Imam An-Nawawi

Al Majmu' Syarah Al Muhadzdzab

Tahqiq dan Ta'liq:
Muhammad Najib Al Muthi'i
Pembahasan:
Thaharah

DAFTAR ISI

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بَابُ الأَحْدَاثِ الَّتِي تَنْقُضُ الْوُضُوءَ

BAB: PERKARA-PERKARA YANG MEMBATALKAN WUDHU

1. Asy-Syirazi berkata: Perkara-perkara yang membatalkan wudhu ada lima: sesuatu yang keluar dari dua saluran (qubul dan dubur), tidur, sesuatu yang menguasai akal namun bukan tidur, menyentuh perempuan dan menyentuh kemaluan.

Sesuatu yang keluar dari dua saluran (qubul dan dubur) dapat membatalkan wudhu berdasarkan firman Allah SWT, '*Atau datang dari tempat buang air*'. (Qs. An-Nisaa` [4]: 43). Dan sabda Rasulullah SAW, لاَ وُضُوءَ إلاَّ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ "*Tidak (harus) berwudhu, kecuali (disebabkan) adanya suara (buang angin) atau baunya.*"

Penjelasan:

Allah SWT berfirman, وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ "*Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu.*"(Qs. An-Nisaa` [4]: 43).

Para ulama berbeda pendapat tentang huruf أَوْ (atau) yang terdapat dalam ayat ini. Al Azhari berkata, "Huruf أَوْ (atau) ini mengandung makna وَ (dan)." Yaitu huruf *wau* yang menunjukkan suatu kondisi (*wau Al Hal*)."

Al Azhari menyebutkan beberapa syair tentang itu. Menurut Al Azhari, huruf أَوْ dalam ayat ini tidak boleh diartikan selain makna huruf وَ, agar

penakwilannya benar menurut Ijma' para ahli Fiqh. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata dalam kitab *Ta'liq*, dalam masalah menyentuh perempuan, "Dalam ayat ini terdapat masalah *taqdim* dan *ta'khir* (posisi kata dalam kalimat, mana yang harus diletakkan di awal dan di akhir). Disebutkan oleh Imam Asy-Syafi'i dari Zaid bin Aslam, kalimat lengkapnya, "Apabila kamu akan mendirikan shalat, sedangkan kamu baru bangun tidur, atau kamu baru buang air, atau kamu menyentuh perempuan. Maka basuhlah wajah kamu, kedua tangan kamu, dan usaplah kepala kamu, dan (basuhlah) kaki kamu. Jika kamu junub, maka bersucilah kamu. Jika kamu sakit, atau dalam perjalanan, dan kamu tidak mendapatkan air, maka bertayammumlah kamu." Zaid bin Aslam adalah salah seorang pakar Al Qur`an. Sebenarnya ia menyebutkan susunan ayat yang memang semestinya demikian, hanya saja susunan yang ia buat menyebabkan penyakit dan perjalanan menjadi dua perkara yang mewajibkan wudhu, pendapat seperti ini tidak pernah dinyatakan seorang pun dari kalangan ahli Fiqh.

Adapun sabda Rasulullah SAW, لاَ وُضُوْءَ إِلاَّ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ "*Tidak (harus) berwudhu, kecuali (disebabkan) adanya suara (buang angin) atau baunya.*" Hadits ini adalah hadits *shahih*. Disebutkan oleh Imam At-Tirmidzi dan imam lainnya dengan lafazh seperti ini dengan *sanad-sanad* yang *shahih*, dari riwayat Abu Hurairah RA, dari Rasulullah SAW. Imam Muslim meriwayatkan sebuah hadits dari riwayat Abu Hurairah RA, sebuah hadits yang maknanya mendekati hadits ini. Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لاَ، فَلاَ يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

"*Apabila salah seorang kamu merasakan sesuatu di perutnya, sulitnya baginya untuk memutuskan apakah sesuatu telah keluar atau tidak. Maka janganlah ia keluar dari masjid hingga ia mendengar suara (buang angin) atau mencium bau.*"

Sebuah hadits *shahih* diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid bin 'Ashim RA, ia berkata, "Seorang laki-laki mengadu kepada Rasulullah SAW, ia merasakan sesuatu dalam shalatnya. Rasulullah SAW berkata, لاَ يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا "*Janganlah ia beranjak dari shalatnya, hingga ia mendengar suara atau mencium bau.*" (HR. Al Bukhari dan Mus-

lim). Makna kalimat يَجِدَ رِيحًا benar-benar mengetahui secara pasti bahwa angin tersebut telah keluar, bukan sekedar mencium baunya. Banyak hadits-hadits lain yang menunjukkan makna seperti yang telah kami jelaskan ini.

Masalah:

Sesuatu yang keluar dari qubul laki-laki dan perempuan atau dari dubur laki-laki dan perempuan, maka itu membatalkan wudhu. Apakah yang keluar itu kotoran, atau air seni, atau cacing, atau nanah, atau darah, atau batu kecil, atau lainnya. Dalam masalah ini tidak ada bedanya apakah sesuatu yang keluar itu sesuatu yang jarang terjadi atau sesuatu yang biasa terjadi. Tidak terdapat perbedaan antara angin yang keluar, apakah dari qubul maupun dubur laki-laki atau perempuan. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i *-rahimahullah-* dalam kitab *Al Umm*, disepakati oleh para ulama mazhab Syafi'i.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Keluarnya angin dari qubul pada laki-laki bisa terjadi pada laki-laki *Adar* (laki-laki yang memiliki dua buah testis yang besar)." Masalah ini disepakati menurut mazhab kami (Mazhab Syafi'i). Semua yang keluar dari qubul dan dubur dapat membatalkan wudhu, tidak ada yang dikecualikan, kecuali satu, yaitu mani (sperma). Mani tidak membatalkan wudhu menurut mazhab yang *shahih* dan masyhur, yang disepakati oleh jumhur ulama.

Mereka berkata, "Karena sesuatu yang keluar itu tidak mewajibkan dua *thaharah*. Keluarnya mani mewajibkan junub, dengan demikian maka hanya menyebabkan junub saja, tidak menyebabkan orang yang keluar mani menjadi berhadats."

Imam Ar-Rafi'i berkata, "Karena sesuatu itu, jika ia mewajibkan suatu perkara besar, ia tidak lagi mewajibkan perkara yang ringan secara umum. Misalnya orang yang telah menikah melakukan zina, maka perbuatan zina yang ia lakukan itu mewajibkan ia dijatuhi hukuman *hudud* terbesar (dirajam sampai mati), tidak perlu lagi dijatuhi hukuman *hudud* yang lebih ringan (dicambuk seratus kali)."

Sekelompok ulama meriwayatkan, diantara mereka adalah pengarang kitab *Al-Bayan*, diriwayatkan dari Abu Bakar Ath-Thayyib, menurutnya keluarnya mani itu menyebabkan wudhu menjadi batal, dengan demikian orang

yang keluar mani itu menjadi junub, sekaligus berhadats.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib setuju dengan jumhur ulama dalam kitab *Ta'liq*, ia berkata, "Dalam masalah orang yang wajib berwudhu dan wajib mandi. Orang yang keluar mani itu hanya junub saja, tidak berhadats. Dalam kitab ini beliau menyebutkan pendapat jumhur ulama tentang masalah ini."

Adapun pendapat Imam Al Ghazali *–rahimahullah–*, "Sesuatu yang keluar dari dua saluran (qubul dan dubur) membatalkan wudhu, apakah yang keluar itu sesuatu yang suci ataupun najis." Yang ia maksudkan dengan yang suci adalah cacing, batu kecil dan yang sama dengannya, yaitu benda-benda yang suci. Benda-benda itu menjadi najis karena berdekatan dengan najis.

Imam Ar-Rafi'i berkata, "Jangan terpesona dengan pendapat para imam yang secara umum menyatakan bahwa sesuatu yang keluar dari dua saluran (qubul dan dubur) membatalkan wudhu. Karena pernyataan mereka sendiri bertentangan dengan ini, mereka menyatakan bahwa junub itu berbeda dengan berhadats. Menurut mereka, orang yang keluar mani hanya karena memandang dengan syahwat, maka ia junub, tidak berhadats. Sedangkan dalil-dalil yang menyatakan bahwa semua yang keluar dari dua saluran (qubul dan dubur), selain mani, membatalkan wudhu. Semua dalil-dalilnya *shahih* dan jelas.

Adapun masalah buang air besar, disebutkan berdasarkan *nash* Al Qur`an, Sunnah dan Ijma'. Sedangkan masalah air seni, disebutkan dalam Sunnah yang banyak tersebar, Ijma' dan analogi *qiyas* terhadap buang air besar. Adapun masalah buang angin, disebutkan dalam hadits-hadits *shahih* yang telah kami sebutkan diatas, termasuk angin yang keluar dari qubul dan dubur laki-laki dan perempuan. Adapun madzi, wadi, cacing dan hal-hal yang jarang terjadi, kami akan menyebutkan dalilnya dalam pembahasan mazhab-mazhab para ulama, *Wallahu a'lam.*"

Imam Asy-Syirazi menyebutkan bahwa perkara-perkara yang membatalkan wudhu itu ada lima. Demikian juga yang disebutkan oleh jumhur ulama mazhab Syafi'i. Masih tersisa tiga perkara lagi; salah satunya disepakati dan dua perkara diperselisihkan. Perkara yang disepakati adalah terputusnya hadats yang terus menerus, seperti darah istihadhah, *Salisul Baul* (penyakit sering buang air kecil), sering keluar madzi dan lainnya. Jika orang yang mengalami hal ini berwudhu, maka wudhunya sah. Jika hadatsnya berhenti, ia

sembuh, maka wudhu (sebelumnya) menjadi batal, ia wajib berwudhu kembali, sebagaimana yang akan kami jelaskan dalam bab haidh, *insya Allah.*

Sedangkan perkara yang diperselisihkan adalah orang yang menanggalkan sepatu Khuff. Dalam perkara ini ada perbedaan pendapat ulama, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Menurut pendapat *Al Ashahh*, mengusap sepatu Khuff itu menghilangkan hadats, jika sepatu Khuff itu dicabut, maka orang yang memakainya kembali berhadats. Apakah hadats itu kembali ke seluruh anggota wudhu, atau kembali ke kedua kaki saja? Dalam masalah ini ada dua pendapat.

Perkara ketiga adalah perkara murtad. Dalam perkara ini ada beberapa pendapat ulama. Pendapat yang paling *shahih* menyatakan murtad membatalkan tayammum, tidak membatalkan wudhu. Pendapat kedua menyatakan murtad membatalkan tayammum dan wudhu. Pendapat ketiga menyatakan murtad tidak membatalkan salah satu dari keduanya; tayammum dan wudhu. Demikian diriwayatkan oleh Al Bandaniji dan imam lainnya di akhir bab tayammum.

Diantara ulama yang menyebutkan masalah sepatu Khuff dan terputusnya hadats yang terputus-putus, termasuk ke dalam perkara-perkara yang membatalkan wudhu, disebutkan oleh Al Mahamili dalam kitab *Al-Lubab*. Mungkin para ulama mazhab Syafi'i tidak menyebutkan dua perkara ini dalam pembahasan ini, karena kedua perkara ini dijelaskan dalam pembahasan bab masing-masing.

Sedangkan masalah murtad, pendapat yang mengatakan bahwa murtad membatalkan wudhu adalah pendapat yang *dha'if*, mereka tidak menyebutkannya dalam masalah ini. Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi) menyebutkan secara pasti bahwa murtad membatalkan tayammum[1]. Beliau sebutkan dalam Bab Tayammum. Beliau berdalil bahwa murtad itu membatalkan wudhu dan tayammum, karena thaharah (bersuci) itu adalah ibadah, tidak sah dimulai bersamaan dengan perbuatan murtad, maka thaharah (bersuci) itu juga tidak kekal bersamaan dengan perbuatan murtad, sama seperti shalat, jika seseorang murtad di tengah pelaksanaan shalat. Perbuatan murtad tidak membatalkan ibadah jika ibadah itu telah selesai dilaksanakan, seperti ibadah puasa dan shalat yang telah selesai dilaksanakan. Perbedaan antara

---

[1] Silahkan lihat kelanjutan pembahasan tentang hukum-hukum murtad dalam pembahasan memerangi para pemberontak, juz: 17 dan 18. Al Muthi'i.

wudhu dan tayammum, wudhu itu kuat, sedangkan tayammum itu *dha'if* (lemah).

Adapun apabila seseorang mandi wajib, kemudian ia murtad, kemudian ia masuk Islam, menurut mazhab Syafi'i ia tidak wajib mengulangi mandi wajib yang telah ia laksanakan. Demikian juga menurut pendapat para ulama mazhab Syafi'i. Akan tetapi dalam masalah ini ada satu pendapat lain, ia harus mengulangi mandi wajib yang telah ia laksanakan itu. Ada suatu pendapat yang disebutkan oleh Imam Ar-Rafi'i, ini adalah pendapat yang syadz dan *dha'if*, jika seseorang murtad ketika ia sedang berwudhu, kemudian ia kembali masuk Islam, maka apa yang telah ia laksanakan ketika ia murtad itu tidak sah, demikian menurut Imam Al Haramain dan imam lainnya.

Dalam masalah ini disebutkan pendapat syadz yang telah disebutkan dalam bab niat wudhu, dari yang diriwayatkan oleh Al Mahamili bahwa semua thaharah yang dilakukan orang kafir itu hukumnya sah. Meskipun ia tidak melakukan sesuatu, sesungguhnya niatnya telah terputus, jika ia tidak memperbaharui niatnya, maka wudhunya tidak sah. Jika ia memperbaharui niatnya setelah ia kembali masuk Islam –telah kami sebutkan, murtad tidak membatalkan wudhu- masalah ini berdasarkan khilaf tentang pembedaan niat. Menurut pendapat *Al Ashahh*, hal itu tidak memudharatkan, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam Bab Niat Wudhu.

Jika kita katakan, "Hal itu memudharatkan", maka ia harus mengulangi wudhunya kembali. Jika ia tidak mengulanginya, jika waktunya tidak lama, maka ia melanjutkan saja apa yang telah ia mulai sebelumnya. Jika waktunya lama, maka dalam masalah ini ada dua pendapat dalam masalah *al muwalat* (berturut-turut tidak boleh ada jeda), *Wallahu a'lam*.

Tentang Beberapa Pendapat Ulama Dalam Masalah Sesuatu yang Keluar Dari Dua Saluran (Qubul dan Dubur).

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa menurut mazhab kami (Mazhab Syafi'i), sesuatu yang keluar dari dua saluran itu membatalkan wudhu, apakah yang keluar itu sesuatu yang jarang terjadi atau yang biasa terjadi. Demikian juga menurut jumhur ulama. Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama telah berijma' bahwa wudhu menjadi batal disebabkan tahi yang keluar dari dubur. Air seni dan madzi yang keluar dari qubul. Dan angin yang keluar dari dubur." Ia juga

berkata, "Darah istihadhah membatalkan wudhu –menurut pendapat mayoritas ulama- kecuali Rabi'ah"[2].

Ibnu Al Mundzir berkata, "Mereka berbeda pendapat tentang cacing yang keluar dari dubur. Menurut Atha` bin Abi Rabah, Al Hasan Al Bashri, Hamad bin Abi Sulaiman, Abu Mijlaz, Al Hakam, Sufyan Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ibnu Al Mubarak, Imam Asy-Syafi'i, Imam Ahmad, Ishaq dan Abu Tsaur, cacing yang keluar dari dubur membatalkan wudhu."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Menurut Qatadah dan Malik tidak membatalkan wudhu." Demikian juga diriwayatkan dari An-Nakha'i. Imam Malik berkata, "Darah yang keluar dari dubur tidak membatalkan wudhu." Ini ucapan Ibnu Al Mundzir. Para ulama mazhab Syafi'i meriwayatkan dari Imam Malik bahwa sesuatu yang jarang terjadi, jika keluar dari dubur, maka tidak membatalkan wudhu. Sesuatu yang jarang terjadi menurut Imam Malik adalah madzi yang terus menerus keluar, tanpa ada birahi. Jika keluar karena birahi, maka tidak disebut jarang terjadi.

Daud berkata, "Sesuatu yang jarang terjadi tidak membatalkan wudhu, meskipun keluar secara terus menerus, kecuali madzi, berdasarkan hadits."

Mereka yang berpendapat bahwa yang jarang terjadi itu tidak membatalkan wudhu, mereka berdalil dengan hadits Rasulullah SAW, لاَ وُضُوْءَ إِلاَّ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ "*Tidak ada (kewajiban) berwudhu, kecuali disebabkan suara atau bau (buang angin).*"

Ini adalah hadits *shahih*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Dan hadits yang diriwayatkan oleh Shafwan bin 'Assal yang telah disebutkan sebelumnya pada awal bab mengusap sepatu Khuff, ucapannya, لاَ نَنْزِعُ خِفَافَنَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ، لَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ. "Kami tidak melepas sepatu-sepatu Khuff kami selama tiga hari, kecuali karena junub. Kami tidak melepasnya karena buang air besar, buang air kecil dan tidur."

Karena jarang terjadi, maka tidak membatalkan wudhu, sama seperti muntah dan madzi yang keluar dari orang yang terkena *Salisil Al Madzi* (sering keluar madzi).

---

[2] Rabi'ah Ar-Ra'y adalah salah seorang guru Imam Malik, nama lengkapnya adalah Rabi'ah bin Abdirrahman.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Imam Ali RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda tentang madzi, يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأُ "*(Hendaklah) ia membasuh zakarnya dan berwudhu.*" Dalam riwayat lain disebutkan, اَلْوُضُوْءُ فِيْهِ "*Dalam (masalah keluar madzi itu) harus berwudhu.*" Dalam riwayat lain disebutkan, يَتَوَضَّأُ وُضُوْءَهُ لِلصَّلاَةِ "Ia berwudhu seperti wudhunya untuk melaksanakan shalat." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, mereka berdua berkata, فِي الْوَدِيِ اَلْوُضُوْءُ "*Dalam masalah (orang yang keluar wadi, ia harus) berwudhu.*" (HR. Al Baihaqi). Karena keluar dari suatu saluran (qubul), maka membatalkan wudhu, seperti kentut dan tahi. Jika sesuatu yang biasa terjadi itu membatalkan wudhu, maka yang lainnya lebih utama disebut membatalkan wudhu.

Adapun jawaban terhadap hadits pertama yang mereka sebutkan, kami sepakat bahwa maksudnya bukanlah batasan terhadap perkara- perkara yang membatalkan wudhu, bahwa yang membatalkan wudhu itu hanya suara dan bau saja, akan tetapi maksudnya adalah menafikan kewajiban berwudhu disebabkan suatu keraguan apakah telah terjadi keluar angin (kentut), sebagaimana yang telah kami jelaskan sebelumnya.

Sedangkan hadits Shafwan, dalam hadits tersebut dijelaskan hukum boleh mengusap sepatu Khuff dan sebabnya, bukan penjelasan tentang perkara-perkara yang membatalkan wudhu, oleh sebab itu tidak cukup sebagai dalil. Apakah Anda tidak memperhatikan, dalam hadits tersebut tidak disebutkan tentang kentut dan hilang akal, padahal kedua perkara itu termasuk perkara-perkara yang membatalkan wudhu menurut Ijma'. Adapun muntah, karena keluar tidak dari saluran (qubul atau dubur), maka tidak membatalkan wudhu, sama seperti air mata. Adapun orang yang terkena *Salisil Madzi* (sering keluar madzi), tidak membatalkan wudhu karena alasan darurat, oleh sebab itu kami katakan bahwa ia berhadats, ia tidak boleh menggabungkan dua fardhu, ia tidak boleh berwudhu sebelum masuk waktu shalat. Inilah pendapat yang kami jadikan pedoman dalam masalah ini, sebagai dalil dan jawaban. Adapun sebagian sahabat kami (para ulama mazhab Syafi'i) yang berdalil dengan hadits, اَلْوُضُوْءُ مِمَّا خَرَجَ "*Berwudhu terhadap sesuatu yang telah keluar.*" Diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari Ali dan Ibnu Abbas. Al Baihaqi berkata, "Telah diriwayatkan dari

Rasulullah SAW, akan tetapi tidak *shahih*", *Wallahu a'lam.*

Telah kami sebutkan bahwa keluarnya angin dari qubul laki-laki dan perempuan membatalkan wudhu. Demikian juga menurut pendapat Imam Ahmad dan Muhammad bin Al Hasan. Abu Hanifah berkata, "Tidak membatalkan wudhu."

2. Asy-Syirazi berkata, "Jika saluran yang biasa tertutup. Kemudian dibuat saluran di bawah perut, maka sesuatu yang keluar dari saluran itu membatalkan wudhu, karena manusia harus memiliki saluran sebagai jalan keluarnya air seni dan kotoran. Jika saluran yang biasa tertutup, maka saluran ini yang akan menjadi saluran (alternatif), maka wudhu menjadi batal disebabkan sesuatu yang keluar dari saluran tersebut. Jika saluran tersebut berada di atas perut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; pendapat pertama menyatakan wudhunya batal disebabkan sesuatu yang keluar dari saluran tersebut.

Kedua, disebutkan dalam kitab milik Harmalah, tidak membatalkan wudhu, karena sama seperti muntah. Meskipun saluran yang biasa tidak tertutup, kemudian dibuka saluran di atas perut, maka sesuatu yang keluar dari saluran tersebut tidak membatalkan wudhu. Jika saluran tersebut berada di bawah perut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; pendapat pertama mengatakan, sesuatu yang keluar dari saluran tersebut tidak membatalkan wudhu, karena itu sama seperti rongga bagian dalam perut, sesuatu yang keluar dari rongga itu tidak membatalkan wudhu.

Pendapat kedua mengatakan sesuatu yang keluar dari saluran tersebut membatalkan wudhu, karena saluran tersebut adalah saluran tempat keluarnya kotoran, maka sama seperti saluran yang biasa digunakan."

Penjelasan:

Kata الْمَعِدَةُ (perut) dengan huruf *mim* berbaris *fathah*, huruf *'ain* berbaris *kasrah*. Bisa juga dibaca dengan huruf *mim* berbaris *kasrah* dan huruf *'ain* berbaris *sukun* (*al mi'dah*). Yang dimaksudkan Imam Asy-Syafi'i dan para

ulama mazhab Syafi'i dengan kata تَحْتَ الْمَعِدَةِ adalah bagian bawah pusar, dan yang dimaksud dengan فَوْقَ الْمَعِدَةِ adalah bagian atas pusar. Jika saluran tersebut tepat pada pusar atau sejajar dengan pusar, maka hukumnya sama dengan hukum diatas pusar, karena maknanya sama dengan saluran diatas pusar. Demikian disebutkan Imam Al Haramain dan lainnya.

Imam Asy-Syirazi menyebutkan empat bentuk:

Pertama, saluran yang biasa tertutup, kemudian dibuka saluran (alternatif) di bawah pusar. Maka wudhu menjadi batal dengan keluarnya sesuatu dari saluran (alternatif) tersebut. Satu pendapat dalam masalah ini. Demikian menurut para ulama mazhab Syafi'i, kecuali pengarang kitab *Al Hawi*, beliau menyebutkan pendapat dari Abu Ali bin Abi Hurairah, ia berkata, "Dalam masalah ini ada dua pendapat. Pendapat pertama sama seperti pendapat diatas, sedangkan pendapat kedua menyatakan hukumnya sama seperti jika saluran yang normal tidak tertutup." Seluruh ulama mazhab Syafi'i mengingkari pendapat ini. Mereka menisbatkannya kepada kekeliruan.

Kedua, saluran yang normal tertutup, kemudian dibuka saluran (alternatif) berada di atas pusar. Dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur. Pendapat yang *shahih* menurut jumhur, sesuatu yang keluar dari saluran (alternatif) tersebut tidak membatalkan wudhu. Diantara ulama yang menyatakan pendapat ini *shahih* adalah Al Qadhi Abu Hamid, Al Jurjani dan Ar-Rafi'i dalam dua kitabnya. Demikian juga menurut pendapat yang dipilih oleh Al Muzani. Sementara Al Mahamili menyatakan tidak batal, pendapat ini adalah pendapat yang *dha'if*.

Ketiga, saluran yang normal tidak tertutup, kemudian dibuka saluran (alternatif) di bawah pusar. Pendapat yang menyatakan wudhu batal jika sesuatu keluar dari saluran tersebut adalah pendapat yang bertentangan dengan pendapat yang masyhur. Ada diantara ulama yang menceritakan dua ulama mazhab Syafi'i, sebagian mereka menceritakan dua pendapat Imam Asy-Syafi'i. Pendapat *Al Ashahh* menyatakan para ulama sepakat bahwa wudhu tidak batal. Al Jurjani berpegang kepada pendapat ini dalam *At-Tahrir*.

Keempat, saluran yang normal tidak tertutup, kemudian dibuka saluran (alternatif) di atas perut. Dengan demikian ada dua jalur. Jumhur ulama sepakat wudhu tidak batal jika sesuatu keluar dari jalur di atas perut tersebut. Hanya

satu pendapat. Diantara ulama yang menyatakannya dengan jelas adalah Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi) dalam kitab ini (*Al Muhadzdzab*). Disebutkan dalam *At-Tanbih*, disebutkan juga oleh Imam Al Mawardi, Syaikh Abu Muhammad, Al Qadhi Husein Al Faurani, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Baghawi, pengarang kitab *Al 'Uddah*, Imam Ar-Rafi'i dan lainnya. Al Faurani dan Al Mutawalli menukil kesepakatan ulama tentang hukum ini. Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji dan Al Mahamili berkata, "Jika kami katakan, jika saluran asli (normal) tertutup, kemudian terdapat saluran (alternatif) di atas pusar, maka wudhu tidak batal jika sesuatu keluar dari saluran (alternatif) di atas perut tersebut. Dalam kasus ini, hukum ini lebih utama. Jika tidak demikian, maka ada dua pendapat. Pengarang kitab *Al Bayan* menyatakan bahwa ini adalah pendapat mayoritas ulama, dan pengarang *Al Muhadzdzab* berbeda pendapat dengan mereka. Sebenarnya tidak demikian. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Pengarang kitab *Al Hawi* berkata, "Masalah-masalah ini dan penjelasan terperinci yang telah kami sebutkan tentang saluran alternatif, jika saluran normal tertutup karena suatu sebab, maka posisi saluran alternatif seperti saluran normal dalam hal membatalkan wudhu jika disentuh dan wajib mandi junub jika terjadi *Ilaj* (masuknya penis ke dalam liang vagina). Jika saluran normal tertutup karena bawaan aslinya demikian, maka jalan keluarnya hadats adalah saluran alternatif, maka sesuatu yang keluar dari saluran alternatif itu membatalkan wudhu, apakah saluran alternatif itu berada di bawah atau di atas pusar. Sedangkan saluran asli yang tersumbat tersebut seperti anggota tubuh tambahan pada *Khuntsa* (orang yang memiliki kelamin ganda), tidak wajib berwudhu jika disentuh dan tidak wajib mandi jika dimasukkan ke vagina (jika yang tersumbat tersebut adalah penis) atau dimasuki penis (jika yang tersumbat tersebut adalah vagina)." Ini adalah pendapat pengarang *Al Hawi*. Saya tidak melihat ada pendapat lain yang secara jelas menyetujui atau menentangnya, *Wallahu a'lam.*

Kedua: Dari apa yang telah kami jelaskan diatas, dalam masalah saluran alternatif ini tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, qubul atau dubur.

Ketiga: Sebelumnya telah kami sebutkan hukum tentang sesuatu yang keluar dari saluran alternatif tersebut membatalkan wudhu, apakah yang keluar tersebut adalah air seni atau pun kotoran, tetap membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Jika yang keluar itu selain air seni dan tahi, seperti darah, atau nanah, atau batu kecil dan sejenisnya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh para ulama dari Khurasan.

Imam Al Haramain dan imam lainnya berkata, menurut pendapat *Al Ashahh* tetap membatalkan wudhu. Demikian juga menurut Al Mutawalli dan pendapat para ulama Irak, karena kami menganggapnya seperti saluran normal, dalam kasus saluran normal, tidak ada perbedaan apakah yang keluar itu sesuatu yang biasa atau sesuatu yang tidak biasa. Pendapat Imam Al Baghawi bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama. Ia berkata, "Menurut pendapat *Al Ashahh* tidak membatalkan wudhu, karena kami menjadikan saluran alternatif seperti saluran normal disebabkan darurat, karena manusia harus memiliki saluran tempat keluarnya sesuatu yang biasa keluar (air seni dan tahu). Jika keluar sesuatu yang tidak biasa, maka kami mengembalikan hukumnya kepada hukum asal. Jika yang keluar itu angin, maka membatalkan wudhu menurut jumhur ulama, karena angin itu termasuk sesuatu yang biasa keluar. Al Baghawi dan Ar-Rafi'i berbeda pendapat dengan dua pendapat ini.

Keempat: Jika sesuatu yang keluar dari saluran itu membatalkan wudhu, apakah cukup ber*istinja'* dengan batu atau harus dengan air? Dalam masalah ini ada tiga pendapat. Menurut pendapat *Al Ashahh* harus bersuci dengan air. Menurut pendapat kedua tidak harus dengan air. Pendapat ketiga harus bersuci dengan air jika yang keluar itu sesuatu yang jarang keluar, bukan yang biasa keluar. Jika kami katakan, tidak membatalkan wudhu, maka harus bersuci dengan air untuk membuang najis tersebut, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Kelima: Telah kami katakan, sesuatu yang keluar dari saluran alternatif itu membatalkan wudhu. Apakah wajib berwudhu jika saluran alternatif itu disentuh? Apakah wajib mandi jika jalur alternatif tersebut dimasuki penis? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur. Menurut pendapat *Al Ashahh*, pendapat yang disepakati, tidak wajib wudhu jika disentuh dan tidak wajib mandi jika dimasuki penis, karena saluran alternatif itu bukan vagina. Imam Al Haramain

berkata, "Meskipun perbedaan pendapat ini sangat jauh, namun tidak melampaui batas hukum-hukum hadats. Masuknya penis ke saluran alternatif tersebut tidak menetapkan suatu hukum jima' selain mandi, menurut salah satu pendapat, demikian menurut jumhur ulama dan pendapat Imam Asy-Syafi'i."

Al Qadhi Husein menyebutkan dalam kitab *Ta'liq*, "Pendapat kedua, tentang kewajiban menjatuhkan hukuman hudud[3] jika memasukkan penis ke dalam saluran alternatif tersebut. Pengarang kitab *Al Bayan* menyebutkan bahwa kedua pendapat ini mewajibkan membayar mahar bagi seseorang yang memasukkan penis ke saluran alternatif tersebut. Juga bisa dianggap sah sebagai nikah tahlil. Imam Ar-Rafi'i berkata, "Abu Abdillah Al Hannathi menolak dua bentuk ini; tentang mahar dan semua hukum-hukum jima'."

Menurutku (An-Nawawi), "Semua ini adalah pendapat yang lemah dan rusak."

Keenam: Jika saluran alternatif tersebut di atas pusar laki-laki, kami nyatakan bahwa sesuatu yang keluar dari saluran tersebut membatalkan wudhu, kami nyatakan juga wajib menutupinya, boleh dilihat oleh laki-laki, ada dua pendapat, menurut pendapat *Al Ashahh* tidak wajib ditutupi, boleh dilihat karena bukan pada tempat aurat. Ar-Rafi'i berkata, "Wajib ditutup dan tidak boleh dilihat jika sejajar dengan pusar." Kami berpendapat menurut pendapat mazhab Syafi'i, "Saluran alternatif tersebut bukan aurat."

Ketujuh: Jika kami katakan bahwa angin yang keluar dari saluran alternatif tersebut membatalkan wudhu, –orang yang memiliki saluran alternatif tersebut tidur di lantai dan saluran alternatif tersebut menempel ke lantai—, dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh pengarang kitab *Al Hawi* dan *Al Bahr*. Menurut pendapat *Al Ashahh* tidak membatalkan wudhu.

1. *Khuntsa* (pemilik kelamin ganda), jika dapat dipastikan kelamin mana yang berfungsi, jika sesuatu keluar dari kelamin yang tidak berfungsi, maka hukumnya sama dengan saluran alternatif di bawah pusar dan saluran normal tetap berfungsi. Adapun *Khuntsa Musykil* (pemilik kelamin ganda, akan tetapi belum dapat dipastikan jenis kelaminnya), jika ia buang air

---

[3] Lihat apa yang telah kami tulis dalam bab-bab nikah pada juz 15 dan 16, serta juz 18.

kecil dari salah satu kelaminnya[4], maka dalam masalah ini ada tiga pendapat;

Pendapat pertama, menurut jumhur ulama, sama seperti saluran alternatif yang berada di bawah pusar dan saluran normal tetap berfungsi, karena ada kemungkinan status salah satu kelamin tersebut hanyalah organ tambahan. Yang berpendapat seperti ini adalah Imam Al Haramain, Al Mutawalli, Al Qadhi Abu Al Futuh dan Abu Ali As-Sinji, menurut mereka membatalkan wudhu. Demikian disebutkan pengarang kitab *Al Bayan*. Sedangkan menurut Al Mawardi tidak membatalkan wudhu. Ia sebutkan dalam pembahasan masalah *Khuntsa* menyentuh kemaluannya. Jika *Khuntsa* tersebut buang air kecil dari salah satu kelamin tersebut, maka ia harus berwudhu.

2. Jika seorang laki-laki memiliki dua penis, sesuatu keluar dari salah satu penis tersebut, maka wudhunya batal, demikian disebutkan oleh Al Mawardi.
3. Jika darah keluar dari anus, jika di dalam dubur, maka membatalkan wudhu, jika di luar dubur, maka tidak membatalkan wudhu, demikian disebutkan Ash-Shaimari dan lainnya.
4. Jika cacing mengeluarkan kepalanya dari salah satu diantara dua saluran (qubul atau dubur), kemudian cacing tersebut kembali masuk sebelum terpisah dari dubur, apakah membatalkan wudhu? dalam masalah ini ada dua pendapat. Kedua pendapat ini disebutkan oleh Al Mawardi, Ar-Ruyani, Asy-Syasi dan lainnya. Menurut pendapat *Al Ashahh*, wudhunya batal. Pendapat kedua, wudhunya tidak batal, karena tidak terpisah dari dubur. *Wallahu a'lam*.

3. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang memasukkan *Misbar* (*lithotritsi*: alat pemeriksa luka) ke dalam saluran penis, kemudian mengeluarkannya kembali. Atau menyumbatkan sesuatu ke dalamnya, kemudian mengeluarkannya, maka wudhunya batal."

---

[4] Lafazh dalam kitab *An-Nihayah*, (masalah): sesuatu yang keluar dari salah satu jalur milik *Khuntsa Musykil* sama dengan najis yang keluar dari jalur alternatif di bawah pusar, telah disebutkan sebelumnya.

Penjelasan:

Kata الإحليل dengan huruf *hamzah* berbaris *kasrah*, artinya saluran air kencing pada penis. Kata المسبار dengan huruf *mim* berbaris *kasrah* dan huruf *ba`* setelah huruf *sin*. Artinya adalah alat pemeriksa luka terbuat dari besi atau kayu atau tali atau sejenisnya. Atau suatu alat untuk memeriksa luka. Juga disebut dengan السبار dengan huruf *sin* berbaris *kasrah*, huruf *mim* dibuang. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i. Penggunaannya dalam kalimat: سَبَرْتُ الْجَرْحَ أَسْبُرُهُ سَبْرًا sama seperti kalimat قَتَلْتُهُ أَقْتُلُهُ قَتْلاً. Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa jika seorang laki-laki atau perempuan memasukkan sesuatu ke dalam qubul atau dubur, memasukkan kayu atau alat pemeriksa luka atau benang atau tali atau jari atau benda lainnya, kemudian ia keluarkan kembali, maka wudhunya batal, apakah benda tersebut bersentuhan langsung ataupun tidak, apakah semuanya dikeluarkan atau sebagiannya, membatalkan wudhu karena keluar dari suatu saluran.

Adapun sekedar memasukkannya saja, maka tidak membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Jika sebagian Misbar (alat pemeriksa luka) tersebut masuk, ia boleh menyentuh mushaf Al Qur`an, selama belum dikeluarkan. Jika ia melaksanakan shalat, maka shalatnya tidak sah, bukan karena wudhu, akan tetapi karena ujung alat tersebut telah bernajis. Menurut *Qaul Azh-Zhahir*, hukumnya seperti hukum pakaian orang yang melaksanakan shalat. Dengan demikian ia membawa sesuatu yang berhubungan dengan najis. Jika semua alat tersebut masuk, maka shalatnya sah. Demikian disebutkan oleh Al Qadhi Husein dalam *Ta'liq*, Al Mutawalli, Asy-Syasyi dalam Al Mu'tamid dan lainnya.

Syaikh Abu Muhammad menyebutkan dalam *Al Furuq* bahwa sebagian ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika seseorang melilitkan kain ke jarinya, kemudian ia masukkan ke duburnya, ia melaksanakan shalat, maka shalatnya tidak batal. Dalam masalah ini ada dua pendapat. Kesimpulannya, apakah najis yang ada di dalam tersebut dihukum sebagai najis, sehingga orang yang berhubungan dengannya dianggap bernajis? Sebagaimana yang dinyatakan oleh *Qaul Azh-Zhahir*? Menurut Qaul Al Asyhar, hukum kain tersebut adalah najis, orang yang berhubungan dengannya menjadi bernajis. Dalam kitab *Al Fatawa* yang

dinukil dari pengarang *Asy-Syamil*[5] disebutkan bahwa hukumnya tidak ada.

Al Qadhi Husein dan Al Mutawalli menyebutkan dalam kitab Ash-Shiyam (Puasa) dan lainnya, satu cabang yang berkaitan dengannya; jika seseorang menelan benang pada malam bulan Ramadhan, ketika siang hari ia melaksanakan puasa, sebagian benang masih berada di mulutnya dan rongga bagian dalam, jika ada orang lain yang mencabut benangnya ketika ia tidur atau ada orang lain yang memaksanya mencabutnya, maka puasanya tidak batal, shalatnya tetap sah. Jika benang itu tetap berada di dalam mulutnya, maka shalatnya tidak sah, karena berhubungan dengan najis, puasanya tetap sah. Jika ia mencabutnya atau menelannya, maka puasanya batal, sedangkan shalatnya sah, akan tetapi ia harus mencuci mulutnya ketika ia mencabutnya. Manakah yang lebih utama dilakukan? Dalam masalah ini ada dua pendapat; pendapat yang paling kuat menurut Al Qadhi dan lainnya adalah yang lebih utama harus menjaga sahnya puasa, karena puasa itu adalah ibadah, dibiarkan di dalam, tidak boleh dibatalkan.

Al Qadhi berkata, "Masalah ini sama dengan masalah jika seseorang sedang melaksanakan shalat qadha', kemudian ia menyadari bahwa waktu yang tersisa sangat singkat, jika ia menyempurnakan shalat qadha', maka shalat saat itu tidak dapat dilaksanakan. Dalam kondisi seperti ini, ia harus menyempurnakan shalat qadha', karena ia sedang melaksanakannya. Masalah ini sama dengan masalah benang diatas sesuai dengan kondisinya. Kemudian ia mengulangi pelaksanaan shalat yang ditinggalkan.

Menurut pendapat kedua, lebih utama baginya jika ia melaksanakan shalat, karena shalat lebih kuat daripada puasa, karena shalat itu banyak, karena ada tiga shalat (Shubuh, Zhuhur dan Ashar). Masalah ini dinukil oleh Asy-Syasyi dari Al Qadhi, sebagaimana yang telah saya sebutkan.

Kemudian Al Qadhi berkata, "Menurut saya, jika ia tetap pada kondisinya, maka tidak sah. Ia harus mencabut atau menelan benang tersebut dan membatalkan puasanya, karena batalnya puasa tersebut pasti terjadi, tidak

---

[5] "Kitab *Asy-Syamil* karya Ibnu Ash-Shabbagh. Saya telah menemukan satu naskah manukrip di Perpustakaan Ma'had Al Azhar di Dimyath. Allah SWT memberikan pertolongan-Nya kepada saya untuk menukil sebagian besar isinya. Kami telah menukil isi kitab Asy-Syamil demi kesempurnaan penjelasan kitab *Al Majmu' Syarh Al Muhadzdzab* ini", Al Muthi'i.

mustahil. Karena keberadaan benang tersebut di dalam mulut sedang terjadi, dan terus berlanjut hingga setelah terbit fajar. Sama halnya jika fajar terbit dan seseorang sedang berhubungan intim, kondisi tersebut terus berlangsung, maka puasanya batal karena dianggap memulai hubungan intim. Ini adalah pendapat Asy-Syasyi, pendapat ini lemah, perbedaannya jelas, karena orang yang melakukan hubungan intim itu melanggar kemuliaan puasa, berbeda dengan orang yang menelan benang, *Wallahu a'lam*.

Perbandingan masalah ini, jika seseorang sedang ihram untuk melaksanakan ibadah haji, ia mendekati padang Arafah, ia tidak wuquf dan tidak melaksanakan shalat Isya, sedangkan waktu untuk melaksanakan shalat Isya dan wuquf tinggal sedikit; jika ia shalat maka tidak sempat wuquf, sebaliknya jika ia wuquf maka tidak sempat melaksanakan shalat Isya, kemudian ia melaksanakan wuquf. Dalam masalah ini ada tiga pendapat.

Menurut pendapat *Ash-Shahih*, diantaranya pendapat Al Qadhi dan lainnya, ia pergi melaksanakan wuquf dan menunda pelaksanaan shalat, karena meninggalkan wuquf lebih berat, karena ia tidak mungkin mengqadha'nya melainkan setelah setahun. Mungkin saja ada penghalang sebelum itu, mungkin saja ia terhalang untuk melaksanakan sesuatu yang terlewatkan, mungkin saja ia mati padahal ada kewajiban berat dengan melakukan perjalanan jauh berulang kali yang harus ia laksanakan, disamping ia harus membayar Dam, dan alasan lainnya.

Sementara pelaksanaan shalat boleh ditunda dengan alasan Jama' jika ada kesulitan yang lebih ringan daripada itu, atau mendekatinya. Disamping itu shalat juga bisa diqadha' pada hari itu.

Pendapat kedua, pelaksanaan shalat harus didahulukan, karena lebih kuat dan harus dilaksanakan segera. Pendapat ini tidak kuat, meskipun masyhur.

Pendapat ketiga, melaksanakan shalat Khauf dalam keadaan berjalan, dengan demikian dapat melaksanakan haji dan shalat secara bersamaan. Ini termasuk salah satu sebab boleh melaksanakan shalat Khauf, karena dalam kondisi sangat ketakutan. Beberapa pendapat ini disebutkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya dalam bab shalat Khauf, diriwayatkan dari Al Qaffal –*rahimahullah-*, *Wallahu a'lam*.

4. Asy-Syirazi berkata, "Adapun tidur, maka harus diperhatikan, jika orang yang tidur itu berbaring, atau kepala tersungkur, atau bersandar, maka wudhunya batal. Berdasarkan riwayat dari Imam Ali, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, إِنَّمَا الْعَيْنَانِ وِكَاءُ السَّهِ فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ *"Sesungguhnya kedua mata itu adalah pengikat dubur. Barangsiapa tidur, maka hendaklah ia berwudhu."*

Jika orang yang tidur itu dalam keadaan duduk dan tempat hadats tertahan oleh lantai, menurut pendapat Al Buwaithi wudhunya batal, demikian juga menurut pendapat Al Muzani berdasarkan hadits Imam Ali, karena tidur yang membatalkan wudhu ketika berbaring, juga membatalkan wudhu ketika duduk, sama seperti orang yang berhadats. Yang disebutkan secara nash dalam kkitab-kitab adalah wudhunya tidak batal, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Anas RA, ia berkata,

كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَظِرُوْنَ الْعِشَاءَ، فَيَنَامُوْنَ قُعُوْداً ثُمَّ يُصَلُّوْنَ وَلاَ يَتَوَضَّأُوْنَ.

"Para sahabat Rasulullah SAW menunggu shalat Isya, mereka tidur dalam keadaan duduk, kemudian mereka melaksanakan shalat dan mereka tidak berwudhu."

Amru bin Syu'aib meriwayatkan dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa Rasulullah SAW bersabda, مَنْ نَامَ جَالِساً فَلاَ وُضُوْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَضَعَ جَنْبَهُ فَعَلَيْهِ الْوُضُوْءُ. *"Siapa yang tidur dalam keadaan duduk, maka ia tidak wajib berwudhu. Siapa yang meletakkan tubuhnya (berbaring), maka ia wajib berwudhu."*

Tidur itu berbeda dengan berhadats, karena berhadats itu membatalkan wudhu secara langsung. Sedangkan tidur itu membatalkan wudhu karena diiringi sesuatu yang keluar dan tidak dirasakan jika orang tersebut tertidur dalam posisi tidak duduk, ia merasakannya jika tidur dalam posisi duduk. Jika ia tidur dalam keadaan ruku, atau sujud, atau berdiri, saat melaksanakan shalat, maka dalam masalah ini ada dua pendapat.

Imam Asy-Syafi'i berkata dalam *qaul jadid*, "Wudhunya batal.

Berdasarkan hadits Imam Ali. Karena orang tersebut tidur tidak dalam posisi duduk, maka ia sama seperti orang yang berbaring."

Imam Asy-Syafi'i berkata dalam *qaul qadim*, "Wudhunya tidak batal, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِذَا نَامَ الْعَبْدُ فِيْ صَلاَتِهِ بَاهَى اللهُ بِهِ مَلاَئِكَتَهُ يَقُوْلُ: عَبْدِيْ رُوْحُهُ عِنْدِيْ، وَجَسَدُهُ سَاجِدٌ بَيْنَ يَدَيَّ.

"Apabila seorang hamba itu tertidur dalam shalat, maka Allah SWT membanggakannya di hadapan para malaikatnya seraya berkata, 'Hamba-Ku, ruhnya di sisi-Ku, sedangkan jasadnya sujud di hadapan-Ku'."

Jika wudhunya batal, tidak mungkin Allah SWT menyebutkan, "*Sujud (di hadapan-Ku).*"

Penjelasan:

Dalam bab ini terdapat beberapa hadits, bahasa, lafazh, nama, hukum dan penjelasan, lengkap dengan masalah-masalahnya:

Pertama: Hadits riwayat Imam Ali RA, hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Abu Daud, Ibnu Majah dan lainnya, dengan sanad *hasan*.

Adapun hadits Anas RA adalah hadits *shahih*, diriwayatkan dalam kitab Shahih dengan maknanya, كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُوْنَ ثُمَّ يُصَلُّوْنَ وَلاَ يَتَوَضَّأُوْنَ. "Para sahabat Rasulullah SAW tidur, kemudian mereka melaksanakan shalat dan mereka tidak berwudhu."

Diriwayatkan oleh Abu Daud dan periwayat lainnya dengan lafazhnya dalam kitab *Al Muhadzdzab*, kecuali kata: قُعُوْدًا (dalam keadaan duduk), ia tidak menyebutkan kata ini. Akan tetapi ia menyebutkan kalimat yang menunjukkan makna kata tersebut, yaitu kalimat: حَتَّى تَخْفِقَ رُؤُوْسُهُمْ "Hingga kepala mereka terkulai."

Sanad riwayat Abu Daud adalah sanad yang *shahih*. Demikian juga diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i *–rahimahullah–* dalam Musnadnya dan kitab lainnya. Dalam riwayat Abu Daud, Al Baihaqi dan lainnya disebutkan,

كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُوْنَ ثُمَّ يُصَلُّوْنَ، وَلاَ يَتَوَضَّأُوْنَ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Para sahabat Rasulullah SAW pernah tertidur, kemudian mereka langsung melaksanakan shalat dan mereka tidak berwudhu, pada masa Rasulullah SAW."

Dalam riwayat Al Baihaqi disebutkan,

لَقَدْ رَأَيْتُ أَصْحَابَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوْقَظُوْنَ لِلصَّلاَةِ، حَتَّى إِنِّيْ لأَسْمَعُ لأَحَدِهِمْ غَطِيْطاً، ثُمَّ يَقُوْمُوْنَ فَيُصَلُّوْنَ وَلاَ يَتَوَضَّأُوْنَ.

"Saya telah melihat para sahabat Rasulullah SAW bangun dari tidur untuk melaksanakan shalat, hingga saya mendengar dengkuran dari salah seorang mereka, kemudian mereka berdiri melaksanakan shalat sementara mereka tidak berwudhu."

Adapun hadits Amru bin Syu'aib adalah hadits sangat *dha'if*. Diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dari riwayat Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah SAW bersabda, الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ "*Wudhu hanya bagi orang yang tidur berbaring, karena sesungguhnya jika seseorang berbaring, maka sendi-sendinya menjadi tenang.*"

Abu Daud berkata, "Ini adalah hadits *munkar*. Sedangkan hadits tentang Allah SWT membanggakan orang yang sujud diriwayatkan dari Anas, statusnya sangat *dha'if*.

Kedua: Tentang bahasa-bahasa dan lafazh-lafazh. Kata المكب dengan huruf *mim* berbaris *dhammah* dan huruf Kaf berbaris *kasrah*. Penggunaannya dalam kalimat: كَبَبْتُهُ أَنَا لِوَجْهِهِ dan أَكَبَّ فُلاَنٌ عَلَى وَجْهِهِ (saya menyerangnya tepat di wajahnya). Allah SWT berfirman, أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ "*Maka apakah orang yang berjalan terjungkal di atas mukanya*." (Qs. Al Mulk [67]: 22). Ahli bahasa Arab dan Tashrif berkata, "Ini termasuk keganjilan dalam bahasa, seperti kalimat: أَفْعَلْتُ وَفَعَلْتُ غَيْرِيْ (saya melakukan sesuatu terhadap orang lain).

Kata متكئا dengan huruf Hamzah di akhir kata. Kata الوكاء dengan huruf

wau berbaris *kasrah* dan terdapat Madd. Artinya adalah benang yang digunakan mengikat ujung bejana. Kata السه dengan huruf *sin* berbaris *fathah* dan huruf *ha`* berbaris *kasrah*, artinya adalah dubur. Makna kalimat ini, "Terjaga itu menjadi pengikat bagi dubur", artinya menjaga sesuatu yang keluar dari dubur. Maknanya, selama seseorang itu terjaga, maka ia pasti akan merasakan apa yang keluar dari duburnya. Jika ia tertidur, maka kemampuan menjaga itu pasti sirna.

Kata يحس به dengan huruf *ya'* berbaris *dhammah* dan huruf *ha'* berbaris *kasrah*. Ini adalah bahasa yang fasih dan masyhur. Disebutkan dalam Al Qur`an, firman Allah SWT, "*Adakah kamu melihat seorangpun dari mereka.*" (Qs. Maryam [19]: 98). Bentuk lainnya dengan huruf *ya'* berbaris *fathah* dan huruf *ha'* berbaris *dhammah*.

Kata مستوى الجلوس dengan huruf *wau* berbaris *fathah*, artinya duduk tegak. Makna asal dari kata المباهاة adalah membanggakan. Kata الروح disebutkan dalam bentuk *mudzakkar* dan *mu'annats*, terdiri dua bentuk. Menurut pendapat para ahli Ilmu Kalam artinya adalah tubuh yang halus, *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Tentang nama-nama yang terdapat dalam hadits ini. Tentang Imam Ali RA telah dijelaskan sebelumnya pada awal Bab Wudhu. Tentang Anas telah dijelaskan dalam Bab Al Aniyah (bejana-bejana). Tentang riwayat Amru bin Syu'aib dari Bapaknya dari Kakeknya, telah dijelaskan pada akhir pasal dalam muqaddimiah kitab ini. Disebutkan oleh Al Buwaithi dalam bab kedua kitabnya.

Keempat: Tentang hukum-hukum. Dalam masalah tidur ini terdapat lima pendapat Imam Asy-Syafi'i, pendapat *Ash-Shahih* diantaranya adalah pendapat menurut mazhab Syafi'i. Disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam kitab-kitabnya dan diriwayatkan oleh para ulama mazhab Syafi'i. Dalilnya, jika seseorang tertidur dengan posisi duduk tegak diatas lantai, maka wudhunya tidak batal. Jika posisinya tidak demikian, maka wudhunya batal. Jika duduknya tidak duduk tegak, maka wudhunya batal, bagaimana pun kondisinya, apakah dalam shalat maupun dalam kondisi yang lain.

Pendapat kedua, tidur membatalkan wudhu dalam posisi dan kondisi apa pun, demikian disebutkan Al Buwaithi secara nash.

Pendapat ketiga, jika seseorang tertidur dalam shalat, maka wudhunya tidak batal, bagaimana pun posisinya. Jika tertidur di luar shalat, posisi duduknya

tidak duduk tegak, maka wudhunya batal. Jika posisi duduknya duduk tegak, maka wudhunya tidak batal. Pendapat-pendapat ini disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi.

Pendapat keempat, jika seseorang tertidur dalam posisi duduk tegak, atau tidak duduk tegak, dalam salah satu posisi shalat, apakah sedang shalat ataupun tidak sedang melaksanakan shalat, maka wudhunya tidak batal. Jika tidak dalam posisi dan kondisi demikian, maka wudhunya batal.

Pendapat kelima, jika seseorang tertidur dalam posisi duduk tegak, atau berdiri, maka wudhunya tidak batal. Jika tidak dalam posisi demikian, maka wudhunya batal. Kedua pendapat ini disebutkan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. Pendapat pertama disebutkan oleh Al Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish*. Yang benar adalah pendapat pertama dari lima pendapat ini. Sedangkan pendapat yang lain tidak benar. Imam Asy-Syirazi menyebutkan beberapa argumentasinya, dan *insya Allah* akan saya jelaskan dalam pembahasan masalah-masalah cabang.

Para ulama mazhab Syafi'i melakukan takwil terhadap nash Imam Al Buwaithi, bahwa maksud nash tersebut adalah seseorang yang tertidur tidak dalam posisi duduk tegak. Imam Al Haramain berkata, "Para imam mengatakan bahwa Al Buwaithi keliru." Apa yang dinyatakan Imam Al Haramain ini tidak benar, karena kecil kemungkinan Al Buwaithi keliru. Bahkan yang benar adalah melakukan takwil terhadap nash karena memang nash tersebut mengandung takwil.

Berikut ini nash yang disebutkan Al Buwaithi, "Barangsiapa yang tidur berbaring atau ruku atau sujud, maka hendaklah ia berwudhu. Jika ia tidur berdiri, kedua kakinya tidak menetap tegak pada posisi tegaknya, maka hendaklah ia berwudhu. Siapa yang duduk tidak menetap pada posisi duduknya, ia dalam keadaan tidur, maka hendaklah ia berwudhu. Siapa yang tidur, dalam keadaan duduk atau berdiri, ia bermimpi, maka ia wajib berwudhu. Siapa yang ragu apakah ia tidur dalam keadaan duduk atau berdiri, atau sebenarnya ia tidak tidur. Maka ia tidak wajib melakukan apa-apa hingga ia benar-benar yakin bahwa ia telah tertidur. Jika ia ingat bahwa ia telah bermimpi, namun ia ragu apakah ia telah tertidur atau tidak, maka ia wajib berwudhu. Karena mimpi hanya terjadi dalam tidur." Inilah nash asli kalimat Al Buwaithi yang saya nukil.

Ucapan Al Buwaithi, "Siapa yang tertidur dalam keadaan duduk, posisi duduknya berubah, maka ia wajib berwudhu." Ini adalah dalil bahwa siapa yang tertidur dalam posisi yang tetap dan tidak berubah, maka ia tidak wajib berwudhu. Kalimat selanjutnya ditakwilkan bahwa maksudnya adalah orang yang tidur tidak dalam posisi duduk tegak, *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Jika seseorang tertidur dalam shalatnya, ia dalam posisi duduk tegak diatas lantai, maka shalatnya tidak batal, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, kecuali riwayat Al Buwaithi. Tidak ada cabang masalah lain dari masalah ini. Jika seseorang tertidur dalam shalat, dalam posisi tidak duduk tegak, jika kami berpendapat berdasarkan *qaul qadim* yang *dha'if*, maka shalat dan wudhunya sah. Jika kami berpendapat menurut mazhab Syafi'i, maka shalat dan wudhunya batal. Al Qadhi Husein, Al Mutawalli dan lainnya berkata, "Jika seseorang melaksanakan shalat dalam posisi berbaring karena sakit, kemudian ia tertidur, apakah wudhunya batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat. Karena menurut *qaul qadim*, yang dapat mencegah batalnya wudhu adalah kemuliaan shalat, dan itu ada dalam kasus ini, *Wallahu a'lam*."

Kedua: Dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan bab ini dan sub-subnya menurut mazhab Syafi'i, bahwa tidur dalam posisi duduk tegak tidak membatalkan wudhu. Sedangkan posisi lain membatalkan wudhu.

1. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar*, juga para ulama mazhab Syafi'i –semoga Allah SWT merahmati mereka, bagi orang yang tertidur dalam posisi duduk tegak, dianjurkan agar berwudhu, karena ada kemungkinan keluarnya hadats dan untuk keluar dari perbedaan pendapat di kalangan ulama.
2. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm* dan para ulama mazhab Syafi'i, wudhu tidak batal disebabkan kantuk[6], tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, dalilnya berdasarkan hadits-hadits; hadits Ibnu Abbas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bangun –maksudnya melaksanakan shalat malam- maka saya berdiri di sebelah kirinya. Kemudian Rasulullah SAW menjadikan saya di sebelah kanannya, jika

[6] Kata السنة dengan huruf *sin* berbaris *kasrah* dan huruf *nun* berbaris *fathah*.

saya tertidur (tidur ringan), Rasulullah SAW menarik daun telingaku. Rasulullah SAW melaksanakan shalat sebelas rakaat." (HR.Muslim).

Imam Asy-Syafi'i dan para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Perbedaan antara tidur dengan kantuk. Tidur itu menguasai akal dan pengawasan mata menjadi hilang serta dampak lainnya. Sedangkan kantuk tidak menguasai akal, hanya sekedar kurang awas pada indera, akan tetapi tidak hilang sama sekali." Al Qadhi Husein dan Al Mutawalli berkata, "Batas tidur adalah hilangnya rasa di hati dan sendi-sendi tubuh merasa tenang."

Imam Al Haramain berkata, "Kantuk itu meliputi kepala sehingga kekuatan otak menjadi tenang. Kantuk menumpulkan semua indera dan saraf. Jika indera menjadi lemah, maka kehendak pun menjadi lemah. Diawali dengan uap yang naik keatas, kemudian meliputi bagian-bagian dari kekuatan otak, kemudian terlihat kelemahan pada indera, ini disebut dengan kantuk. Jika kekuatan penglihatan benar-benar lenyap, maka itu adalah permulaan tidur. Kemudian seluruh anggota tubuh terkuasai dan menjadi tenang, itulah tenggelam dalam tidur."

Imam Al Haramain berkata, "Wudhu tidak batal disebabkan tidur ringan. Jika tidur dapat dipastikan, maka kami tidak mensyaratkan batasannya. Sesungguhnya Imam Asy-Syafi'i menyatakan wudhu orang yang tidur berdiri itu batal, jika tidurnya pulas maka pastilah ia terjatuh." Ini adalah ucapan Imam Al Haramain.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Diantara tanda-tanda kantuk adalah masih mendengar ucapan orang yang berada di sebelahnya, meskipun tidak dapat memahami makna ucapannya. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Mimpi adalah salah satu dari tanda-tanda tidur. Imam Asy-Syafi'i menyebutkannya secara nash dalam kitab *Al Umm* dan dalam pendapat Al Buwaithi, sebagaimana yang telah disebutkan diatas. Para ulama mazhab Syafi'i sepakat tentang hal ini. Jika seseorang yakin tentang mimpi, akan tetapi ia ragu apakah ia tertidur atau tidak, maka wudhunya batal jika ia tidak tidur dalam posisi duduk tegak pada satu tempat. Jika terlintas di hatinya sesuatu, kemudian ia ragu apakah itu mimpi atau bisikan hati, maka wudhunya tidak batal, karena hukum asalnya adalah tetap dalam keadaan suci. Jika ia ragu apakah ia tertidur atau mengantuk? Kemudian ia

menemukan salah satu dari keduanya, maka wudhunya tidak batal. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm*, "Untuk lebih hati-hati, sebaiknya ia berwudhu."

3. Jika seseorang merasa yakin telah tertidur, kemudian ia ragu apakah ia tidur dalam posisi duduk tegak pada satu tempat atau tidak, maka ia tidak wajib berwudhu. Demikian disebutkan secara jelas oleh pengarang kitab *Al Bayan* dan lainnya. Ini adalah pendapat yang benar. Sedangkan pendapat Al Baghawi dalam masalah-masalah ragu tentang suci; jika seseorang merasa yakin telah bermimpi, akan tetapi ia tidak ingat kalau ia telah tertidur, maka ia wajib berwudhu, ia tidak digolongkan kepada orang yang tidur dalam keadaan duduk, karena kondisi itu berbeda dengan kebiasaan, itu adalah pendapat yang ditakwilkan atau *dha'if, Wallahu a'lam.*

4. Seseorang tertidur dalam posisi duduk, kemudian salah satu atau kedua pantatnya bergeser dari lantai, jika bergeser tersebut sebelum ia sadar, maka wudhunya batal, karena telah berlalu suatu saat ia dalam keadaan tidur dalam keadaan tidak menetap di lantai. Jika pantatnya bergeser setelah ia sadar, atau secara bersamaan, atau ia tidak tahu mana yang lebih dahulu, maka wudhunya tidak batal, karena hukum asalnya adalah suci. Tidak ada bedanya antara apakah ia meletakkan tangannya ke lantai atau tidak. Diriwayatkan dari Abu Hanifah *-rahimahullah-* bahwa jika ia meletakkan tangannya ke lantai, maka wudhunya batal, jika tidak meletakkan tangan ke lantai, maka wudhunya tidak batal. Dalil kami, yang diperhatikan adalah tempat terjadinya peristiwa, oleh sebab itu pendapat yang dipilih adalah sebagaimana yang telah disebutkan para ulama mazhab Syafi'i.

5. Seseorang tertidur di lantai dengan posisi duduk tegak dan tidak bergeser, ia bersandar ke dinding atau kepada sesuatu yang lain, maka wudhunya tidak batal, apakah bersandarnya itu kuat ataupun tidak; misalnya jikalau dinding itu roboh, maka ia akan ikut terjatuh. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini di kalangan ulama mazhab Syafi'i. Imam Al Haramain berkata, "Para pemberi komentar meriwayatkan dari guru saya bahwa ia berkata, jika orang yang bersandar itu bersandar dengan kuat; andai dinding itu roboh maka ia juga ikut terjatuh, wudhunya pun batal. Imam Al Haramain berkata, "Ini adalah kekeliruan dari para pemberi komentar.

Yang mereka sebutkan itu adalah menurut pendapat Abu Hanifah."

6. Tidur yang sebentar atau lama, menurut kami sama saja. Disebutkan Imam Asy-Syafi'i dan para ulama mazhab Syafi'i bahwa tidur sesaat dan tidur dua hari sama saja dalam semua masalah yang dibahas secara terperinci dan perbedaan pendapat di dalamnya.

7. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Tidak ada perbedaan antara tidurnya orang yang duduk dengan posisi tegak dan tidak bergeser tempat dengan orang yang duduk jongkok, atau duduk Iftirasy (duduk tasyahud awal), atau duduk Tawarruk (duduk tasyahud akhir), atau bentuk duduk lainnya, selama ia duduk menempel ke lantai atau lainnya, dalam posisi duduk tegak tidak bergeser. Apakah orang yang duduk tersebut duduk di atas lantai, naik perahu, naik unta dan kendaraan lainnya, maka wudhunya tidak batal, demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam kitab *Al Umm*, disepakati oleh seluruh ulama mazhab Syafi'i.

   Jika seorang *muhtabi* (orang yang duduk dengan menempelkan kedua pantatnya ke lantai, sementara kedua lututnya diangkat dan melingkarkan kedua lengan ke kedua lutut tersebut), jika orang yang duduk seperti ini tertidur, dalam masalah ini ada tiga pendapat, disebutkan oleh Al Mawardi dan Ar-Ruyani. *Pendapat pertama*, wudhunya tidak batal, sama seperti orang yang duduk dengan menyilangkan kaki. *Kedua*, wudhunya batal, ia sama seperti orang yang berbaring. *Ketiga*, jika tubuhnya kurus; pantatnya tidak menempel ke lantai, maka wudhunya batal. Jika tidak demikian, maka wudhunya tidak batal. Demikian dikatakan oleh Abu Al Fayyadh Al Bashri. Pendapat yang dipilih adalah pendapat yang pertama.

8. Jika seseorang tidur berbaring terlentang, kedua pantatnya menempel ke lantai, besar kemungkinan hadats tidak keluar dari dirinya, akan tetapi para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa wudhunya batal, karena ia tidak sama seperti orang yang duduk dengan pantat menempel ke lantai. Jika ia mengikatkan ujung kainnya ke bagian pahanya atau mengekangnya dengan sesuatu, maka menurut pendapat *Ash-Shahih* wudhunya tetap batal. Demikian menurut pendapat Imam Al Haramain dalam *An-Nihayah*. Imam Al Haramain berkata dalam kitab *Al Asalib*, tentang perbedaan pendapat dalam masalah ini, pendapat ini perlu diteliti, menurut pendapat yang kuat

wudhunya tidak batal.

Abu Al Hasan Al Kiya berkata dalam kitabnya berjudul *Al Khilafiyat*, "Dalam masalah ini terdapat kebimbangan pendapat diantara para ulama mazhab Syafi'i."

9. Tentang pendapat para ulama dalam masalah tidur. Sebelumnya telah disebutkan pendapat *Ash-Shahih* menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), bahwa orang yang tidur dalam posisi duduk tegak dengan tidak bergeser atau seperti itu, maka wudhunya tidak batal, sedangkan duduk dengan posisi lain membatalkan wudhu, apakah dalam shalat atau pun di luar shalat, apakah tidurnya lama atau sebentar. Diriwayatkan dari Abu Musa Al Asy'ari, Sa'id bin Al Musayyib, Abu Mijlaz dan Humaid Al A'raj, bahwa tidur tidak membatalkan wudhu, bagaimana pun posisinya, meskipun dalam posisi berbaring. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Golongan Syi'ah berpegang kepada pendapat ini."

Sedangkan Ishaq bin Rahawaih, Abu Ubaid Al Qasim bin Salam dan Al Muzani berkata, "Wudhu batal disebabkan tidur dalam posisi apa pun." Diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan sanadnya dari Al Hasan Al Bashri. Ibnu Al Mundzir berkata, "Saya berpegang kepada pendapat ini." Makna seperti ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Anas dan Abu Hurairah. Imam Malik dan Imam Ahmad berkata dalam salah satu riwayatnya, "Tidur yang lama membatalkan wudhu, dalam posisi apa pun. Sedangkan tidur yang sebentar tidak membatalkan wudhu. Diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Az-Zuhri, Rabi'ah dan Al Auza'i.

Abu Hanifah dan Daud berkata, "Jika seseorang tidur dengan posisi seperti salah satu posisi dalam shalat, seperti ruku, sujud, berdiri dan duduk, maka wudhunya tidak batal, apakah dalam shalat atau pun di luar shalat, apakah berbaring terlentang atau miring, maka wudhunya batal. Menurut pendapat kami, tidurnya orang yang sedang shalat memiliki hukum khusus tidak membatalkan wudhu, bagaimana pun posisinya, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Diceritakan oleh para ulama mazhab Syafi'i dari Ibnu Al Mubarak. Disebutkan oleh Al Mawardi dari sekelompok Tabi'in.

Argumentasi menolak Abu Musa dan mereka yang sepakat dengan pendapatnya adalah firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman,*

apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu...." (Qs. Al Maa`idah [5]:6). Allah SWT menyebutkan perkara-perkara yang membatalkan wudhu, akan tetapi Allah SWT tidak menyebutkan tidur. Dan hadits Abu Hurairah RA di atas, لاَ وُضُوْءَ إِلاَّ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ "*Tidak (harus) berwudhu, kecuali (disebabkan) adanya suara (buang angin) atau bau.*"

Mereka berkata, "Karena kita –kami dan Anda– telah sepakat bahwa tidur itu bukan hadats. Anda mewajibkan wudhu bagi orang yang tidur karena ada kemungkinan keluarnya angin (kentut). Hukum asalnya tidak ada angin yang keluar, oleh sebab itu tidak wajib wudhu jika ada keraguan."

Para ulama mazhab Syafi'i berargumentasi dengan hadits Imam Ali RA, إِنَّمَا الْعَيْنَانُ وِكَاءُ السَّهِ فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ "*Sesungguhnya kedua mata itu adalah pengikat dubur. Barangsiapa tidur, maka hendaklah ia berwudhu.*"

Status hadits ini adalah hadits *hasan*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Dalam masalah ini terdapat banyak hadits. Karena biasanya hanya orang yang tidur dengan posisi tidak duduk tegak dan bergeser saja yang mengeluarkan angin. Oleh sebab itu syariat Islam menetapkan kenyataan ini sebagai sebuah keyakinan. Sebagaimana syariat Islam menetapkan kesaksian dua orang saksi yang mengandung Zhann (prasangka) sebagai sebuah keyakinan dalam masalah tanggungan.

Adapun jawaban terhadap argumentasi mereka yang menggunakan ayat diatas, ada dua pendapat:

Pertama, sekelompok ahli tafsir berpendapat bahwa ayat ini tentang tidur, artinya, "Apabila kamu akan melaksanakan shalat –setelah bangun tidur-, maka basuhlah wajah kamu." Demikian disebutkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Umm* dari sebagian ulama pakar Al Qur`an. "Saya berpendapat seperti pendapat Imam Asy-Syafi'i."

Kedua, ayat ini menyebutkan sebagian perkara-perkara yang membatalkan wudhu. Sisanya dijelaskan oleh Sunnah. Oleh sebab itu ayat ini tidak menyebutkan tentang kencing, padahal kencing itu hadats menurut Ijma'. Adapun jawaban terhadap hadits Abu Hurairah, hadits ini tentang menolak keraguan, bukan penjelasan dan batasan tentang jenis-jenis hadats. Oleh

sebab itu dalam hadits ini tidak disebutkan tentang kencing, kotoran dan hilang akal, padahal semua ini adalah hadats- hadats menurut Ijma'. Perbandingannya adalah hadits Abdullah bin Zaid yang telah kami sebutkan diatas, dalam penjelasan pada awal bab, لاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا *"Janganlah ia beranjak dari shalatnya, hingga ia mendengar suara atau mencium bau."*

Adapun pendapat mereka yang mengatakan, keluarnya sesuatu itu adalah sesuatu yang diragukan. Jawaban terhadap pendapat ini, seperti yang telah kami nyatakan, syariat Islam menjadikan kenyataan ini sebagai sebuah keyakinan sebagaimana Syariat Islam menjadikan kesaksian dua orang saksi sebagai sebuah keyakinan, *Wallahu a'lam.*

Mereka yang berpendapat bahwa tidur membatalkan wudhu, bagaimana pun posisinya. Pendapat mereka berdasarkan kepada hadits Imam Ali dan Shafwan secara umum dan melakukan menganalogikannya dengan orang yang pingsan.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Anas,

كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُوْنَ ثُمَّ يُصَلُّوْنَ وَلاَ يَتَوَضَّأُوْنَ

"Para sahabat Rasulullah SAW tidur, kemudian mereka melaksanakan shalat sementara mereka tidak berwudhu."

Ini adalah hadits *shahih*, telah kami sebutkan dengan semua jalur periwayatannya pada awal pasal ini.

Diriwayatkan dari Anas RA, ia berkata, "Shalat Isya telah diiqamatkan. Ada seorang laki-laki yang berkata, 'Saya ada keperluan'. Maka Rasulullah SAW pergi memanggilnya hingga para sahabat atau sebagian mereka tertidur. Kemudian mereka melaksanakan shalat." Dalam riwayat lain disebutkan, "Hingga para sahabat tertidur, kemudian Rasulullah SAW datang, lalu beliau melaksanakan shalat bersama mereka." Kedua hadits ini disebutkan Imam Muslim dalam kitab Shahihnya. Diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, "Sesungguhnya pada suatu malam Rasulullah SAW sibuk hingga menunda pelaksanaan shalat Isya, hingga kami tertidur di masjid.

Kemudian kami terjaga, lalu Rasulullah SAW datang kepada kami."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, "Rasulullah SAW melaksanakan shalat Isya pada waktu sepertiga malam pertama hingga para sahabat tertidur. Mereka bangun, kemudian tidur kembali, kemudian mereka bangun lagi." Dua hadits ini disebutkan Imam Al Bukhari dalam kitab Shahihnya dengan lafazh seperti ini. Makna hadits ini, mereka melaksanakan shalat Isya dengan wudhu seperti itu. Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan hadits dengan sanad yang *shahih*, "Sesungguhnya Ibnu Umar tertidur ketika ia sedang duduk, kemudian ia melaksanakan shalat, ia tidak berwudhu." Makna hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan lainnya dari Ibnu Abbas, Zaid bin Tsabit, Abu Hurairah dan Abu Umamah RA. Ini adalah bukti-bukti jelas dari beberapa hadits *shahih* dan dari Atsar.

Sekelompok ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Amru bin Syu'aib tentang masalah ini dan hadits Hudzaifah, "Aku tertidur hingga kepalaku terkulai. Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, apakah aku wajib berwudhu?.' Rasulullah SAW menjawab, '*Tidak, hingga engkau meletakkan sisi tubuhmu (berbaring)*'."

Dua hadits ini adalah hadits *dha'if*. Al Baihaqi dan lainnya menjelaskan tentang *dha'if*nya hadits ini, oleh sebab itu tidak perlu dijelaskan lagi.

Adapun jawaban terhadap argumentasi yang menggunakan hadits diatas adalah bahwa hadits tersebut mengandung makna tidur pada posisi duduk tidak menetap. Oleh sebab itu harus mengkombinasikan diantara beberapa hadits-hadits *shahih*. Adapun analogi qiyas yang mereka lakukan menganalogikan tidur dengan pingsan, maka perbedaannya jelas, karena orang yang pingsan itu akalnya hilang, pada dasarnya ia tidak merasakan apa-apa. Sedangkan orang yang tertidur, jika ia diteriaki, maka ia akan terjaga.

Mereka yang berpendapat bahwa tidur lama itu membatalkan wudhu, sedangkan tidur sebentar saja tidak membatalkan wudhu. Mereka berargumentasi dengan hadits Anas, "Mereka tertidur hingga kepala mereka terkulai." Ini hanya berlaku pada tidur yang sebentar. Karena jika tidur itu lama dan lelap, maka tidak sadar jika hadats telah keluar, berbeda dengan tidur yang sebentar. Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits-

hadits diatas, di dalamnya tidak ada perbedaan antara tidur yang sebentar atau tidur lama.

Jawaban terhadap hadits Anas, telah kami jelaskan bahwa hadits tersebut adalah dalil bagi kami, di dalamnya tidak ada beda antara tidur yang sebentar atau tidur lama. Pernyataan mereka bahwa kepala yang terkulai itu hanya terjadi dalam tidur yang sebentar, pernyataan tersebut tidak dapat diterima. Adapun makna yang mereka sebutkan, maka kami tidak menerimanya. Karena sesungguhnya tidur itu ada yang menyebutnya sebagai hadats, sama seperti pingsan. Mereka tidak menyatakan demikian. Ada pula yang menyatakan bahwa tidur itu hanya sebagai indikasi keluarnya hadats. Jika demikian, indikasi keluarnya hadats tersebut terbukti jika orang yang tidur tersebut tidak duduk pada posisi duduk tegak dan tidak bergesar. Adapun orang yang duduk pada posisi duduk tegak dan tidak bergeser, maka besar kemungkinan ia merasakan jika hadats keluar dari dirinya, dengan demikian maka wudhu tidak batal hanya karena prasangka.

Mereka yang berpendapat bahwa tidur tidak membatalkan wudhu jika posisinya seperti posisi-posisi dalam shalat, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Khalid Ad-Dalani dari Qatadah dari Abu Aliyah dari Ibnu Abbas, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ "Wudhu hanya bagi orang yang tidur berbaring, karena sesungguhnya jika seseorang berbaring, maka sendi-sendinya menjadi tenang."

Juga dengan hadits Hudzaifah yang telah kami sebutkan diatas; ia tertidur dalam posisi duduk, kemudian ia berkata, "Wahai Rasulullah, apakah ini menyebabkan harus berwudhu?." Rasulullah SAW menjawab, لاَ، حَتَّى تَضَعَ جَنْبَكَ عَلَى الأَرْضِ "Tidak, hingga engkau letakkan sisi tubuhmu ke lantai (berbaring)."

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits-hadits diatas, seperti hadits Ali, Shafwan dan hadits lainnya tanpa memperhatikan perbedaan yang mereka nyatakan, yang tidak ada dasarnya, karena tidur yang tidak dengan posisi duduk tegak diatas lantai, sama dengan posisi berbaring. Kita –kami dan mereka- sepakat bahwa pada dasarnya tidur itu bukan hadats, tidur hanya sebagai indikasi keluarnya hadats, maka kami

menetapkan suatu aturan yang *shahih* menurut Sunnah dan itu merupakan suatu kenyataan. Sedangkan mereka menetapkan aturan yang tidak ada dasarnya dan tidak ada kandungan makna seperti itu. Karena sesungguhnya orang yang dalam posisi sujud dan ruku itu sama seperti orang yang berbaring, tidak ada bedanya dalam hal keluarnya hadats.

Adapun hadits Ad-Dalani, maka jawaban terhadap ini, ini adalah hadits *dha'if* berdasarkan kesepakatan ahli hadits. Diantara ulama terdahulu yang menyatakan secara jelas bahwa hadits ini adalah hadits *dha'if* adalah Imam Ahmad bin Hanbal, Al Bukhari dan Abu Daud. Abu Daud dan Ibrahim Al Harbi berkata, "Ini adalah hadits munkar."

Imam Al Haramain dalam kitab *Al Asalib* menukil Ijma' ahli hadits tentang *dha'if*nya hadits ini. Benar seperti pernyataan Imam Al Haramain. Dha'ifnya hadits ini sangat jelas. Para ulama mazhab Syafi'i memberikan beberapa jawaban, mereka telah mentakwilkan hadits ini dengan beberapa pentakwilan yang sebenarnya tidak perlu, terlebih lagi hadits ini adalah hadits *dha'if*. Oleh sebab itu sesuatu yang bukan dalil tidak perlu diberi jawaban. Adapun hadits Hudzaifah adalah hadits *dha'if*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Mereka yang menyatakan bahwa wudhu orang yang tidur tidak batal, bagaimana pun posisi tidurnya. Mereka berargumentasi dengan hadits tentang Allah SWT membanggakan orang yang sedang sujud. Karena tidur memang dibutuhkan. Tidak mungkin seseorang yang bersungguh-sungguh melepaskan diri dari tidur, melainkan sangat sulit, oleh sebab itu tidur itu dimaafkan, sebagaimana hal-hal lain dalam shalat yang dimaafkan karena suatu kebutuhan.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan dalil mereka yang menyatakan, "Tidur tidak membatalkan wudhu, jika tidur itu dengan posisi orang yang shalat."

Para ulama mazhab Syafi'i menjawab argumentasi mereka yang menggunakan hadits tentang Allah SWT membanggakan orang yang sedang sujud, bahwa para ahli hadits telah sepakat tentang *dha'if*nya hadits tersebut. Andai hadits tersebut adalah hadits *shahih*, pastilah orang yang sujud itu disebutkan dengan nama posisi yang sedang ia lakukan. Ia dipuji

karena kerja keras dalam ibadah.

Adapun makna yang mereka sebutkan, maka tidak dapat diterima, karena berbagai peristiwa itu tidak dapat menetapkan sesuatu, kecuali ada ketetapan dari Allah SWT dan rasul-Nya. Demikian juga tentang sesuatu yang dimaafkan. Terdapat beberapa hadits tentang masalah ini, kami telah mengumpulkamnya dan kami tidak menemukan ada yang *shahih*. Segala puji bagi Allah SWT, Dialah Yang Maha Mengetahui tentang kebenaran.

10. Diantara keistimewaan nabi kita adalah wudhunya tidak batal dengan tidur dalam posisi berbaring, berdasarkan hadits-hadits *shahih*. Diantaranya adalah hadits Ibnu Abbas RA dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim*,

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَامَ حَتَّى سُمِعَ غَطِيطُهُ، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، وَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ عَيْنِيْ تَنَامَانِ وَلاَ يَنَامُ قَلْبِيْ.

"Sesungguhnya Rasulullah SAW tidur hingga dengkurannya terdengar, kemudian ia melaksanakan shalat dan tidak berwudhu. Rasulullah SAW bersabda, '*Sesungguhnya kedua mataku tertidur, sementara hatiku tidak tidur*'."

Jika ada yang menyatakan, "Ini bertentangan dengan hadits *shahih*, "Sesungguhnya Rasulullah SAW tertidur di lembah hingga terlambat melaksanakan shalat Shubuh hingga terbit fajar. Jika hatinya tidak tidur, tidak mungkin ia meninggalkan shalat Shubuh (pada waktunya)." Jawaban terhadap masalah ini ada dua pendapat:

Pertama, jawaban yang masyhur di dalam kitab-kitab ahli hadits dan ahli Fiqh bahwa tidak ada kontradiktif antara kedua hadits ini. Karena hati Rasulullah SAW itu selalu terjaga dan merasakan berbagai peristiwa yang terjadi yang berkaitan dengan tubuhnya dan ia rasakan dengan hatinya. Sedangkan terbitnya fajar dan matahari tidak seperti itu, bukan sesuatu yang dapat dirasakan oleh hati, hanya dapat dilihat oleh mata, sedangkan mata Rasulullah SAW saat itu dalam keadaan tidur.

Kedua, disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid dalam *Ta'liq* dalam bab masalah ini, ia riwayatkan dari para ulama mazhab Syafi'i, ia berkata,

"Rasulullah SAW itu memiliki dua tidur; (1). Hati dan matanya tidur. (2). Yang tidur hanya matanya saja, sedangkan hatinya tidak tidur. Tidurnya Rasulullah SAW di lembah tersebut adalah tidur jenis pertama.

5. Asy-Syirazi berkata, "Adapun hilangnya akal tanpa tidur, misalnya seseorang itu gila atau pingsan atau mabuk atau sakit sehingga akalnya hilang, maka wudhunya batal. Karena jika wudhunya batal karena tidur, maka wudhu lebih batal disebabkan perkara-perkara ini. Dalam masalah ini tidak ada perbedaan apakah orang tersebut dalam posisi duduk atau posisi lain. Berbeda dengan tidur, karena jika orang yang tidur itu diajak berbicara, maka ia akan membalas pembicaraan, jika dibangunkan maka ia akan terjaga, jika sesuatu keluar darinya dan ia tidur dalam posisi duduk, pastilah ia merasakannya. Berbeda dengan orang yang gila dan mabuk. Imam Asy-Syafi'i –*rahimahullah*– berkata, 'Ada pendapat yang mengatakan, setiap orang yang gila itu pasti mengeluarkan sperma, kecuali sedikit orang. Oleh sebab itu sebaiknya ia mandi, untuk lebih hati-hati'."

Penjelasan:

Kaum muslimin telah sepakat bahwa wudhu batal disebabkan gila dan pingsan. Ijma' tentang hal ini diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dan lainnya. Para ulama mazhab Syafi'i dan lainnya berdalil dengan hadits Aisyah RA, "Bahwa Rasulullah SAW pingsan, kemudian beliau sadar, lalu beliau mandi, kemudian beliau melaksanakan shalat. Kemudian beliau kembali pingsan, kemudian sadar kembali, kemudian beliau mandi." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa orang yang hilang akal disebabkan gila atau pingsan atau sakit atau mabuk karena khamer atau anggur atau lainnya, atau karena minum obat disebabkan suatu keperluan atau lainnya sehingga akalnya hilang, maka wudhunya batal. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, kecuali satu pendapat di kalangan ulama Khurasan bahwa mabuk tidak membatalkan wudhu jika ia seperti orang yang sadar dalam hal ucapan dan perbuatannya. Disebutkan oleh Al Faurani dan Al Ghazali dalam *Al*

Basith, Al Mutawalli dalam *Al 'Uddah*, Ar-Ruyani dan lainnya. Pendapat ini jelas keliru. Karena batalnya wudhu terkait erat dengan hilangnya akal. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara pelaku maksiat dan orang yang taat.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Mabuk yang membatalkan wudhu adalah mabuk yang menghilangkan perasaan, tanpa diawali mabuk sebelumnya. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Dalam masalah ini tidak ada perbedaan antara orang yang duduk menetap atau pun tidak, antara yang tidur sebentar atau pun tidur lama. Adapun الدوار dengan huruf *dal* berbaris *dhammah* dan huruf *wau* tanpa Tasydid, maknanya pusing kepala, tidak membatalkan wudhu jika tetap mampu membedakan. Demikian disebutkan oleh Imam Al Haramain, masalah ini telah jelas.

Al Qadhi Husein dan Al Mutawalli berkata, "Batas gila adalah hilangnya rasa dari dalam hati, namun tetap bisa bergerak dan anggota tubuh tetap memiliki kekuatan. Sedangkan pingsan adalah hilangnya rasa dan seluruh anggota tubuh menjadi lemah, *Wallahu a'lam.*"

Adapun kalimat Imam Asy-Syirazi yang mengatakan, "Imam Asy-Syafi'i berkata, 'Setiap orang yang gila pasti mengeluarkan sperma, kecuali sedikit orang'. Ini adalah pendapat yang masyhur diriwayatkan dari Imam Asy-Syafi'i. Disebutkannya dalam kitab *Al Umm*, juga disebutkan dalam kitab milik Harmalah. Adapun lafazhnya, Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm* –pada akhir Bab: Yang Mewajibkan Mandi. Tulisnya, ada yang mengatakan, setiap manusia yang gila pasti mengeluarkan sperma. Jika demikian, maka orang gila itu mandi karena telah keluar sperma. Jika hal itu diragukan terjadi, maka saya menganggap baik jika orang yang gila itu mandi, sebagai langkah hati-hati. Saya tidak mewajibkannya mandi hingga benar-benar yakin bahwa orang gila tersebut telah keluar sperma. Ini adalah nash aslinya, saya nukil dari kitab *Al Umm*. Demikian juga yang dinukil oleh para ulama mazhab Syafi'i dari kitab *Al Umm*."

Diriwayatkan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mawardi dan sekelompok ulama, dalam pembahasan tentang orang yang pingsan. Yang disebutkan dalam kitab *Al Umm* hanyalah tentang orang gila, sebagaimana yang telah saya nukilkan diatas. Para ulama mazhab Syafi'i berbeda pendapat dalam masalah ini. Imam Asy-Syirazi dan sekelompok ulama menyatakan bahwa mandinya orang yang gila setelah ia sadar adalah Sunnah,

bukan wajib. Kecuali jika benar-benar yakin bahwa ia telah keluar sperma.

Syaikh Abu Hamid, Ibnu Ash-Shabbagh dan sekelompok ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika besar kemungkinan bahwa orang gila itu telah keluar sperma, maka ia wajib mandi ketika telah sadar, meskipun tidak dapat dipastikan bahwa ia telah keluar sperma. Sama seperti kami mewajibkan wudhu bagi orang yang tidur berbaring, karena besar kemungkinan keluar hadats dari dirinya. Jika besar kemungkinan orang gila tersebut tidak keluar sperma, maka ia tidak wajib mandi disebabkan keraguan. Pengarang kitab *Al Bahr* meriwayatkan penjelasan ini secara rinci dari para ulama mazhab Syafi'i.

Pengarang kitab *Al Hawi* meriwayatkan dari para ulama mazhab Syafi'i bahwa jika pingsan itu tidak terlepas dari keluar sperma, maka wajib mandi. Jika terlepas dari keluar sperma, maka tidak wajib mandi. Pendapat *Ash-Shahih* adalah pendapat Imam Asy-Syirazi dan para imam yang sependapat dengannya, bahwa hanya dianjurkan untuk mandi, tidak wajib hingga benar-benar yakin bahwa sperma telah keluar. Kaedah-kaedah menyatakan bahwa thaharah tidak batal kecuali benar-benar yakin bahwa hadats telah terjadi. Kecuali dalam masalah tidur, berdasarkan nash-nash yang ada. Sedangkan perkara-perkara yang lain sesuai dengan ketentuan ini.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Orang yang pingsan dianjurkan untuk mandi ketika telah sadar, berdasarkan hadits Rasulullah SAW."

Ibnu Al Mundzir, Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya berkata, "Para ulama telah menetapkan Ijma' bahwa orang yang pingsan tidak wajib mandi." Imam Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat *dha'if* bahwa orang yang gila wajib mandi secara mutlak. Pendapat yang lebih *dha'if* daripada itu adalah pendapat yang menyatakan bahwa orang yang pingsan juga wajib mandi. Disebutkan dalam Bab Mandi, *Wallahu a'lam*.

6. Asy-Syirazi berkata, "Adapun menyentuh perempuan, maka sesungguhnya itu membatalkan wudhu. Yaitu seorang laki-laki menyentuh kulit perempuan atau perempuan menyentuh kulit laki-laki tanpa ada penghalang diantara keduanya, maka wudhu orang yang menyentuh menjadi batal, berdasarkan firman Allah SWT, أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ***"Atau menyentuh perempuan, lalu***

kamu tidak memperoleh air maka bertayammumlah." (Qs. Al Maa`idah [5]:6).

Tentang orang yang disentuh, ada dua pendapat; pertama, wudhunya batal, karena sentuhan antara laki-laki dan perempuan membatalkan wudhu orang yang menyentuh, maka wudhu orang yang disentuh juga menjadi batal, sama seperti jima'. Disebutkan dalam kitab milik Harmalah bahwa wudhu orang yang disentuh tidak batal, karena Aisyah RA berkata,

افْتَقَدْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْفِرَاشِ، فَقُمْتُ أَطْلُبُهُ، فَوَقَعَتْ يَدِيْ عَلَى أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ. قَالَ: أَتَاكِ شَيْطَانُكِ

"Aku kehilangan Rasulullah SAW di tempat tidur, maka aku mencarinya, tanganku menyentuh bagian dalam dua telapak kakinya. Ketika beliau telah selesai melaksanakan shalat, beliau berkata, '*Syetanmu telah datang kepadamu*'."

Andai wudhu Rasulullah SAW batal, maka pastilah Rasulullah SAW menghentikan shalatnya. Karena sentuhan itu hanya membatalkan wudhu orang yang menyentuh, tidak membatalkan wudhu orang yang disentuh, sama seperti orang yang menyentuh penis orang lain. Jika seorang laki-laki menyentuh rambut perempuan, atau kukunya, maka wudhu laki-laki tersebut tidak batal, karena ia tidak merasakan kenikmatan (birahi) dalam sentuhan tersebut. Ia hanya merasakan kenikmatan ketika memandangnya. Jika seorang laki-laki menyentuh perempuan mahramnya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, wudhunya batal berdasarkan ayat Al Qur`an diatas. *Kedua*, wudhunya tidak batal, karena perempuan mahram itu bukan tempat syahwatnya, maka sama seperti laki-laki menyentuh laki-laki atau perempuan menyentuh perempuan. Jika seorang laki-laki menyentuh perempuan yang masih kecil atau yang sudah tua yang tidak membangkitkan nafsu birahi, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, wudhunya batal berdasarkan ayat diatas secara umum. *Kedua*, wudhunya tidak batal, karena sentuhannya tidak membangkitkan nafsu,

maka sama seperti menyentuh rambut.

Penjelasan:

Dalam hal ini terdapat beberapa masalah. Pertama, hadits Aisyah diatas adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Shahih*-nya, pada kitab Shalat, diriwayatkan dari dua jalur periwayatan tidak dengan lafazh ini.

Jalur riwayat pertama,

افْتَقَدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ ذَهَبَ إِلَى بَعْضِ نِسَائِهِ فَتَحَسَّسْتُ ثُمَّ رَجَعْتُ فَإِذَا هُوَ رَاكِعٌ أَوْ سَاجِدٌ، يَقُولُ: سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ.

"Aku kehilangan Rasulullah SAW suatu malam, aku menyangka bahwa ia telah pergi ke rumah sebagian istri-istrinya, maka aku memata-matainya, kemudian aku kembali ternyata aku dapati beliau sedang ruku atau sujud. Ia mengucapkan, '*Maha Suci Engkau dan dengan segala pujian bagi-Mu. Tidak ada tuhan selain Engkau*'."

Jalur riwayat kedua,

فَقَدْتُ رَسُولَ اللهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– لَيْلَةً مِنَ الْفِرَاشِ فَالْتَمَسْتُهُ فَوَقَعَتْ يَدِى عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِى الْمَسْجِدِ، وَهُمَا مَنْصُوبَتَانِ، وَهُوَ يَقُولُ : اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لاَ أُحْصِى ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ

"Aku kehilangan Rasulullah SAW dari tempat tidur pada suatu malam. Maka aku mencarinya, tanganku menyentuh kedua telapak kakinya, beliau berada di masjid, kedua telapak kakinya tegak. Rasulullah SAW mengucapkan, '*Ya Allah, aku berlindung dengan keridhaan-Mu dari murka-Mu dan dengan ampunan-Mu dari siksa-Mu. Aku berlindung kepada-Mu dari (murka)-Mu. Aku tidak mampu menghitung pujian terhadap-Mu sebagaimana Engkau memuji diri-Mu*'."

Dalam riwayat lain yang diriwayatkan oleh Imam Al Baihaqi dengan

sanad yang *shahih*,

فَالْتَمَسْتُ بِيَدِيْ فَوَقَعَتْ يَدِى عَلَى قَدَمَيْهِ وَهُــوَ فِـى الْمَـسْجِدِ، وَهُمَـا مَنْصُوبَتَانِ وَهُوَ سَاجِدٌ يَقُولُ : اللَّهُمَّ أَعُوذُ...

"Aku mencari dengan kedua tanganku. Tanganku menyentuh kedua kakinya, ia berada di dalam masjid. Kedua kakinya tertancap (tegak) ketika ia sedang sujud, ia mengucapkan, '*Ya Allah, aku berlindung...*'."

Dari beberapa riwayat ini dapat disimpulkan bahwa riwayat yang disebutkan dalam kitab ini maknanya *shahih*, akan tetapi kalimat, "Setanmu telah datang kepadamu", tidak disebutkan dalam riwayat- riwayat yang masyhur. Disebutkan oleh Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kabir*, dalam bab merapatkan kedua tumit ketika sujud, satu bab dari beberapa bab dalam sifat shalat, dengan sanad yang *shahih*. Dalam sanadnya terdapat seorang perawi yang sifat 'adalah-nya diperselisihkan, akan tetapi Imam Al Bukhari meriwayatkan hadits darinya. Lafazh seperti ini disebutkan Imam Muslim di akhir kitab Shahihnya, Rasulullah SAW berkata kepada Aisyah, أَ قَدْ جَاءَكَ شَيْطَانُكَ "*Apakah syetanmu telah datang kepadamu?!*", *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Tentang bahasa, lafazh dan batasan hukum. Firman Allah SWT, "*Atau kamu menyentuh perempuan.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6). Dalam *qira'at Sab'ah* dibaca: لَمَسْتُمْ dan: لاَمَسْتُمْ. Kata اَلنِّسَاءُ adalah bentuk jamak yang tidak ada bentuk tunggalnya, sama seperti kata اَلرَّهْطُ, اَلنَّفَرُ dan اَلْقَوْمُ. Demikian juga dengan kata اَلنِّسْوَةُ dengan huruf *nun* berbaris *kasrah*, ada juga yang membacanya dengan baris *dhammah*.

Kata يَلْمِسُ dibaca dengan huruf *mim* berbaris *dhammah* dan *kasrah*, dua bentuk. Kalimat لاَ حَائِلَ بَيْنَهُمَا (tidak ada alas/penghalang diantara keduanya), ini adalah penekanan dan penjelasan. Jika kalimat ini dibuang, sebenarnya kalimatnya telah sempurna. Karena sentuhan pada kulit hanya terjadi jika tidak ada alas/penghalang. Kalimat لأَنَّهُ لَمْسٌ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ (karena itu adalah sentuhan antara laki-laki dan perempuan). Dalam kalimat ini terdapat batasan hukum, tidak termasuk di dalamnya hukum seseorang yang memasukkan

tangannya ke hewan. Hukum tentang batalnya wudhu orang yang menyentuh, sedangkan orang yang disentuh tidak batal wudhunya. Juga batasan hukum, tidak termasuk di dalamnya tentang seorang laki-laki yang menyentuh penis orang lain, yang batal adalah wudhu orang yang menyentuh, sedangkan orang yang disentuh, maka wudhunya tidak batal. Demikian menurut mazhab Syafi'i, Imam Asy-Syirazi dan para ulama Irak.

Kalimat يَنقضُ طهرُ اللاَّمسِ (kesucian [wudhu] orang yang menyentuh itu batal), dalam kalimat ini terdapat batasan hukum terhadap laki-laki yang menyentuh perempuan yang masih kecil, rambut dan kuku. Kata افْتَقَدْتُ (aku kehilangan), dalam riwayat kedua yang disebutkan Imam Muslim disebutkan : فَقَدْتُ, dua kata ini dua bentuk kata yang sama-sama fasih.

Pakar bahasa Arab berkata, "فَقَدْتُ الشَّيْءَ أَفْقِدُهُ فَقْدًا وَفُقْدَانًا, dibaca dengan huruf *qaf* berbaris *kasrah* dan *dhammah*[7]. Demikian juga dengan kata: افْتَقَدْتُهُ أَفْتَقِدُهُ افْتِقَادًا. Kalimat: أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ (bagian dalam telapak kaki), adalah penjelasan. Dalam riwayat Muslim disebutkan: بَطْنُ قَدَمَيْهِ (perut kaki/telapak kaki)."

Para pakar bahasa Arab berkata, "Makna kata أَخْمَصِ adalah bagian dalam telapak kaki yang tidak menyentuh tanah/lantai. Makna kata الشَّيْطَانُ adalah semua jin yang menentang. Huruf *nun* yang terdapat pada kata الشَّيْطَانُ adalah huruf asli. Ada juga pendapat yang mengatakan sebagai huruf tambahan. Menurut pendapat pertama, berasal dari kata شَطَنَ, artinya menjauh. Menurut pendapat kedua, berasal dari kata شَاطَ, artinya terbakar dan binasa. Kalimat لأَنَّهُ لَمْسٌ يَنْقُضُ الْوُضُوْءَ (karena itu adalah sentuhan yang membatalkan wudhu), untuk memberikan batasan terhadap sentuhan pada rambut yang tidak membatalkan wudhu. Jika dinyatakan: لَمْسٌ يُوْجِبُ الْوُضُوْءُ عَلَى اللاَّمِسِ (sentuhan yang mewajibkan wudhu bagi orang yang menyentuh), tentunya lebih baik, karena kalimatnya lebih umum, untuk membedakan antara sentuhan pada rambut dan jima'. Dengan demikian maka batasan hukumnya umum dan dapat dijadikan kaedah qiyas (analogi). Demikianlah kebiasaan Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi),

---

[7] Huruf *qaf* berbaris *kasrah* dan *dhammah* dalam bentuk *Mudhari'*. Sedangkan dalam bentuk *Mashdar* adalah kata فُقْدَانًا, mungkin maksudnya dengan huruf *fa'* berbaris *kasrah* dan *dhammah*. Dengan demikian maka tidak ada kerancuan dalam kalimat ini, *wallahu a'lam*.

beliau menyebutkan pada qiyas pendapat kedua sebagai pengikat, dengannya dikeluarkan qiyas pendapat pertama, akan tetapi disini Imam Asy-Syirazi tidak melakukan itu. Tidak bisa dikatakan bahwa kalimat: يَنْقُضُ الْوُضُوْءَ (membatalkan wudhu) tersebut sebagai batasan terhadap jima' (senggama). Karena jima' itu membatalkan wudhu, dan mewajibkan mandi. Dalam masalah ini terdapat pendapat yang *dha'if*, yang *insya Allah* akan kami sebutkan selanjutnya dalam bab sifat mandi.

Kalimat: كَمَا لَوْ مَسَّ ذَكَرَ غَيْرِهِ (sebagaimana jika ia menyentuh penis orang lain), maksudnya wudhu orang yang menyentuh menjadi batal, sedangkan wudhu orang yang disentuh tidak batal. Dalam masalah ini hanya ada satu pendapat. Demikian menurut pendapat Imam Asy-Syirazi dan ulama Irak. Dalam masalah ini terdapat pendapat dengan pendapat para ulama Khurasan, *insya Allah* akan kami sebutkan dalam pembahasan tentang itu.

Kedua: Jika kulit laki-laki dan perempuan yang bukan mahram dan dapat membangkitkan birahi, jika kedua kulit mereka bertemu, maka wudhu orang yang menyentuh menjadi batal, apakah yang menyentuh itu laki-laki atau perempuan, apakah sentuhan itu dengan birahi atau tidak, apakah setelah sentuhan itu ada kenikmatan atau pun tidak, apakah sentuhan itu karena sengaja atau karena lupa dan kebetulan, apakah sentuhan tersebut berlangsung lama atau sekedar pertemuan dua kulit, apakah sentuhan tersebut dengan anggota wudhu atau dengan anggota tubuh lainnya, apakah anggota tubuh yang disentuh itu sehat atau lumpuh, apakah anggota tubuh tambahan atau anggota tubuh asli, semua itu membatalkan wudhu menurut kami. Dalam semua masalah ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan Salaf, *insya Allah* akan kami sebutkan dalam pembahasan cabang mazhab ulama.

Menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i) terdapat beberapa pendapat *dha'if* dalam beberapa masalah ini, diantaranya adalah pendapat yang disebutkan oleh Al Qadhi Husein dan lainnya, bahwa perempuan itu selamanya pada posisi disentuh, bukan yang menyentuh, meskipun perempuan yang melakukan sentuhan. Dalam masalah ini ada dua pendapat tentang orang yang disentuh.

Satu pendapat lagi disebutkan oleh Imam Ar-Rafi'i dan lainnya bahwa sentuhan pada anggota tubuh yang lumpuh atau anggota tubuh tambahan tidak membatalkan wudhu. Satu pendapat disebutkan oleh Imam Ar-Rafi'i dari Al

Hannathi bahwa Ibnu Suraij memperhatikan unsur birahi dalam hal membatalkan wudhu. Al Hannathi berkata, "Pendapat ini disebutkan dari nash Imam Asy-Syafi'i." Satu pendapat disebutkan Al Faurani, Imam Al Haramain dan lainnya, bahwa sentuhan itu membatalkan wudhu jika disengaja. Pendapat-pendapat ini adalah pendapat-pendapat yang lemah. Sedangkan pendapat yang *shahih* dan diketahui umum dalam mazhab Syafi'i adalah pendapat yang telah disebutkan diatas.

Ketiga: Apakah wudhu orang yang disentuh itu batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur. Imam Asy-Syirazi menyebutkan dalil kedua kelompok ini. Al Mawardi, Al Qadhi Husein, Al Mutawalli dan lainnya menyebutkan bahwa dua pendapat tersebut berdasarkan dua qira'at. Mereka yang membaca ayat ini dengan bacaan: لَمَسْتُمْ, maka wudhu orang yang disentuh tidak batal, karena ia tidak menyentuh. Sedangkan mereka yang membaca ayat: لاَمَسْتُمْ maka wudhu orang yang disentuh tetap batal, karena sentuhan tersebut dilakukan oleh dua orang. Dasar yang mereka sebutkan ini tidak jelas.

Terdapat perbedaan pendapat tentang manakah pendapat yang paling *shahih* diantara dua pendapat ini. Ar-Ruyani dan Asy-Syasyi menyatakan pendapat *Ash-Shahih* adalah pendapat yang menyatakan wudhu orang yang disentuh tidak batal. Sedangkan mayoritas ulama menyatakan pendapat *Ash-Shahih* adalah pendapat yang menyatakan wudhu orang yang disentuh itu batal. Diantara ulama yang menyatakannya sebagai pendapat *Ash-Shahih* adalah Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dalam *At-Tajrid*, pengarang kitab *Al Hawi*, Al Jurjani dalam *At-Tahrir*, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dalam dua kitabnya dan ulama lainnya. Yang menyatakannya secara pasti adalah Abu Abdillah Az-Zubairi dalam kitab *Al Kafi*, Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Syaikh Nashr Al Maqdisi dalam *Al Kafi* dan para pengarang kitab ringkasan lainnya. Demikian disebutkan secara nash dalam sebagian besar kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Harmalah meriwayatkan bahwa wudhu orang yang disentuh tidak batal. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash dalam *Mukhtashar Al Muzani*, *Al Umm*, *Al Buwaithi*, *Al Imla'*, *Qaul Al Qadim* dan seluruh kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i, bahwa wudhu orang yang disentuh itu batal. Demikian disebutkan oleh Al Mahamili dan lainnya. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab karya Harmalah, "Wudhu orang yang disentuh tidak batal."

Imam Asy-Syafi'i berkata dalam seluruh kitab-kitabnya, "Wudhu orang yang disentuh itu batal." Sebagian mereka berkata, "Mayoritas kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i menyatakan batal." Demikian disebutkan oleh Al Bandaniji.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya meriwayatkan bahwa Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash dalam kitab karya Harmalah, ada dua pendapat; batal dan tidak batal. Mereka menjawab tentang hadits Aisyah, bahwa ada kemungkinan sentuhan tersebut diatas alas dan qiyas (analogi) terhadap orang yang disentuh, bahwa yang diperhatikan dalam kasus menyentuh penis adalah menyentuh dengan telapak tangan, dan itu tidak terjadi pada orang yang disentuh. Sedangkan yang diperhatikan dalam kasus ini adalah pertemuan antara dua kulit, kulit laki-laki dan kulit perempuan.

Jika kulit laki-laki dan kulit perempuan bertemu dengan satu gerakan dari mereka berdua, maka keduanya adalah yang melakukan sentuhan, tidak ada yang berada dalam posisi disentuh. Demikian disebutkan oleh Ad-Darimi, pendapat ini jelas.

Keempat: Jika seseorang (laki-laki atau perempuan) menyentuh rambut atau gigi atau kuku, atau kulitnya menyentuh gigi atau rambut atau kuku, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; pertama, wudhunya tidak batal, demikian menurut mazhab Syafi'i, disebutkan secara nash dalam kitab *Al Umm*, demikian juga menurut jumhur ulama. Kedua, dalam masalah ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh Al Mawardi dan para ulama dari Khurasan. Pendapat pertama, wudhunya batal, karena rambut sama hukumnya dengan badan dalam hal halal disebabkan nikah dan haram disebabkan talak/cerai. Talak menjadi jatuh jika dijatuhkan ke rambut, hamba sahaya perempuan menjadi bebas merdeka dengan membebaskan rambutnya, rambut wajib dibasuh dalam mandi junub dan mandi jenazah dan hukum-hukum lainnya.

Mereka berdalil dengan nash Imam Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Mukhtashar*, "Makna sentuhan adalah seseorang menyentuh tubuh perempuan." Sedangkan rambut adalah bagian dari tubuh, maka wudhu menjadi batal dengan menyentuhnya. Menurut pendapat *Ash-Shahih*, wudhu tidak batal, sebagaimana yang disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam kitab *Al Umm*, demikian juga menurut jumhur ulama, karena biasanya tujuannya bukan untuk birahi. Kenikmatan birahi dan nafsu yang memuncak hanya terjadi ketika

kulit laki-laki dan perempuan bertemu untuk merasa. Nash Imam Asy-Syafi'i yang terdapat dalam kitab *Al Mukhtashar*, maksudnya dijelaskan dalam kitab *Al Umm* dan lainnya. Dengan demikian, Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm* dan para ulama mazhab Syafi'i yang lain juga berkata, "Laki-laki yang menyentuh rambut, gigi dan kuku perempuan, dianjurkan agar wudhu."

Kelima: Jika seorang laki-laki menyentuh wanita yang mahram dengannya, apakah wudhunya batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat masyhur, disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi berserta dalil-dalilnya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili berkata dalam kedua kitabnya, pengarang kitab *Asy-Syamil* dan pengarang kitab *Al Bahr*, dan ulama lainnya berkata, "Imam Asy-Syafi'i menyebutkannya secara nash dalam kitab karya Harmalah." Al Mahamili berkata dalam *Al Majmu'*, "Imam Asy-Syafi'i menyebutkan masalah ini hanya dalam kitab milik Harmalah." Syaikh Abu Hamid berkata dalam *At-Ta'liq*, "Zahir ucapan Imam Asy-Syafi'i dalam semua kitab-kitabnya bahwa wudhu orang yang mahram tersebut tidak batal. Hanya saja para ulama mazhab Syafi'i menyebutkan bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat, saya tidak tahu apakah itu disebutkan secara nash."

Pengarang kitab *Al Hawi* berkata, "Dalam masalah ini ada dua pendapat. Pendapat *Al Ashahh* dan pendapat yang dikeluarkan dalam *qaul jadid* dan *qadim*, "Wudhunya tidak batal." Dengan demikian maka menurut pendapat masyhur dari Imam Asy-Syafi'i bahwa wudhunya tidak batal.

Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa itulah pendapat yang *shahih*. Hanya saja pengarang kitab *Al Ibanah* menyatakan pendapat yang *shahih* adalah wudhunya batal, pendapat ini lemah. Dua pendapat ini berlaku pada mahram seperti seorang laki-laki yang menyentuh ibunya, anak perempuan, saudari perempuan, anak perempuan dari saudara laki-laki dan saudari perempuan (keponakan), bibi dari pihak bapak atau pun ibu. Adapun mahram disebabkan susuan atau hubungan perkawinan seperti ibu mertua, ipar perempuan, bapak mertua, ipar laki-laki dan kakek, dalam masalah ini ada dua pendapat menurut mazhab Syafi'i, menurut pendapat *Ash-Shahih* wudhu tidak batal. Demikian menurut Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan ulama lainnya. Pendapat kedua, disebutkan oleh Ar-Ruyani, wudhunya batal, pendapat ini lemah.

Disebutkan dua pendapat dalam kitab *Al Bayan*, tentang seorang

perempuan yang halal bagi seorang laki-laki, kemudian menjadi haram baginya karena hubungan perkawinan, seperti ibu mertua dan ipar, maka menurut pendapat *Ash-Shahih* wudhu tidak batal. Adapun mahram untuk selamanya disebabkan Li'an, atau Wath' Syubhah (hubungan intim karena keliru), atau haram menggabungkan antara mereka, seperti saudari istri (ipar) dan anak tiri perempuan, sebelum melakukan hubungan intim dengan ibunya, dan perempuan yang haram karena makna yang ada pada dirinya seperti perempuan yang murtad, perempuan majusi, perempuan yang sedang dalam 'Iddah, jika mereka disentuh maka wudhu menjadi batal, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

1. Jika kami katakan, "Wudhu tidak batal disebabkan menyentuh mahram." Maka menyentuh mereka dengan syahwat juga tidak membatalkan wudhu, demikian disebutkan oleh Al Qadhi Husein dan Al Baghawi, mereka berkata, "Karena mahram itu seperti laki-laki, maka sama halnya seperti laki-laki yang menyentuh laki-laki dengan syahwat, maka wudhunya tidak batal."
2. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika seorang laki-laki menyentuh anak perempuan yang masih kecil atau perempuan yang sudah tua renta tidak menggairahkan, dan mereka itu adalah mahramnya. Kami katakan, "Anak perempuan yang masih kecil dan perempuan tua renta yang bukan mahram membatalkan wudhu. Dalam masalah ini ada dua pendapat.
3. Seorang laki-laki menyentuh seorang perempuan, ia ragu apakah perempuan itu mahramnya atau bukan. Maka sama seperti dua pendapat tentang mahram. Karena hukum asalnya adalah tetap suci. Demikian disebutkan oleh Ad-Darimi.

Keenam: Seorang laki-laki menyentuh perempuan yang masih kecil yang tidak menggairahkan atau perempuan tua yang tidak menggairahkan. Dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur, disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi beserta dalilnya dari para ulama mazhab Syafi'i yang menyebutkan dalam masalah ini ada dua pendapat. Yang benar adalah dua bentuk, mereka yang berpendapat ada dua pendapat maksudnya dua permasalahan.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ar-Ruyani dan sekelompok ulama mazhab Syafi'i berkata, "Tidak ada nash dari Imam Asy-Syafi'i dalam masalah ini. Akan tetapi para ulama mazhab Syafi'i menyebutkan dua bentuk masalah berdasarkan dua pendapat tentang mahram. Mereka sepakat bahwa menurut pendapat *Ash-*

Shahih bahwa anak perempuan yang masih kecil itu tidak membatalkan wudhu. Sedangkan perempuan tua, jumhur ulama menyatakan membatalkan wudhu. Demikian juga menurut sekelompok ulama, karena dapat membangkitkan nafsu.

Al Jurjani mengeluarkan pendapat *dha'if*, menurutnya perempuan tua tidak membatalkan wudhu, demikian juga menurut Al Mahamili dalam *Al Muqni'*. Sedangkan menurut pendapat *Ash-Shahih*, perempuan tua membatalkan wudhu. Perbedaan pendapat hanya pada anak kecil yang tidak membangkitkan birahi, sebagaimana yang telah kami sebutkan diatas. Adapun perempuan yang telah mencapai batas baligh, menggairahkan bagi laki-laki, maka membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Ketentuan dalam masalah ini kembali kepada 'Urf (kebiasaan). Saya telah melihat komentar Syaikh Abu Hamid, ia berkata, "Perempuan yang masih kecil itu umpamanya berusia tujuh tahun atau di bawah usia itu." Yang benar adalah seperti yang saya nyatakan, karena masalah ini berbeda sesuai dengan perbedaan yang ada pada anak-anak perempuan yang masih kecil tersebut.

Ad-Darimi berkata, "Perbedaan pendapat dalam masalah menyentuh perempuan tua dan anak perempuan yang masih kecil, yang tidak membangkitkan syahwat." Pengarang *Al Hawi* berkata, "Perbedaan pendapat tentang masalah seorang laki-laki yang telah tua dan tidak bernafsu lagi menyentuh perempuan muda."

Menurut Ad-Darimi, jika laki-laki yang telah tua itu menyentuh perempuan, maka wudhunya batal. Sama dengan laki-laki impoten, laki-laki yang telah dikebiri dan laki-laki yang masih dalam usia pubertas, jika mereka menyentuh perempuan, maka wudhu mereka batal, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, *Wallahu a'lam*.

1. Laki-laki menyentuh perempuan, atau perempuan menyentuh laki-laki, akan tetapi sentuhan itu diatas kain tipis, dengan syahwat, akan tetapi tidak menyentuh kulit, atau mereka berdua berbaring, juga dengan syahwat, wudhu tidak batal, karena tidak terjadi sentuhan yang sesungguhnya.
2. Laki-laki menyentuh lidah perempuan, atau menjilat perempuan, atau menyentuhnya dengan lidah, maka wudhunya batal. Disebutkan oleh Ad-Darimi, masalah ini jelas. Jika lidah mereka beradu satu kali, maka mereka berdua adalah dua orang yang saling menyentuh.

3. Laki-laki menyentuh perempuan yang telah meninggal dunia, atau perempuan menyentuh laki-laki yang telah meninggal dunia. Apakah wudhu yang menyentuh itu batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh, Al Baghawi, Asy-Syasyi dan lainnya. *Pertama*, masalah ini sama seperti dua pendapat tentang perempuan yang telah tua, demikian menurut Al Mawardi, Ar-Ruyani, Al Qadhi Husein, Imam Al Haramain, Al Mutawalli dan lainnya, karena tidak ada syahwat dan kenikmatan. *Kedua*, membatalkan wudhu secara pasti, ini adalah pendapat *Ash-Shahih* yang dipilih.

   Diantara ulama yang menyatakannya *shahih* adalah Al Baghawi, demikian juga menurut sekelompok ulama, diantara mereka Ad-Darimi, Al Mahamili dan Al Faurani. Syaikh Abu Hamid meriwayatkan kesepakatan ulama tentang masalah ini, sama seperti seorang laki-laki menyentuh penis mayat, sama seperti seorang laki-laki memasukkan penis ke kelamin mayat perempuan, maka ia wajib mandi, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

4. Seorang laki-laki menyentuh anggota tubuh perempuan yang terputus dari tubuhnya, misalnya tangan perempuan, telinga dan lainnya. Atau perempuan menyentuh anggota tubuh laki-laki yang terputus dari tubuh laki-laki. Ada dua pendapat; *pertama*, dua bentuk; (1), wudhunya batal, sama halnya dengan menyentuhnya ketika anggota tubuh itu masih bersambung dengan pemiliknya. Menurut pendapat *Al Ashahh* tidak membatalkan wudhu, karena anggota tubuh yang terputus tersebut bukan perempuan, tidak membangkitkan syahwat dan tidak ada kenikmatan menyentuhnya. Pendapat ini masyhur di kalangan ulama Khurasan. (2), menurut mazhab Syafi'i, tidak membatalkan wudhu, demikian menurut para ulama Irak, Imam Al Baghawi, diriwayatkan oleh Al Qadhi Husein dalam kitab *Ta'liq*, dari nash Imam Asy-Syafi'i. Al Qadhi Husein meriwayatkan bahwa Syafi'i menyebutkan secara nash bahwa wudhu batal dalam masalah menyentuh penis yang terputus dan wudhu tidak batal ketika seseorang menyentuh tangan yang terputus.

   Ada diantara ulama mazhab Syafi'i yang meriwayatkan pendapat ini dan mengeluarkan pendapat dari nash ini. Ia jadikan dalam dua masalah ini

ada perbedaan pendapat, ada diantara mereka yang berpendapat sesuai dengan dua nash yang ada, dengan membedakan bahwa yang disentuh itu adalah penis, bukan menyentuh perempuan. Sedangkan dalam syariat Islam disebutkan tentang menyentuh penis dan menyentuh perempuan.

5. Jika seorang *Khuntsa Musykil*[8] menyentuh kulit orang lain yang juga *Khuntsa Musykil*, atau seorang laki-laki atau perempuan menyentuh badan seorang *Khuntsa Musykil*, atau seorang *Khuntsa Musykil* menyentuh badan laki-laki atau perempuan, maka wudhu yang menyentuh tidak batal, karena adanya suatu kemungkinan (tidak ada kepastian). Jika seorang *Khuntsa Musykil* menyentuh kulit laki-laki atau perempuan, maka wudhunya batal, karena ia menyentuh orang yang berbeda dengannya, sedangkan wudhu laki-laki dan perempuan itu tidak batal, karena adanya keraguan.

   Demikian juga jika laki-laki dan perempuan menyentuh *Khuntsa Musykil*, maka wudhu salah seorang dari laki-laki dan perempuan itu tidak batal, karena adanya keraguan. Apakah wudhu *Khuntsa* yang disentuh batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat. Jika seorang perempuan mengikuti shalat laki-laki tersebut, maka shalatnya tidak sah, karena meskipun perempuan tersebut tidak berhadats, akan tetapi laki-laki yang menjadi imamnya itu berhadats.

6. Jika beberapa orang laki-laki dan perempuan berdesak-desakan, kemudian tangan laki-laki menyentuh kulit orang yang tidak diketahui apakah kulit perempuan atau kulit laki-laki, maka wudhunya tidak batal, sama seperti jika ia menyentuh seseorang, akan tetapi ia ragu apakah ia menyentuh mahramnya atau menyentuh orang lain, apakah ia menyentuh rambut atau menyentuh kulit, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas.

7. Jika seorang laki-laki menyentuh laki-laki yang masih remaja berparas ganteng dengan nafsu, atau tanpa nafsu, maka wudhu mereka berdua tidak batal, apakah yang menyentuh itu laki-laki masih kecil atau pun sudah tua. Demikian menurut pendapat mazhab Syafi'i yang *shahih* dan masyhur, demikian juga menurut jumhur ulama. Al Mawardi, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi

---

[8] Pemilik kelamin ganda, keduanya sama-sama berfungsi sehingga sulit untuk menentukan jenis kelamin pemiliknya.

dan lainnya menyebutkan satu pendapat Abu Sa'id Al Ashthakhri bahwa wudhunya batal, karena remaja berparas ganteng itu sama seperti perempuan, *Wallahu a'lam.*

Catatan: Tentang pendapat para ulama dalam masalah sentuhan, telah kami sebutkan bahwa menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), bertemunya kulit seorang laki-laki yang bukan mahram dengan kulit perempuan yang bukan muhrim itu mambatalkan wudhu, apakah dengan syahwat atau pun tidak, disengaja atau pun tidak. Tidak batal jika ada alas penghalang, meskipun tipis. Demikian juga menurut pendapat Umar bin Al Khaththab, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Umar, Zaid bin Aslam, Mak-hul, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Atha' bin As-Sa'ib, Az-Zuhri, Yahya bin Sa'id Al Anshari, Rabi'ah, Sa'id bin Abdul 'Aziz, dan salah satu pendapat dari Al Auza'i.

Pendapat kedua, sentuhan tidak membatalkan wudhu secara mutlak, ini adalah pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Atha', Thawus, Masruq, Al Hasan dan Sufyan Ats-Tsauri. Abu Hanifah berpendapat seperti ini, akan tetapi Abu Hanifah berkata, "Jika seorang laki-laki menyetubuhi perempuan, tidak pada kemaluannya, kemudian madzinya keluar, maka ia wajib berwudhu."

Pendapat ketiga, jika sentuhan itu dengan nafsu birahi, maka wudhu menjadi batal, jika tidak dengan nafsu birahi, maka tidak batal. Pendapat ini diriwayatkan dari Al Hakam, Hamad, Malik, Al-Laits, Ishaq, satu riwayat dari Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Rabi'ah dan Ats-Tsauri. Dari Ahmad ada tiga riwayat; seperti pendapat tiga mazhab ini.

Pendapat keempat, jika sentuhan itu disengaja, maka membatalkan wudhu, jika tidak disengaja, maka tidak membatalkan wudhu. Ini adalah mazhab Daud, berbeda dengan pendapat putranya, ia berkata, "Tidak membatalkan wudhu sama sekali."

Pendapat kelima, jika sentuhan tersebut dengan anggota wudhu, maka membatalkan wudhu, jika tidak dengan anggota wudhu, maka tidak membatalkan wudhu. Pendapat ini disebutkan oleh pengarang kitab *Al Hawi* dari Al Auza'i, ia juga meriwayatkan dari Al Auza'i bahwa itu tidak membatalkan wudhu, kecuali sentuhan dengan tangan.

Pendapat keenam, jika sentuhan tersebut dengan nafsu birahi, maka membatalkan wudhu, meskipun sentuhan tersebut diatas alas yang tipis.

Pendapat ini diriwayatkan dari Rabi'ah dan Malik, dalam salah satu riwayat dari mereka berdua.

Pendapat ketujuh, jika sentuhan tersebut terhadap orang yang boleh dinikahi, maka wudhu tidak batal, jika sentuhan tersebut terhadap orang yang haram dinikahi, maka wudhu menjadi batal. Pendapat ini disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dan pengarang kitab *Al Hawi* dari Atha', pendapat ini berbeda dengan pendapat yang disebutkan oleh jumhur ulama dari Atha'. Pendapat ini tidak *shahih* dari seorang pun, *insya Allah*.

Mereka yang mengatakan bahwa wudhu tidak batal sama sekali, mereka berdalil dengan hadits Habib bin Abi Tsabit, dari Urwah, dari Aisyah RA, أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. "Sesungguhnya Rasulullah SAW mencium sebagian istri-istrinya, kemudian beliau pergi melaksanakan shalat, dan beliau tidak berwudhu."

Hadits yang diriwayatkan dari Abu Rauq, dari Ibrahim At-Taimi, dari Aisyah, أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ يُقَبِّلُ بَعْدَ الْوُضُوءِ ثُمَّ لاَ يُعِيدُ الْوُضُوءَ. "Sesungguhnya Rasulullah SAW mencium (istrinya) setelah berwudhu, kemudian beliau tidak mengulangi wudhunya."

Hadits Aisyah diatas, bahwa tangan Aisyah menyentuh kaki Rasulullah SAW ketika beliau sedang sujud, hadits ini adalah hadits *shahih*, sebagaimana yang telah disebutkan diatas. Dan hadits yang disepakati ke*shahih*annya bahwa Rasulullah SAW,

أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- صَلَّى وَهُوَ حَامِلٌ أُمَامَةَ بِنْتَ زَيْنَبَ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فَكَانَ إِذَا سَجَدَ وَضَعَهَا إِذَا قَامَ حَمَلَهَا.

"Sesungguhnya Rasulullah SAW melaksanakan shalat, beliau membawa Umamah putri Zainab RA. Apabila beliau sujud, beliau meletakkannya, apabila beliau berdiri, beliau menggendongnya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari dan Muslim. Dan hadits yang terdapat dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan *Muslim*,

أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي وَعَائِشَةُ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَهَا فَقَبَضَتْهَا.

"Rasulullah SAW melaksanakan shalat, sedangkan Aisyah berada diantara Rasulullah SAW dan kiblat. Jika Rasulullah SAW akan sujud, beliau menepuk kaki Aisyah, maka Aisyah pun menariknya."

Dalam riwayat An-Nasa`i, dengan sanad *shahih*, فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُوتِرَ مَسَّنِي بِرِجْلِه "Maka apabila Rasulullah SAW ingin melaksanakan shalat Witir, ia menyentuhku dengan kakinya." Mereka juga berdalil dengan Qiyas (analogi) terhadap mahram dan rambut. Mereka berkata, "Jika sentuhan itu membatalkan wudhu, maka pastilah menyentuh laki-laki juga membatalkan wudhu, karena jima' antara laki-laki dengan laki-laki sama dengan jima' antara laki-laki dengan perempuan."

Sedangkan para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan firman Allah SWT, "*Atau kamu telah menyentuh perempuan.*" (Qs. An-Nisaa` [4]:43). Kata اللمس, digunakan untuk menunjukkan sentuhan dengan tangan. Allah SWT juga berfirman, "*Lalu mereka dapat menyentuhnya dengan tangan mereka sendiri.*" (Qs. Al An'aam [6]: 7). Rasulullah SAW berkata kepada Ma'iz RA, لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ لَمَسْتَ "Mungkin engkau menciumnya atau menyentuhnya."

Rasulullah SAW melarang transaksi jual beli Al Mulamasah. Dan dalam hadits lain disebutkan, وَالْيَدُ زِنَاهَا اللَّمْسُ "Dan tangan itu zinanya adalah sentuhan." Dalam hadits Aisyah disebutkan, قَلَّ يَوْمٌ إِلاَّ وَرَسُوْلُ اللهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– يَطُوفُ عَلَيْنَا، فَيُقَبِّلُ وَيَلْمِسُ "Sedikit hari (tiada hari) melainkan Rasulullah SAW mengelilingi kami, beliau mencium dan menyentuh."

Pakar bahasa Arab berkata, "Kata [9] اللَّمْسُ adalah sentuhan dengan tangan atau dengan yang lain. Mungkin juga berarti jima'. Ibnu Duraid berkata, "Asal kata اللَّمْسُ adalah sentuhan dengan tangan, untuk mengetahui sesuatu, maka sesuatu itu disentuh dengan tangan. Imam Asy-Syafi'i, para ulama mazhab Syafi'i dan para pakar bahasa Arab berdalil dengan syair:

لَمَسْتُ بِكَفِّي كَفَّهُ طَلَبُ الْغِنَى ... وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الْجُوْدَ مِنْ كَفِّهِ يُعْدَي

Aku sentuh telapak tangannya dengan telapak tanganku untuk mencari kecukupan

---

[9] Sebelumnya telah kami jelaskan beberapa pendapat tentang makna kata اللمس dalam pembahasan jual beli Al Mulamasah, pembahasan: Al Buyu' (jual beli), jilid 13. Al Muthi'i.

Aku tidak tahu bahwa kebaikan dari telapak tangannya itu menyakiti

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Kami berpendapat sesuai dengan makna kata اللمس (sentuhan) secara mutlak, jika dua kulit bertemu, maka wudhu menjadi batal, apakah sentuhan itu dengan tangan, ataupun jima'. Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i serta para imam dalam kedua mazhab ini berdalil dengan hadits Malik dari Ibnu Syihab dari Salim bin Abdillah bin Umar dari Bapaknya, ia berkata,

قُبْلَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ وَجَسُّهَا بِيَدِهِ مِنَ الْمُلاَمَسَةِ، فَمَنْ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ أَوْ جَسَّهَا بِيَدِهِ فَعَلَيْهِ الْوُضُوءُ.

"*Ciuman seorang laki-laki terhadap istrinya atau sentuhannya dengan tangannya adalah sentuhan. Siapa yang mencium istrinya atau menyentuhnya dengan tangannya, maka hendaklah ia berwudhu.*" Sanad hadits ini sangat *shahih*, sebagaimana yang Anda lihat.

Jika ada yang berpendapat, penyebutan kata النساء (perempuan) mengalihkan dari makna sentuhan kepada makna jima', sebagaimana makna kata الوَطْءُ adalah menundukkan sesuatu dengan kaki, jika disebut: وَطْءَ الْمَرْأَةَ, maka maknanya menjadi jima'. Jawaban terhadap pendapat ini, menurut kebiasaan, tidak ada perempuan yang ditundukkan dengan kaki, oleh sebab itu kita mengalihkan makna kata وطء menjadi jima'. Berbeda dengan kata اللمس, penggunaannya untuk memberikan pengertian sentuhan dengan tangan terhadap perempuan atau yang lain adalah penggunaan yang masyhur.

Para ulama mazhab Syafi'i menyebutkan beberapa Qiyas (analogi), diantaranya adalah sentuhan yang mewajibkan Fidyah (Dam) bagi orang yang sedang Ihram, dengan demikian maka sentuhan membatalkan wudhu, sama seperti jima'.

Imam Al Haramain berkata dalam *Al Asalib*, "Satu pendapat mengatakan bahwa suatu perkara yang membatalkan wudhu itu tidak disebutkan sebabnya. Para imam telah sepakat bahwa banyak perkara berdampak terhadap wudhu, dan perkara-perkara itu tidak memiliki sebab, jika demikian halnya maka tidak ada tempat bagi Qiyas (analogi), dan sentuhan laki-laki terhadap laki-laki itu

tidak sama maknanya dengan sentuhan laki-laki terhadap perempuan. Jika laki-laki menyentuh perempuan, itu bisa mewajibkannya membayar fidyah (Dam), mengharamkan mushaharah (permisanan) dan lainnya. Oleh sebab itu mereka tidak bisa meng-qiyas-kan sentuhan laki-laki terhadap perempuan dengan sentuhan laki-laki terhadap laki-laki.

Sebagian besar mereka menerima pendapat bahwa jika seorang laki-laki dan seorang perempuan melepaskan pakaian, kemudian saling berpelukan, kemudian madzi laki-laki itu keluar, maka ia wajib berwudhu. Maka dikatakan kepada mereka, atas dasar apa kamu menyatakan bahwa sentuhan dengan birahi itu dapat membatalkan wudhu?!

Jika mereka menjawab, "Dengan Qiyas", maka itu tidak dapat diterima. Jika mereka menjawab, "Karena sentuhan dengan birahi itu mendekati hadats." Kâmi jawab, "Mendekati hadats bukan berarti hadats, demikian menurut kesepakatan ulama. Pendapat kami tidak dapat ditolak dengan orang yang tidur, wudhu bisa batal karena kantuk, karena dapat menyebabkan orang yang mengantuk tersebut tidak menyadari hadats yang telah keluar dari dirinya. Dengan demikian maka mereka tidak memiliki alasan lain tentang perkara yang mewajibkan wudhu pada sentuhan dengan birahi, kecuali dalil zhahir Al Qur`an. Dalam masalah ini tidak ada bedanya apakah sentuhan itu dengan birahi atau pun tidak.

Adapun jawaban terhadap dalil mereka menggunakan hadits Habib bin Abi Tsabit, berdasarkan dua perkara, perkara yang paling baik dan paling masyhur bahwa hadits ini adalah hadits *dha'if* menurut kesepakatan para ahli hadits. Diantara ulama yang menyatakannya *dha'if* adalah Sufyan Ats-Tsauri, Yahya bin Sa'id Al Qaththan, Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, Abu Bakar An-Naisaburi, Abu Al Hasan Ad-Daraquthni, Abu Bakar Al Baihaqi dan para ulama lainnya, baik dari kalangan mutaqaddimin (ulama terdahulu) maupun muta'akhirin (ulama sekarang).

Ahmad bin Hanbal, Abu Bakar An-Naisaburi dan lainnya berkata, "Habib keliru, antara ciuman bagi orang yang berpuasa dengan ciuman pada wudhu." Abu Daud berkata, "Diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri, ia berkata: Habib tidak meriwayatkan hadits kepada kami melainkan dari Urwah Al Muzani, artinya hadits ini bukan diriwayatkan dari Urwah bin Az-Zubair. Sedangkan status Urwah

Al Muzani ini *majhul.*" Hadits yang *shahih* dari Aisyah adalah hadits, أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُقَبِّلُ وَهُوَ صَائِمٌ "Sesungguhnya Rasulullah SAW mencium (istrinya) ketika beliau sedang berpuasa."

Jawaban kedua, andai hadits ini *shahih*, maka maknanya adalah ciuman diatas alas, berdasarkan penggabungan dari beberapa dalil yang ada. Dan jawaban terhadap hadits Abu Rauq, dengan dua perkara diatas. Mereka men*dha'if*kan hadits ini dengan dua perkara:

Pertama, status Abu Rauq adalah *dha'if*, demikian menurut Yahya bin Ma'in dan lainnya.

Kedua, Ibrahim At-Taimi tidak mendengar hadits secara langsung dari Aisyah, demikian disebutkan oleh Al Hafizh Abu Daud dan lainnya, disebutkan oleh Al Baihaqi dari mereka, dengan demikian maka jelaslah bahwa hadits ini adalah hadits *dha'if*, hadits *mursal*.

Al Baihaqi berkata, "Kami telah meriwayatkan semua hadits yang diriwayatkan tentang masalah ini dalam *Al Khilafiyat* dan kami telah menjelaskan ke*dha'if*annya. Hadits yang *shahih* dari Aisyah adalah tentang ciuman bagi orang yang berpuasa. Para periwayat yang *dha'if* membawa hadits ini kepada pengertian tidak perlu lagi berwudhu setelah ciuman. Sedangkan jawaban terhadap hadits Umamah dalam shalat, Rasulullah SAW mengangkat dan meletakkannya. Ada beberapa jawaban terhadap masalah ini; *pertama*, jawaban yang paling kuat adalah bahwa dalam perbuatan itu tidak harus ada pertemuan antara dua kulit.

Kedua, Umamah adalah anak perempuan yang masih kecil, maka tidak membatalkan wudhu.

Ketiga, Umamah adalah mahram bagi Rasulullah SAW.

Jawaban terhadap hadits Aisyah bahwa tangan beliau menyentuh telapak kaki Rasulullah SAW, ada kemungkinan sentuhan itu diatas alas. Jawaban terhadap hadits Aisyah yang lain, bahwa itu adalah sentuhan diatas alas. Itulah fakta yang kuat bagi orang yang sedang tidur diatas tempat tidur. Ini adalah dua jawaban, jika kita menerima pendapat yang menyatakan bahwa orang yang disentuh itu wudhunya batal, jika kita tidak menerima pendapat itu, maka tidak membutuhkan dua jawaban ini.

Adapun Qiyas (analogi) mereka terhadap rambut, mahram dan sentuhan laki-laki terhadap laki-laki. Maka jawabannya seperti jawaban diatas, bahwa sentuhan pada rambut itu tidak menimbulkan kenikmatan. Mahram dan laki-laki juga bukan tempat mencurahkan nafsu birahi. Sebelumnya telah disebutkan pendapat dari Imam Al Haramain yang membatalkan Qiyas (analogi) dalam masalah ini.

Bagi mereka yang menyatakan bahwa sentuhan dengan birahi membatalkan wudhu, sedangkan sentuhan tidak dengan birahi tidak membatalkan wudhu. Pendapat mereka ini ditolak dengan hadits Umamah, bahwa terjadi hubungan, akan tetapi tidak dengan birahi. Karena sentuhan atau hubungan tersebut tanpa birahi, maka sama dengan menyentuh rambut, menyentuh mahram dan sentuhan terhadap laki-laki. Karena itu adalah sentuhan, maka disyaratkan adanya birahi dalam sentuhan tersebut, seperti sentuhan dengan birahi yang dilakukan orang yang sedang Ihram ketika melaksanakan ibadah haji.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan firman Allah, "*Atau kamu menyentuh perempuan.*" (Qs. Al Maa`idah [5]:6), tidak ada perbedaan, apakah sentuhan dengan birahi atau tanpa birahi.

Jawaban terhadap hadits Umamah dengan tiga jawaban diatas. Tentang rambut dan seterusnya, bahwa semua itu bukan objek birahi dan kenikmatan. Tentang sentuhan terhadap mahram, sesungguhnya hubungan mahram itu mencegah terjadinya kenikmatan. Dengan demikian maka sentuhan dengan birahi saja, berbeda dengan masalah ini. Daud berdalil dengan ayat, "*Atau kamu menyentuh perempuan.*" (Qs. Al Maa`idah [5]:6), menurutnya jika sentuhan itu disengaja.

Sedangkan para ulama mazhab Syafi'i juga berdalil dengan ayat ini, menurut mereka dalam ayat ini tidak ada perbedaan, apakah disengaja atau tidak sengaja. Karena dalam masalah hadats tidak ada perbedaan antara sengaja dan lupa, seperti buang air kecil, tidur dan buang angin.

Pendapat mereka yang menyatakan sentuhan yang disengaja adalah pernyataan yang keliru, tidak seorang pun pakar bahasa Arab yang menyebutkan makna demikian, demikian juga dengan pakar yang lain. Karena kata القاتل (pembunuh) digunakan untuk orang yang sengaja atau pun lupa. Sebagaimana

kata-kata: اللمس (sentuhan) النائم (orang yang berbicara) المحدث (orang yang tidur) المتكلم (orang yang berhadats) digunakan untuk orang yang sedang melakukan perbuatan tersebut, apakah ia melakukannya sengaja atau lupa atau dikuasai perbuatan tersebut.

Mereka yang berpendapat bahwa wudhu hanya batal jika yang menyentuh itu adalah tangan, berdasarkan Qiyas (analogi) orang yang menyentuh penis. Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan ayat, "*Atau kamu menyentuh perempuan.*" (Qs. Al Maa`idah [5]:6), tidak ada pengkhususan sentuhan dengan tangan. Sentuhan selain tangan termasuk ke dalam maknanya. Tidak ada dalil pengkhususan sentuhan tangan. Adapun menyentuh penis dengan tangan, karena dapat membangkitkan birahi, berbeda dengan sentuhan dengan selain tangan. Sedangkan sentuhan terhadap perempuan tetap membangkitkan birahi dengan menggunakan anggota tubuh mana pun sentuhan itu dilakukan.

Mereka yang berpendapat bahwa sentuhan diatas alas yang tipis membatalkan wudhu, karena sentuhan itu dengan birahi, maka sama dengan menyentuh kulit secara langsung. Para ulama mazhab Syafi'i berdalil bahwa sentuhan diatas alas itu tidak disebut sebagai sentuhan. Oleh sebab itu, jika seseorang bersumpah tidak akan menyentuh perempuan, kemudian ia menyentuhnya diatas alas, maka ia tidak dianggap telah melanggar sumpah, *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata: Adapun menyentuh kemaluan, jika sentuhan itu dengan telapak tangan, maka membatalkan wudhu, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Busrah binti Shafwan RA, Rasulullah SAW bersabda, إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ ***"Apabila salah seorang kamu menyentuh zakarnya, maka hendaklah ia berwudhu."***

Aisyah RA meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَمَسُّونَ فُرُوجَهُمْ، ثُمَّ يُصَلُّونَ وَلاَ يَتَوَضَّئُونَ. قَالَتْ عَائِشَةُ: بِأَبِي وَأُمِّي هَذَا لِلرِّجَالِ، أَفَرَأَيْتَ النِّسَاءَ، قَالَ: إِذَا مَسَّتْ إِحْدَاكُنَّ فَرْجَهَا فَلْتَتَوَضَّأْ.

"Celakalah orang-orang yang menyentuh kemaluan mereka,

kemudian mereka melaksanakan shalat dan mereka tidak berwudhu." **Aisyah berkata, "Demi ayah dan ibuku, ini bagi laki-laki, bagaimanakah menurutmu dengan para perempuan?." Rasulullah SAW berkata, *"Apabila salah seorang kamu (perempuan) menyentuh kemaluannya, maka hendaklah ia berwudhu."***

Jika sentuhan itu dengan punggung tangan, maka tidak membatalkan wudhu, berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda, إِذَا أَفْضَى أَحَدُكُمْ بِيَدِهِ إِلَى ذَكَرِهِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا شَيْءٌ فَلْيَتَوَضَّأْ وُضُوْءَهُ لِلصَّلَاةِ. *"Apabila salah seorang kamu mengulurkan tangannya ke zakarnya, tidak ada sesuatu diantara tangan dan penis itu, maka hendaklah ia berwudhu (seperti) wudhunya untuk melaksanakan shalat."*

Kata أَفْضَى hanya menggunakan telapak tangan. Dan karena punggung tangan bukanlah alat untuk menyentuh, maka sama seperti orang yang memasukkan penis ke selain vagina. Jika menyentuh penis dengan sesuatu diantara sisi-sisi pada jari, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, menurut mazhab Syafi'i tidak membatalkan wudhu, karena sisi jari bukan telapak tangan.

***Kedua*, membatalkan wudhu, karena bentuknya sama seperti bentuk telapak tangan. Jika seseorang menyentuh anus, maka membatalkan wudhunya.**

Ibnu Al Qash meriwayatkan satu pendapat bahwa wudhunya tidak batal, pendapat ini tidak masyhur. Menurutnya, karena menyentuh anus itu tidak menimbulkan kenikmatan. Dalil yang menyatakan bahwa menyentuh anus itu membatalkan wudhu, karena anus itu adalah salah satu jalur keluarnya najis, maka sama dengan kemaluan.

Jika jalur normal tertutup, maka dibuka jalur alternatif dibawah pusar, jika jalur alternatif itu disentuh, maka dalam masalah ini ada dua pendapat:

***Pertama*, tidak membatalkan wudhu, karena jalur alternatif itu bukan kemaluan. *Kedua*, membatalkan wudhu, karena jalur alternatif**

itu jalan keluarnya hadats, maka sama dengan kemaluan.

Jika seseorang menyentuh kemaluan orang lain, apakah anak kecil atau orang dewasa, apakah orang yang masih hidup atau orang yang telah meninggal dunia, maka wudhunya batal, karena jika menyentuh zakarnya sendiri saja membatalkan wudhu, sedangkan ia tidak melanggar kehormatan orang lain, maka tentunya menyentuh penis orang lain itu lebih utama disebut membatalkan wudhu, bahkan ia telah melanggar kehormatan orang lain.

Jika seseorang menyentuh penis yang terputus, maka dalam masalah ini ada dua pendapat:

***Pertama*, tidak membatalkan wudhu, sama seperti menyentuh tangan yang terputus dari tubuh seorang perempuan.**

***Kedua*, membatalkan wudhu, karena ia telah menyentuh penis. Berbeda dengan tangan yang terputus, karena ia tidak menyentuh perempuan.**

Jika seseorang menyentuh kemaluan hewan, ia tidak wajib berwudhu. Ibnu Abdilhakam menyebutkan satu pendapat lain, ia wajib berwudhu, pendapat ini lemah, karena hewan itu tidak memiliki kehormatan dan tidak ada ibadah baginya.

Penjelasan:

Terdapat beberapa permasalahan dalam perkara ini:

Pertama: Hadits Busrah adalah hadits *hasan*. Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa'*, Imam Asy-Syafi'i dalam Musnadnya dan dalam *Al Umm*. Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan lainnya dalam kitab-kitab Sunan mereka dengan sanad-sanad yang *shahih*. At-Tirmidzi dan lainnya berkata, "Ini adalah hadits *hasan shahih*." At-Tirmidzi berkata dalam kitab *Al 'Ilal*, "Al Bukhari berkata, "Hadits yang paling *shahih* dalam masalah ini adalah hadits Busrah." Terdapat beberapa permasalahan yang akan kami sebutkan lengkap dengan jawabannya menurut mazhab-mazhab ulama, *insya Allah*.

Adapun hadits Aisyah adalah hadits *dha'if*. Hadits Busrah sudah cukup

dan memadai. Diriwayatkan dengan bunyi, مَسَّ فَرْجَهُ "menyentuh zakarnya" dan مَسَّ ذَكَرَهُ "menyentuh kemaluannya." Adapun hadits Abu Hurairah, diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam Musnadnya, dalam kitab *Al Umm* dan dalam kitab riwayat Al Buwaithi, dengan sanad-sanadnya. Diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari banyak jalur periwayatan. Dalam sanadnya terdapat perawi yang *dha'if*, akan tetapi menjadi kuat karena jalur periwayatannya banyak.

Kedua: Tentang beberapa lafazh, makna asal dari kata مَسِسْتُ, adalah celah diantara dua sesuatu. Kata يَمَسُّوْنَ dengan huruf *mim* berbaris *fathah*, menurut pendapat yang masyhur. Ada riwayat yang menyebutkan dengan huruf *mim* berbaris *dhammah*, akan tetapi sedikit. Bentuk Madhi (masa lampau)nya adalah مَسِسْتُ dengan huruf *sin* berbaris *kasrah*, menurut pendapat yang masyhur. Sedangkan menurut pendapat yang *dha'if* dengan huruf *sin* berbaris *dhammah*.

Kalimat فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي (dengan bapak dan ibuku), maknanya, "Aku menebusmu dengan bapak dan ibuku dari segala hal yang tidak menyenangkan." Boleh juga diucapkan: بِأَبِي وَأُمِّي (bapak dan ibuku telah menebusmu), apakah kedua orang tua itu muslim atau pun non muslim. Ini adalah pendapat yang *shahih* dan terpilih. Ada ulama yang melarang ucapan seperti ini jika kedua orang tua itu muslim. Saya telah menjelaskan masalah ini lengkap dengan dalil-dalilnya dalam kitab *Al Adzkar*, orang yang mengharapkan akhirat membutuhkan perbuatan seperti itu.

Kalimat الإِفْضَاءُ لاَ يَكُوْنُ إِلاَّ بِبَطْنِ الْكَفِّ artinya, "Penguluran tangan itu hanya dengan menggunakan telapak tangan. Jika tidak dengan telapak tangan, maka kata الإفضاء digunakan untuk menunjukkan makna jima' dan lainnya.

Imam Asy-Syafi'i *-rahimahullah-* berkata dalam kitab *Al Umm*, الإِفْضَاءُ itu hanya dengan telapak tangan. Sebagaimana kalimat: أَفْضَى بِيَدِهِ مُبَايِعًا (Ia mengulurkan tanganya membai'at). Dengan telapak tangan. Kalimat أَفْضَى بِيَدِهِ إِلَى الأَرْضِ سَاجِدًا (Ia mengulurkan tangannya ke tanah bersujud), dengan telapak tangan. Dan kalimat: أَفْضَى بِيَدِهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ رَاكِعًا (Ia mengulurkan tangannya ke kedua lututnya ruku), dengan telapak tangan. Ini adalah lafazh Imam Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Umm* dan lafazh yang sama dengannya dalam kitab milik Al Buwaithi dan Mukhtashar Ar-Rabi'. Yang disebutkan oleh Imam Asy-Syafi'i ini adalah yang masyhur, demikian juga disebutkan dalam kitab-

kitab bahasa Arab.

Ibnu Faris berkata dalam *Al Mujmal*, "Kalimat أَفْضَى بِيَدِهِ إِلَى الأَرْضِ (Ia mengulurkan tangannya ke tanah), jika ia menyentuh tanah dengan kedua telapak tangannya dalam bersujud. Penjelasan yang sama disebutkan dalam kitab *Ash-Shihah* karya Al Jauhari dan kitab lainnya.

Kalimat: وَلأَنَّ ظَهْرَ الْكَفِّ لَيْسَ بِآلَةٍ لَمْسِهِ (karena punggung tangan bukan alat untuk menyentuh), maknanya punggung telapak tangan bukanlah alat untuk mendapatkan kenikmatan dengan sentuhan, akan tetapi kenikmatan pada sentuhan hanya diperoleh dari sentuhan dengan menggunakan telapak tangan. Oleh sebab itu hanya telapak tanganlah alat sentuhan.

Kalimat: حَلْقَةُ الدُّبُرِ (lingkaran dubur/anus) dengan huruf Lam berbaris Sukun, ini adalah kata yang masyhur. Al Jauhari menyebutkan boleh membacanya dengan huruf Lam berbaris *fathah*, akan tetapi ini adalah bahasa yang rendah, demikian juga dengan kata حَلْقَةُ الْحَدِيْدِ (lingkaran besi), حَلْقَةُ الْعِلْمِ (lingkaran majlis ilmu) dan kata lainnya. Semuanya dengan huruf Lam berbaris Sukun, menurut pendapat yang masyhur.

Kalimat: فَلأَنْ يَنْتَقِضَ dengan huruf Lam berbaris *fathah*, telah dijelaskan sebelumnya dalam bab Al Aniyah (bejana-bejana).

Kalimat: لأَنَّ الْبَهِيْمَةَ لاَ حُرْمَةَ لَهَا وَلاَ تُعَبَّدُ عَلَيْهَا kalimat ini adalah kalimat Imam Asy-Syafi'i *–rahimahullah–*. Pengarang kitab *Al Hawi* dan lainnya menjelaskannya, mereka berkata, "Maknanya adalah, 'Tidak ada kemuliaan baginya (hewan) dalam hal wajib menutupi kemaluannya dan dalam hal haram melihatnya. Tidak ada ibadah baginya, bahwa yang keluar darinya tidak membatalkan kesucian'."

Ketiga: Tentang nama-nama, Aisyah dan Ibnu Al Qash telah dijelaskan sebelumnya. Nama بُسْرَةُ dengan huruf *ba'* berbaris *dhammah* dan huruf *sin* berbaris Sukun. Beliau adalah Busrah binti Shafwan bin Naufal bin Asad bin Abdul Uzza. Waraqah bin Naufal adalah pamannya. Beliau adalah nenek Abdul Malik bin Marwan. Ibu dari ibunya Abdul Malik bin Marwan. Beliau termasuk sahabat yang ikut membai'at Rasulullah SAW.

Adapun Ibnu Abdilhakam adalah Abu Muhammad Abdullah bin Abdilhakam bin A'yun Al Mishri. Beliau adalah salah seorang sahabat Imam

Malik yang terkemuka. Beliau menjadi ulama terkemuka di Mesir setelah Asyhab. Beliau banyak berbuat baik kepada Imam Asy-Syafi'i. Pernah memberi seribu Dinar kepada Imam Asy-Syafi'i. Ia juga pernah mengambil dua ribu Dinar dari para sahabatnya untuk diberikan kepada Imam Asy-Syafi'i. Beliau lahir pada tahun 150H dan wafat pada tahun 214H, semoga Allah SWT mencurahkan rahmat-Nya kepadanya.

Keempat: Tentang hukum-hukum, jika seorang laki-laki atau perempuan menyentuh kemaluannya sendiri atau kemaluan orang lain, apakah anak kecil atau orang dewasa, apakah orang yang masih hidup atau orang yang telah meninggal dunia, apakah laki-laki atau perempuan, maka wudhu orang yang menyentuh itu batal. Dalilnya adalah dalil yang disebutkan oleh Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi). Seorang laki-laki menyentuh kemaluan seorang perempuan, maka wudhu laki-laki itu batal, meskipun perempuan itu mahramnya, atau perempuan itu masih anak kecil.

Telah kami sebutkan menurut pendapat mazhab Syafi'i bahwa menyentuh perempuan yang mahram dan masih kecil tidak membatalkan wudhu, akan tetapi membatalkan wudhu jika menyentuh kemaluannya, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Al Mawardi, Asy-Syasyi, Ar-Ruyani dan lainnya menyebutkan pendapat *dha'if*, bahwa tidak membatalkan wudhu jika menyentuh penis mayat.

Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat bahwa tidak membatalkan wudhu jika menyentuh penis anak kecil. Ulama lain menyebutkan pendapat *dha'if*, bahwa tidak membatalkan wudhu jika menyentuh kemaluan orang lain, kecuali dengan birahi. Pendapat yang *shahih* dan masyhur adalah bahwa semua itu membatalkan wudhu. Kemudian tidak ada batasan usia anak kecil, bahkan andai menyentuh penis anak yang baru berusia satu hari, maka wudhunya batal. Demikian disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid, Syaikh Abu Muhammad, Imam Al Haramain dan lainnya.

Catatan: Jika seorang laki-laki menyentuh penis yang lumpuh, atau menyentuh dengan tangan yang lumpuh, maka wudhunya batal menurut mazhab Syafi'i. Demikian menurut jumhur ulama, karena perbuatan itu adalah menyentuh penis. Al Mawardi, Ar-Ruyani dan Asy-Syasyi menyebutkan satu pendapat

dha'if bahwa itu tidak membatalkan wudhu, karena tidak ada kenikmatan.

Kelima: Menyentuh dengan telapak tangan dan jari bagian dalam membatalkan wudhu. Jika sentuhan tersebut dengan bagian belakang telapak tangan, maka tidak membatalkan wudhu. Dalilnya disebutkan dalam kitab ini.

Jika menyentuh dengan ujung-ujung jari atau dengan sisi-sisi diantara jari, atau dengan tepi jari jemari, atau celah diantara jari jemari, apakah membatalkan wudhu? dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur, menurut pendapat *shahih* menurut jumhur ulama tidak membatalkan wudhu, demikian menurut Al Bandaniji. Kemudian dua pendapat lain tentang bagian atas ujung-ujung jari. Adapun bagian tepi telapak tangan, maka bagian itu termasuk telapak tangan, maka tetap membatalkan wudhu, hanya ada satu pendapat.

Ar-Rafi'i berkata, "Mereka yang berpendapat bahwa sentuhan dengan ujung jari membatalkan wudhu, menurut mereka panjang telapak tangan antara kuku dan pangkal ibu jari bagian bawah diatas pergelangan. Mereka yang berpendapat tidak membatalkan wudhu, menurut mereka telapak tangan adalah bagian yang menempel jika kedua telapak tangan ditempelkan dengan sedikit tekanan. Dengan sedikit penekanan maka bagian pinggir telapak tangan masuk ke dalamnya.

Al Mawardi menyebutkan satu pendapat dari Abu Al Fayyadh Al Bashri bahwa jika seseorang menyentuh dengan sisi-sisi diantara jari jemarinya, mengarah ke bulu kemaluannya, dengan telapak tangannya, maka wudhunya batal, jika dengan menggunakan punggung telapak tangannya maka tidak membatalkan wudhu. Al Mawardi berkata, "Pendapat ini tidak ada maknanya."

Keenam: Jika seseorang menyentuh anusnya sendiri, atau menyentuh anus orang lain, maka wudhunya batal menurut mazhab Syafi'i. Pendapat ini disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *qaul jadid*, ini adalah pendapat yang *shahih* menurut para ulama mazhab Syafi'i, bahkan sekelompok ulama mazhab Syafi'i berpegang kepada pendapat ini secara pasti. Ibnu Al Qash menyebutkan satu *qaul qadim* dalam kitab *Al Miftah* bahwa itu tidak membatalkan wudhu. Beliau tidak menyebutkannya dalam *At-Talkhish*.

Jumhur ulama mazhab Syafi'i yang terdiri dari para pengarang kitab

menyebutkan tentang apa yang disebutkan Ibnu Al Qash tentang *qaul qadim*, mereka tidak mengingkarinya. Pengarang kitab *Asy-Syamil* berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Kami tidak menemukan pendapat ini dalam *qaul qadim*, andai ada maka pendapat itu adalah pendapat *dha'if*."

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Makna kata الدبر disini adalah anus tempat keluarnya kotoran. Sedangkan bagian luarnya, yaitu bagian dalam dua belahan pantat, jika disentuh maka tidak membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini."

Ketujuh: Jika ada saluran alternatif di bawah pusar atau di atas pusar, maka sesuatu yang keluar dari saluran itu membatalkan wudhu –sesuai dengan rincian dan perbedaan pendapat diatas-, apakah wudhu menjadi batal dengan menyentuhnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat. Menurut pendapat *Al Ashahh* tidak membatalkan wudhu. Telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang masalah-masalah saluran alternatif pada awal bab ini.

Kedelapan: Jika seorang laki-laki menyentuh penis yang terputus, apakah membatalkan wudhu? dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur. Imam Asy-Syirazi menyebutkan dua pendapat tersebut dengan dalil-dalilnya. Menurut pendapat *Al Ashahh* menurut mayoritas ulama membatalkan wudhu. Disebutkan oleh Al Qadhi Husein dari nash Imam Asy-Syafi'i. Dinyatakan *shahih* oleh Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Al Jurjani berpegang kepada pendapat ini dalam *At-Tahrir*.

Syaikh Abu Muhammad dalam kitab *Al Furuq* dan pengarang *Asy-Syamil* memilih pendapat yang menyatakan tidak membatalkan wudhu, karena tidak ada kenikmatan padanya dan tidak pula disengaja. Zakar yang terputus tidak dapat disebut sebagai penis, sama seperti menyentuh penis dengan punggung telapak tangan, apakah penis itu terputus sebagiannya atau keseluruhannya, dalam masalah ini ada dua pendapat, sebagaimana yang dinyatakan oleh Al Baghawi dan lainnya.

Al Mawardi berkata, "Jika seseorang menyentuh penis anak kecil, yaitu kulit yang menutupi; kulit yang dipotong ketika khitan, maka wudhunya batal, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, karena kulit itu bagian dari penis selama belum dipotong. Jika kulit tersebut disentuh setelah dipotong, maka

wudhu tidak batal, karena telah terpisah dari penis, tidak dapat disebut sebagai penis.

Kesembilan: Jika seseorang menyentuh kemaluan binatang, maka wudhunya tidak batal menurut mazhab Syafi'i. Ini adalah pendapat yang masyhur dalam nash-nash Imam Asy-Syafi'i. Ibnu Abdilhakam meriwayatkan dari Imam Asy-Syafi'i bahwa itu membatalkan wudhu. Syaikh Abu Hamid Al Asfaraini berkata dalam kitab At-*Ta'liq*, "Ibnu Abdilhakam adalah Abdullah bin Abdilhakam." Al Faurani, Imam Al Haramain, pengarang kitab *Al 'Uddah* dan lainnya menyebutkan pendapat ini dari riwayat Yunus bin Abdil A'la dari Imam Asy-Syafi'i. Disebutkan oleh Ad-Darimi dari riwayat Ibnu Abdilhakam dan Yunus secara bersamaan.

Ada diantara para ulama mazhab Syafi'i yang mengingkari pendapat ini berasal dari Imam Asy-Syafi'i. Menurut pendapat Imam Asy-Syafi'i itu tidak membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan pendapat ini dari Atha'. Al Mahamili berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i tidak menyatakan secara pasti bahwa pendapat ini adalah pendapat Imam Asy-Syafi'i."

Al Bandaniji berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i menolak riwayat ini, sedangkan sebagian besar mereka menyatakannya. Mereka menjadikan dalam masalah ini ada dua pendapat." Ad-Darimi berkata, "Dalam masalah ini tidak ada perbedaan antara binatang dengan unggas."

Jumhur ulama menyatakan perbedaan pendapat tentang kemaluan binatang, zhahirnya menolak perbedaan pendapat tentang masalah kemaluan dan dubur binatang. Imam Ar-Rafi'i berkata, "Pendapat yang mengatakan wudhu menjadi batal adalah jika sentuhan itu pada kemaluan, sedangkan dubur hewan, maka tidak membatalkan wudhu secara pasti. Karena menurut *qaul qadim* kemaluan manusia tidak disamakan dengan dubur manusia, maka dubur binatang lebih utama untuk tidak disamakan dengan kemaluan binatang. Pendapat yang ia nyatakan ini aneh, seakan-akan pendapatnya ini berdasarkan kepada pendapat yang *dha'if* tentang membatalkan wudhu dalam *qaul qadim*, sebagaimana yang disebutkan oleh Al Ghazali, padahal itu bukanlah *qaul qadim*, tidak ada para ulama mazhab Syafi'i yang menyebutkannya dalam *qaul qadim*, mereka hanya meriwayatkannya dari riwayat Ibnu Abdilhakam dan Yunus, mereka

berdua adalah diantara orang-orang yang bersahabat dengan Imam Asy-Syafi'i di Mesir, bukan di Irak.

Jika kami berpendapat menurut mazhab Syafi'i, bahwa menyentuh kemaluan binatang itu tidak membatalkan wudhu. Jika seseorang memasukkan tangannya ke dalam kemaluan binatang, apakah wudhunya batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur. Kedua pendapat ini disebutkan oleh Imam Al Haramain dari para ulama mazhab Syafi'i, menurut pendapat *Al Ashahh* dan disepakati tidak membatalkan wudhu. Dinyatakan *shahih* oleh Al Faurani, Imam Al Ghazali dalam *Al Basith*, Ar-Ruyani dan lainnya. Inilah hukum mazhab kami (mazhab Syafi'i) dalam masalah binatang.

Para ulama mazhab Syafi'i meriwayatkan dari Atha' bahwa menyentuh kemaluan binatang yang dimakan itu membatalkan wudhu, sedangkan binatang jenis lain tidak membatalkan wudhu. Diriwayatkan dari Al-Laits, semua jenis binatang membatalkan wudhu, karena semua kemaluan binatang itu disebut الفرج,. Yang benar adalah tidak membatalkan wudhu secara mutlak, karena asalnya tidak membatalkan wudhu, hingga ada Sunnah yang menetapkannya, dan tidak ada Sunnah yang menetapkan demikian. Penggunaan kata الفرج, dalam sebagian riwayat mengandung makna sesuatu yang biasa dan dikenal umum, yaitu kemaluan manusia, *Wallahu a'lam*.

1. Sentuhan itu membatalkan wudhu, apakah disengaja atau pun karena lupa. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dan para ulama mazhab Syafi'i. Al Hannathi dan Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat bahwa sentuhan orang yang lupa tidak membatalkan wudhu, ini adalah pendapat yang *dha'if*.
2. Jika seseorang menyentuh penis yang lumpuh atau menyentuh dengan tangan yang lumpuh, maka wudhunya batal menurut mazhab Syafi'i. Dalam masalah ini ada satu pendapat yang telah dijelaskan sebelumnya. Jika ia menyentuhnya dengan telapak jari jemari tambahan, atau telapak tangan tambahan, maka membatalkan wudhu juga menurut mazhab Syafi'i. Pendapat ini juga diriwayatkan oleh Syaikh Abu Hamid dari nash Imam Asy-Syafi'i. Jumhur ulama berpegang kepada pendapat ini. Dalam masalah ini ada satu pendapat lain yang masyhur, akan tetapi itu pendapat yang *dha'if*.

Jumhur ulama menyatakan bahwa wudhu menjadi batal dengan sentuhan telapak tangan tambahan. Al Baghawi berkata, "Jika kedua telapak tangan itu berfungsi, maka wudhu menjadi batal jika kedua telapak tangan itu digunakan menyentuh kemaluan. Jika yang berfungsi hanya satu, maka yang membatalkan wudhu hanya sentuhan dengan tangan yang berfungsi itu saja, sedangkan tangan yang tidak berfungsi tidak membatalkan wudhu jika menyentuh kemaluan. Jumhur ulama menyatakan bahwa sentuhan dengan tangan tambahan membatalkan wudhu."

Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya berkata, "Demikian hukumnya jika jari tambahan itu tumbuh seperti jari jemari yang lain. Jika jari tambahan itu berada diatas telapak tangan, maka sentuhan dengan telapak jari tambahan itu tidak membatalkan wudhu." Imam Ar-Rafi'i berkata, "Jika jari tambahan itu sama seperti jari jemari yang asli, maka sentuhannya membatalkan wudhu menurut pendapat *Al Ashahh*. Jika jari tambahan itu tidak sama seperti jari jemari yang asli, maka tidak membatalkan wudhu menurut pendapat *Al Ashahh*."

3. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Sentuhan pada buah pelir tidak membatalkan wudhu, demikian juga dengan bulu kemaluan laki-laki dan perempuan. Juga tempat tumbuhnya bulu tersebut. Demikian juga dengan tempat diantara kemaluan dan dubur, juga belahan diantara dua bagian pantat. Yang membatalkan wudhu adalah sentuhan pada penis, anus dan belahan bibir vagina. Jika sentuhan itu di luar bibir vagina, maka tidak membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Demikian dinyatakan oleh Imam Al Haramain, Al Baghawi dan lainnya.

   Jika penis itu terputus, para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika masih ada bagian penis itu yang tersisa –walaupun sedikit-, maka menyentuhnya membatalkan wudhu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Jika tidak ada yang tersisa, maka sama seperti anus, menyentuhnya membatalkan wudhu menurut pendapat *Ash-Shahih*. Jika ada daging yang tumbuh di tempat penis yang terputus itu, kemudian daging itu disentuh, maka sama seperti menyentuh kulit lainnya, demikian menurut Imam Al Haramain, masalah ini jelas, inilah rincian menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i).

Para ulama mazhab Syafi'i menyebutkan dari 'Urwan bin Az-Zubair bahwa menyentuh buah pelir, pantat (bagian luar) dan bulu kemaluan membatalkan wudhu. Jumhur ulama berpendapat tidak membatalkan wudhu, sama seperti mazhab kami (mazhab Syafi'i).

Riwayat dari Urwah berdalil dengan hadits, مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ أَوْ أُنْثَيَيْهِ أَوْ رُفْغَيْهِ فَلْيَتَوَضَّأْ. "Siapa yang menyentuh zakarnya, atau kedua buah pelirnya, atau kedua pantatnya, maka hendaklah ia berwudhu." Ini adalah hadits batil dan hadits *maudhu'*. Ini adalah ucapan Urwah. Demikian menurut para ahli hadits. Menurut hukum asal, tidak ada yang membatalkan wudhu kecuali dengan dalil. Makna kata الرفغ: dengan huruf *ra`* berbaris *dhammah*, Huruf *fa`* dan huruf *ghain* berbaris Sukun. Artinya adalah pangkal paha. Semua tempat berkumpulnya kotoran juga disebut dengan الرفغ:.

4. Para ulama mazhab Syafi'i sepakat, demikian juga menurut nash-nash Imam Asy-Syafi'i, bahwa sentuhan terhadap kemaluan bukan dengan menggunakan telapak tangan, akan tetapi dengan anggota tubuh yang lain, maka tidak membatalkan wudhu. Kecuali pengarang *Asy-Syamil*, ia berkata, "Jika seseorang menyentuh dubur orang lain dengan zakarnya, maka wudhunya harus batal, karena ia menyentuhnya dengan alat penyentuh miliknya."

   Pengarang kitab *Al Bahr* meriwayatkan ini dari sebagian para ulama mazhab Syafi'i di Irak, menurut saya yang ia maksudkan adalah pengarang kitab *Asy-Syamil*. Kemudian ia berkata, "Pendapat ini tidak benar, karena dasar hukum berdasarkan kepada Khabar, tidak terdapat Khabar dalam masalah ini." Ad-Darimi, kemudian Imam Al Haramain menyatakan bahwa itu tidak membatalkan wudhu.

   Ad-Darimi dan Imam Al Haramain berkata dalam bab mandi junub, "Jika seseorang junub tanpa berhadats, misalnya ia memasukkan zakarnya ke binatang atau kepada laki-laki, maka ia cukup mandi, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Ini adalah penjelasan bahwa memasukkan penis ke dubur laki-laki tidak membatalkan wudhu, apalagi hanya meletakkan penis diatas dubur.

   Pendapat yang benar, sentuhan penis ke dubur tidak membatalkan wudhu,

demikian juga dengan memasukkan penis ke dalam dubur, karena masalah ini berdasarkan kepada nama, oleh sebab itu jika seorang laki-laki mencium dan memeluk seorang perempuan –diatas alas tipis- dalam waktu yang lama, zakarnya ereksi, wudhunya tidak batal. Jika salah satu kakinya menimpa kaki perempuan itu –tanpa sengaja-, maka wudhunya batal, karena ada sentuhan. Padahal posisi yang pertama itu lebih buruk. Tidak ada perbandingan diantara dua posisi ini. Masalah ini sama dengan apa yang dikatakan oleh pengarang *Asy-Syamil* bahwa jika seorang laki-laki menyentuh penis orang lain dengan zakarnya, maka wudhunya tidak batal, *Wallahu a'lam.*

5. Jika penis itu tersumbat, maka menyentuhnya membatalkan wudhu menurut pendapat *Ash-Shahih* yang masyhur. Dalam masalah ini ada satu pendapat lain disebutkan oleh Ash-Shaimari, pengarang *Al Bahr* dan pengarang *Al Bayan.*

6. Jika seseorang memiliki dua penis yang sama-sama berfungsi, maka wudhu menjadi batal dengan menyentuh kedua penis tersebut, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, demikian disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i. Jika yang berfungsi hanya satu penis saja, maka dalam masalah ini ada dua pendapat. Menurut pendapat *Ash-Shahih* yang dipegang oleh jumhur ulama, sentuhan pada penis yang berfungsi membatalkan wudhu, sentuhan pada penis yang tidak berfungsi tidak membatalkan wudhu. Diantara ulama yang berpegang kepada pendapat ini adalah Ad-Darimi, Al Mawardi, Al Faurani, Al Baghawi, pengarang *Al 'Uddah* dan lainnya.

   Diriwayatkan oleh Ar-Ruyani dari para ulama mazhab Syafi'i dari Khurasan, Al Mutawalli berkata, "Menurut mazhab Syafi'i, sentuhan terhadap penis yang tidak berfungsi juga membatalkan wudhu, karena namanya tetap penis. Asy-Syasyi mengeluarkan pendapat yang berbeda dari pendapat para ulama mazhab Syafi'i, ia berkata dalam dua kitabnya, "Sentuhan terhadap salah satu penis yang berfungsi itu tidak membatalkan wudhu, karena seperti *Khuntsa* (orang yang memiliki kelamin ganda)." Ini adalah keliru, bertentangan dengan sumber hukum dan dalil.

   Al Mawardi berkata, "Jika ia memasukkan salah satu penis yang berfungsi itu ke kemaluan perempuan, maka ia wajib mandi. Jika keluar sesuatu dari

salah satu penis yang berfungsi itu, maka ia harus berwudhu. Jika ia hanya buang air kecil dari salah satu penis itu, maka penis itulah yang dianggap sebagai penis sebenarnya, sedangkan penis yang satu lagi dianggap sebagai penis tambahan yang tidak ada kaitan hukumnya dengan hal-hal yang membatalkan wudhu."

Ad-Darimi berkata, "Jika seorang perempuan memiliki dua vagina, ia buang air kecil dari salah satu kedua vagina itu, ia juga haidh, maka wudhunya batal dengan kedua vagina itu. Jika buang air kecil dan haidh dari salah satu vagina itu, maka hukum yang terkait dengan salah satu vagina tersebut."

7. Orang yang disentuh zakarnya, maka wudhunya tidak batal menurut mazhab yang *shahih*, demikian menurut pendapat para ulama Irak dan sebagian besar ulama Khurasan atau mayoritas mereka. Sebagian besar ulama Khurasan berkata, "Dalam masalah ini ada dua pendapat, sama seperti orang yang disentuh. Perbedaannya –menurut mazhab Syafi'i- syariat hanya menyebutkan tentang sentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan, harus ada dua orang yang saling bersentuhan, kecuali jika ada dalil lain. Dalam kasus ini disebutkan dengan menggunakan lafazh لَمَسَ, orang yang disentuh tidak sama dengan orang yang menyentuh."

Catatan: Kami telah menyebutkan tentang beberapa mazhab ulama, bahwa menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), wudhu menjadi batal dengan adanya sentuhan pada kemaluan manusia dengan menggunakan telapak tangan, tidak batal jika menggunakan anggota tubuh yang lain. Demikian menurut pendapat Umar bin Al Khaththab, Sa'ad bin Abi Waqqash, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Aisyah, Sa'id bin Al Musayyib, Atha' bin Abi Rabah, Aban bin Utsman, Urwah bin Az-Zubair, Sulaiman bin Yasar, Mujahid, Abu Al 'Aliyah, Az-Zuhri, Malik, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Ats-Tsaur dan Al Muzani.

Dari Al Auza'i, sentuhan dengan telapak tangan dan lengan membatalkan wudhu, ini adalah satu riwayat dari Ahmad. Dari Ahmad terdapat riwayat lain bahwa sentuhan dengan telapak tangan dan punggung telapak tangan membatalkan wudhu. Pendapat lain bahwa wudhu dianjurkan. Pendapat lain, sentuhan tersebut disyaratkan harus ada birahi, ini adalah riwayat dari Imam Malik.

Sekelompok ulama berkata, "Tidak membatalkan wudhu sama sekali. Demikian menurut pendapat Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah dan 'Ammar. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Ibnu Abbas, Imran bin Al Hushain, Abu Ad-Darda' dan Rabi'ah. Ini adalah mazhab Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para sahabatnya, Ibnu Al Qasim dan Sahnun. Ibnu Al Mundzir berkata, 'Saya berpendapat dengan pendapat ini'."

Sebagian ulama berkata, "Yang membatalkan wudhu hanya sentuhan pada penis sendiri, tidak membatalkan wudhu jika menyentuh penis orang lain. Mereka berdalil dengan hadits Thalq bin Ali RA bahwa Rasulullah SAW pernah ditanya tentang orang yang menyentuh penis dalam shalat, Rasulullah SAW menjawab, هَلْ هُوَ إِلاَّ بِضْعَةٌ مِنْكَ ؟ *"Bukankah ia (penis itu) hanya bagian dari dirimu?!."*

Dari Abu Laila, ia berkata,

كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقْبَلَ الْحَسَنُ يَتَمَرَّغُ عَلَيْهِ فَرَفَعَ عَنْ قَمِيْصِهِ وَقَبَّلَ زُبَيْبَتَهُ

"Kami bersama-sama dengan Rasulullah SAW, lalu Al Hasan datang merangkak kepada beliau, maka Rasulullah SAW mengangkat baju Al Hasan dan mencium kemaluannya."

Karena Rasulullah SAW menyentuh salah satu anggota tubuh Al Hasan maka tidak membatalkan wudhu beliau, sama seperti anggota tubuh yang lain.

Para ulama mazhab syafi'i berdalil dengan hadits Busrah, yaitu hadits *shahih*, sebagaimana yang telah kami jelaskan diatas, dan dengan hadits Ummu Habibah, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ *"Siapa yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah ia berwudhu."*

Al Baihaqi berkata, "At-Tirmidzi berkata: Aku bertanya kepada Abu Zur'ah tentang hadits Ummu Habibah, ia menyatakan hadits ini sebagai hadits yang baik. Aku melihatnya menggolongkan hadits ini sebagai hadits yang terpelihara."

Dari Zaid bin Khalid bahwa Rasulullah SAW bersabda, مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ *"Siapa yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah*

ia berwudhu."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i berkata: Ada beberapa belas orang sahabat yang meriwayatkan hadits dari Rasulullah SAW tentang wajib berwudhu jika menyentuh penis. Jika ada orang yang berkata: Yahya bin Ma'in berkata bahwa tiga dari hadits-hadits itu tidak *shahih. Pertama*, hadits tentang wajib berwudhu jika menyentuh penis. Jawaban terhadap ini, sebagian besar ulama menentang pendapat ini, jumhur ulama dari kalangan para imam dan Al Hafizh menyatakan bahwa hadits tentang ini adalah hadits *shahih*. Imam Al Auza'i, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, Imam Ahmad berdalil dengan hadits ini, padahal mereka adalah para ahli hadits dan fiqh, jika hadits ini batil maka pastilah mereka tidak menggunakannya sebagai dalil.

Jika mereka mengatakan bahwa hadits Busrah diriwayatkan oleh seorang pengawal Marwan, dari Busrah, status pengawal itu majhul."

Jawaban terhadap pernyataan ini, ini hanya terjadi pada sebagian riwayat. Terdapat riwayat lain yang *shahih* selain yang diriwayatkan oleh pengawal tersebut. Al Baihaqi meriwayatkan dari Imam Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah, ia berkata, "Imam Asy-Syafi'i mewajibkan wudhu bagi orang yang menyentuh penis berdasarkan hadits Busrah, dan saya berpendapat dengan pendapat Imam Asy-Syafi'i itu, karena Urwah mendengar hadits Busrah."

Jika mereka mengatakan bahwa makna wudhu disini adalah membasuh tangan. Kami jawab, itu adalah kekeliruan, karena jika dikatakan wudhu menurut syariat Islam maka maknanya adalah membasuh seluruh anggota wudhu yang diketahui bersama, itulah hakikat wudhu menurut syariat Islam. Tidak boleh mengalihkan kepada makna lain, kecuali ada dalil. Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan Qiyas (analogi) dan makna-makna yang sebenarnya tidak dibutuhkan karena ada dalil hadits *shahih*. Sedangkan jawaban terhadap argumentasi mereka menggunakan hadits Thalq bin Ali dapat dijawab dengan beberapa argumentasi:

1. Bahwa hadits tersebut adalah hadits *dha'if* berdasarkan kesepakatan para ahli hadits. Al Baihaqi telah menjelaskan beberapa aspek *dha'if*nya.
2. Hadits tersebut mansukh, karena pengutusan Thalq bin Ali kepada Rasulullah SAW pada tahun pertama Hijrah, ketika itu Rasulullah SAW sedang membangun Masjid Nabawi. Sedangkan yang meriwayatkan hadits

kami adalah Abu Hurairah dan lainnya, Abu Hurairah datang kepada Rasulullah SAW pada tahun ketujuh Hijrah. Jawaban ini masyhur disebutkan oleh Al Khaththabi, Al Baihaqi dan para ulama mazhab Syafi'i dalam kitab-kitab mazhab Syafi'i.

3. Makna hadits tersebut mengandung makna sentuhan diatas alas, karena ia berkata, "Aku bertanya kepada Rasulullah SAW tentang menyentuh penis ketika sedang melaksanakan shalat." Makna zhahir dari kalimat ini, bahwa tidak ada orang yang menyentuh penis ketika sedang melaksanakan shalat tanpa alas.
4. Periwayat hadits kami lebih banyak, oleh sebab itu lebih didahulukan.
5. Dalam masalah ini terdapat sikap kehati-hatian dalam beribadah, oleh sebab itu lebih didahulukan daripada yang lain.

Adapun hadits Abu Laila, jawaban terhadap hadits ini dapat disimpulkan dalam beberapa poin:

1. Perawi hadits kami lebih banyak, oleh sebab itu lebih didahulukan.
2. Ada kemungkinan bahwa sentuhan tersebut diatas alas.
3. Dalam hadits tersebut tidak disebutkan secara jelas bahwa Rasulullah SAW menyentuh dengan telapak tangannya, sedangkan sentuhan dengan selain telapak tangan itu tidak membatalkan wudhu.
4. Dalam hadits tersebut tidak disebutkan secara jelas bahwa Rasulullah SAW shalat setelah menyentuh penis Al Hasan dengan telapak tangan beliau, kemudian beliau tidak berwudhu. Kesimpulannya, mereka berdalil menggunakan hadits ini adalah suatu keanehan. Adapun Qiyas (analogi) mereka terhadap semua anggota tubuh dapat dijawab dengan dua hal:

Pertama, Qiyas tersebut mengesampingkan nash, oleh sebab itu tidak sah.

Kedua, pada umumnya sentuhan pada penis dapat membangkitkan birahi, berbeda dengan anggota tubuh yang lain, *Wallahu a'lam*.

Catatan: Sentuhan terhadap dubur membatalkan wudhu menurut kami (mazhab Syafi'i), menurut pendapat *Ash-Shahih*. Demikian juga menurut satu riwayat dari Imam Ahmad. Imam Malik, Abu Hanifah, Daud dan Ahmad dalam

satu riwayat berkata, "Tidak membatalkan wudhu." Sentuhan terhadap kemaluan binatang tidak membatalkan wudhu menurut kami (mazhab Syafi'i), demikian juga menurut seluruh ulama, kecuali Atha` dan Al-Laits. Jika seorang perempuan menyentuh kemaluannya, maka wudhunya batal menurut kami (mazhab Syafi'i) dan menurut Imam Ahmad. Abu Hanifah dan Malik berkata, "Tidak membatalkan wudhu."

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika *Khuntsa Musykil* menyentuh vagina atau zakarnya, atau ia menggunakan itu untuk menyentuh kemaluan orang lain, maka wudhunya tidak batal, hingga dapat dipastikan bahwa menyentuh vagina yang asli (benar-benar berfungsi) atau penis yang asli. Jika yang ia gunakan untuk menyentuh itu bukan kelamin yang asli (yang benar-benar berfungsi), maka wudhunya tidak batal. Jika kita telah yakin dengan pasti bahwa wudhu salah satu dari mereka itu batal, akan tetapi kita tidak mengetahui dengan pasti wudhu siapa yang batal diantara mereka berdua, maka kita tidak dapat mewajibkan wudhu kepada salah seorang dari mereka berdua, karena kesucian (wudhu) itu berdasarkan keyakinan dan keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan keraguan.

Penjelasan:

Yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi *–rahimahullah-* ini, pada sebagiannya terdapat unsur terlalu memudahkan. Saya akan menyebutkan pendapat mazhab Syafi'i, sesuai dengan yang disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i dan kandungan dalil-dalil, kemudian *insya Allah* saya akan menjelaskan unsur yang terlalu memudahkan tersebut. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika *Khuntsa Musykil* menyentuh penis seorang laki-laki atau vagina seorang perempuan, maka wudhunya batal, sedangkan wudhu orang yang disentuh tidak batal, karena ada kemungkinan orang yang disentuh itu berjenis kelamin sama dengan orang yang menyentuh, kecuali jika kita berpegang dengan pendapat *dha'if* bahwa orang yang kemaluannya disentuh itu wudhunya batal, maka dalam kasus ini wudhu orang yang disentuh itu menjadi batal, karena ia disentuh.

Jika *Khuntsa Musykil* menyentuh vaginanya sendiri atau menyentuh zakarnya sendiri, maka wudhunya tidak batal berdasarkan kesepakatan, karena adanya kemungkinan bahwa alat kelamin itu adalah organ tambahan, akan tetapi

dianjurkan agar berwudhu karena adanya suatu kemungkinan. Jika ia menyentuh kedua kelamin tersebut secara bersamaan, atau ia menyentuh salah satu dari kedua kelamin tersebut, kemudian ia menyentuh yang lain, maka wudhunya batal berdasarkan kesepakatan.

Jika ia menyentuh salah satu dari kedua alat kelamin tersebut, kemudian ia menyentuhnya sekali lagi, kemudian ia ragu apakah yang ia sentuh pada sentuhan kedua itu alat kelamin yang telah ia sentuh pertama kali atau alat kelamin yang lain, maka wudhunya tidak batal, karena adanya kemungkinan bahwa yang ia sentuh kedua kali itu adalah alat kelamin yang ia sentuh pertama kali. Jika ia menyentuh salah satu dari kedua alat kelamin itu, kemudian ia shalat Zhuhur, kemudian ia berwudhu, kemudian ia menyentuh alat kelaminnya yang lain, kemudian ia shalat Ashar, maka dalam kasus ini ada dua pendapat masyhur:

Pertama, ia harus mengulangi dua shalat tersebut, karena salah satu dari dua shalat tersebut tanpa wudhu, ia sama seperti orang yang lupa melaksanakan satu shalat diantara dua shalat.

Kedua, ia tidak harus mengulangi salah satu dari dua shalat tersebut, karena dua shalat itu berdiri sendiri dengan hukumnya masing-masing, ia telah melaksanakannya dengan dasar yang *shahih*, oleh sebab itu ia tidak harus mengulanginya. Ia sama seperti orang yang melaksanakan dua shalat dengan ijtihad kepada dua arah. Berbeda dengan orang yang lupa melaksanakan satu shalat diantara dua shalat, karena tanggungannya membuatnya sibuk terhadap salah satu dari dua shalat tersebut, menurut hukum asal ia belum melaksanakannya, maka yang pasti adalah hukum asal tersebut. Dalam kasus ini ia telah melaksanakannya secara pasti, maka yang dijadikan dasar adalah asalnya yang *shahih*.

Ar-Ruyani menyatakan yang *shahih* adalah pendapat yang pertama, pernyataan *shahih*nya itu tersendiri dan *dha'if*. Sedangkan jumhur ulama mazhab Syafi'i menyatakan yang *shahih* adalah pendapat kedua; ia tidak perlu mengulangi shalatnya. Pendapat ini dinyatakan *shahih* oleh Al Faurani, Ar-Rafi'i dan lainnya. Dinyatakan secara pasti oleh Al Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish*, Al Qadhi Husein dalam *Ta'liq*, Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq*, Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya.

Jika *Khuntsa Musykil* menyentuh salah satu dari dua alat kelaminnya,

kemudian ia shalat Zhuhur, kemudian ia menyentuh alat kelaminnya yang lain, kemudian ia shalat Ashar, ia tidak berwudhu diantara dua shalat itu, maka ia wajib mengulangi shalat Ashar, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, karena ia telah melaksanakannya dalam keadaan berhadats secara pasti. Ia tidak wajib mengulangi shalat Zhuhur, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, karena telah ia laksanakan dalam keadaan sah, tidak ada yang menghalanginya.

Jika *Khuntsa Musykil* menyentuh zakarnya, kemudian ia shalat beberapa hari, dalam beberapa hari itu ia menyentuh zakarnya, kemudian nyata bahwa ternyata ia seorang laki-laki, apakah ia harus mengqadha' shalat beberapa hari itu? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh Al Mutawalli dan Asy-Syasyi. *Pertama*, pendapat ini dipegang oleh Al Qadhi Husein, ia berada dalam dua hal, berdasarkan kasus orang yang shalat ke suatu arah atau beberapa arah, kemudian ia yakin bahwa arah itu salah.

Kedua, pendapat ini *shahih* menurut Al Mutawalli dan Asy-Syasyi, dipegang oleh Al Baghawi, inilah pendapat pilihan, ia harus mengulangi shalatnya, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, ia sama seperti orang yang menyangka bahwa dirinya dalam keadaan suci, kemudian ia melaksanakan shalat, ternyata ia berhadats. Berbeda dengan kasus arah kiblat, karena masalah arah kiblat berdasarkan keringanan, ia boleh meninggalkannya dalam pelaksanaan shalat sunnat dalam perjalanan meskipun ia mampu, sedangkan wudhu tidak boleh ditinggalkan jika mampu. Karena kesamaan masalah arah kiblat –banyak yang keliru dalam masalah ini- dengan masalah hadats, padahal kedua masalah itu berbeda.

Jika kami membolehkan *Khuntsa* melaksanakan shalat setelah menyentuhkan penis atau memasukkan zakarnya –berdasarkan hukum asal-, kemudian terlihat jelas perbedaannya, apakah ia wajib mengulangi shalatnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat.

Demikianlah semestinya hukum bagi laki-laki dan perempuan jika mereka menyentuh kemaluan *Khuntsa Musykil*, atau laki-laki memasukkan zakarnya ke kelamin *Khuntsa Musykil*, atau *Khuntsa Musykil* itu yang memasukkan zakarnya ke vagina perempuan, kami tidak mewajibkannya bersuci, kemudian ia melaksanakan shalat, kemudian terlihat jelas suatu sifat yang mewajibkannya

harus bersuci, apakah ia harus mengulangi shalatnya? Dalam masalah ini ada perbedaan pendapat. Ini adalah hukum jika *Khuntsa Musykil* itu menyentuh kelaminnya sendiri atau laki-laki atau perempuan, adapun jika seorang laki-laki menyentuh kemaluan *Khuntsa Musykil*, maka wudhu mereka berdua tidak batal, karena ada kemungkinan bahwa kemaluan *Khuntsa Musykil* itu adalah organ tambahan, demikian juga halnya jika seorang perempuan menyentuh penis *Khuntsa Musykil*, maka ia tidak wajib berwudhu, karena adanya suatu kemungkinan.

Jika seorang laki-laki menyentuh penis *Khuntsa Musykil*, maka wudhu laki-laki itu menjadi batal, karena jika *Khuntsa Musykil* itu laki-laki, berarti laki-laki itu telah menyentuh zakarnya, jika *Khuntsa Musykil* itu perempuan, berarti ia telah menyentuh organ tambahan, wudhu *Khuntsa Musykil* itu tidak batal, karena adanya kemungkinan bahwa ia laki-laki, wudhu orang yang disentuh tidak batal. Demikian dinyatakan oleh para ulama mazhab Syafi'i.

Maksud mereka adalah menyebutkan cabang-cabang permasalahan dari pendapat mazhab Syafi'i, yaitu masalah orang yang disentuh maka wudhunya tidak batal, sentuhan terhadap organ tambahan membatalkan wudhu. Jika seorang perempuan menyentuh vagina *Khuntsa Musykil*, maka ia sama seperti laki-laki yang menyentuh penis *Khuntsa Musykil*, maka wudhu perempuan itu menjadi batal, karena jika *Khuntsa Musykil* itu ternyata laki-laki, berarti ia telah menyentuhnya, jika ternyata *Khuntsa Musykil* itu perempuan, berarti ia telah menyentuh vaginanya, berarti perempuan itu adalah orang yang menyentuh, wudhu *Khuntsa Musykil* itu tidak batal, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas.

Jika laki-laki atau perempuan menyentuh dua alat kelamin *Khuntsa Musykil*, maka wudhu orang yang menyentuh menjadi batal, ketetapannya bahwa orang yang menyentuh alat kelamin *Khuntsa Musykil* alat kelamin yang sama seperti yang ia miliki, maka wudhunya menjadi batal, jika tidak sama maka tidak batal. Maka wudhu laki-laki menjadi batal karena menyentuh penis *Khuntsa Musykil*, tidak batal jika ia menyentuh vagina *Khuntsa Musykil*, demikian juga dengan perempuan.

Jika *Khuntsa Musykil* menyentuh *Khuntsa Musykil* lain, maka diperhatikan, jika ia menyentuh kedua alat kelamin *Khuntsa Musykil* itu, maka

wudhu orang yang menyentuh menjadi batal. Demikian juga halnya jika *Khuntsa Musykil* menyentuh vagina dan penis *Khuntsa Musykil* lain, maka wudhunya batal, karena ia telah menyentuhnya. Jika ia menyentuh salah satu alat kelamin *Khuntsa Musykil*, maka wudhunya tidak batal, sama seperti *Khuntsa* Wadhih, karena adanya kemungkinan bahwa alat kelamin itu adalah organ tambahan.

Jika ada dua *Khuntsa Musykil*, salah satu menyentuh vagina temannya dan temannya itu menyentuh penis temannya, maka wudhu mereka menjadi batal dengan yakin (pasti), karena jika mereka berdua itu laki-laki, maka wudhu yang menyentuh penis menjadi batal, atau jika mereka berdua itu perempuan, maka wudhu yang menyentuh vagina menjadi batal, atau mereka berdua itu satu laki-laki dan satu perempuan, maka wudhu mereka berdua menjadi batal. Batalnya wudhu salah satu dari mereka berdua benar-benar yakin, akan tetapi tidak dapat dipastikan wudhu siapa yang batal, menurut hukum asal kedua mereka itu sama-sama dalam keadaan suci, maka wudhu mereka tidak batal disebabkan adanya suatu kemungkinan, mereka berdua boleh melaksanakan shalat dengan wudhu tersebut.

Semua itu berlaku jika diantara *Khuntsa Musykil* dan orang yang menyentuh itu tidak ada yang mahram atau perkara lainnya yang dapat mencegah batalnya wudhu dengan sentuhan. Jika hukumnya jelas dengan melihat kondisinya, karena bentuk seperti ini tidak membatalkan wudhu, dianjurkan agar ia berwudhu, karena adanya kemungkinan bahwa wudhu itu batal. Inilah ringkasan pendapat para ulama mazhab Syafi'i dalam masalah ini dan cabang-cabang permasalahannya.

Adapun pendapat Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi), "Atau orang lain menyentuh kemaluannya, maka wudhunya tidak batal, hingga dapat dipastikan bahwa ia telah menyentuh vagina yang asli (berfungsi) atau penis yang asli." Ini adalah diantara pendapat yang diingkari, karena meskipun orang yang menyentuh itu satu jenis kelamin, wudhunya tetap batal, sebagaimana yang telah kami jelaskan diatas, karena ia adalah orang yang menyentuh. Jawaban terhadap Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi), mungkin yang ia maksudkan bahwa wudhu tidak batal disebabkan sentuhan penis, masalah ini telah dibahas.

Jika orang yang menyentuh itu sejenis kelamin dengan orang yang disentuh, maka wudhunya batal disebabkan sentuhan, bukan hanya sekedar sentuhan

pada penis, tidak ada yang mengatakan bahwa wudhunya tidak batal disebabkan suatu sebab, akan tetapi kalimatnya itu mengandung suatu kekeliruan.

Kalimat, "Jika yang disentuh itu bukan kelamin asli, maka wudhunya tidak batal." Ini adalah kalimat pengulangan dan tambahan, kalimat ini tidak perlu disebutkan, karena maksudnya telah diketahui dari kalimat, "Wudhunya tidak batal hingga diketahui dengan pasti bahwa ia telah menyentuh kelamin yang asli." Akan tetapi di dalamnya terdapat penjelasan dan penekanan, oleh sebab itu Imam Asy-Syirazi menyebutkannya.

Kalimat, "Demikian juga jika kita telah yakin bahwa itu telah membatalkan wudhu salah seorang dari mereka berdua," akan tetapi kita tidak mengetahui secara pasti wudhu siapa yang batal, kami tidak mewajibkan wudhu kepada salah seorang dari mereka berdua. Ia sama seperti salah seorang *Khuntsa Musykil* yang menyentuh penis temannya yang juga *Khuntsa Musykil*, sedangkan temannya itu menyentuh vaginanya, *Wallahu a'lam*.

Catatan: Ini adalah tempat pertama pembahasan hukum *Khuntsa Musykil* dalam kitab ini. Penjelasan tentang hukum-hukumnya, sifat-sifat *Khuntsa* Wadhih dan *Khuntsa Musykil* disebutkan di beberapa tempat. Diantaranya dalam bab ini, Bab Al Hijr, Kitab Al Fara'idh dan Kitab Nikah. Dalam masalah ini para ulama mazhab Syafi'i memiliki kebiasaan yang berbeda-beda dalam pembahasannya. Sebagian mereka menyebutkannya dalam bab ini, seperti Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya.

Sedangkan sebagian mereka menyebutkannya dalam Bab Al Hijr. Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi) menyebutkan sebagian pembahasannya dalam Bab Al Hijr, sebagian besar mereka menyebutkannya dalam Kitab Al Fara'idh. Diantara mereka adalah Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi) dalam *Al Muhadzdzab*, sebagian mereka menyebutkannya dalam kitab Nikah, diantara mereka adalah Imam Asy-Syirazi dalam kitab *At-Tanbih* dan Al Baghawi. Sebagian mereka menyebutkannya secara tersendiri dalam kitab khusus seperti Al Qadhi Abu Al Futuh dan lainnya.

Al Baghawi menyebutkan dalam dua pasal, sebelum Kitab Ash-Shadaq (mahar). Telah saya sebutkan dalam pembukaan kitab ini bahwa saya menyebutkan sesuai dengan kemampuan saya pada awal pembahasannya, *insya*

Allah saya sebutkan sebagian besar hukum-hukumnya secara ringkas dan akan saya jelaskan *insya Allah* pada tempat-tempatnya secara terperinci. Pembahasan dalam masalah ini terdiri dari dua pasal; *pertama*, tentang cara mengetahui laki-laki, perempuan dan akil baligh pada *Khuntsa Musykil*. *Kedua*, tentang hukum-hukum dalam hal *Khuntsa Musykil*.

Pertama: Tentang mengetahui kondisi *Khuntsa Musykil*. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Dasar dalam masalah *Khuntsa Musykil* adalah riwayat Al Kalbi dari Abu Shalih, dari Ibnu Abbas, dari Rasulullah SAW, beliau berkata tentang anak yang terlahir, tidak laki-laki dan bukan perempuan, يُوَرَّثُ مِنْ حَيْثُ يَبُولُ *"Diberi harta warisan sesuai dengan (alat kelamin) yang ia pakai untuk buang air kecil."*

Ini adalah hadits *dha'if* berdasarkan kesepakatan ulama. Al Baihaqi dan lainnya menjelaskan *dha'if*nya hadits ini. Al Kalbi dan Abu Shalih adalah dua perawi yang *dha'if*. Abu Shalih ini bukan Abu Shalih Dzakwan As-Samman perawi dalam *Shahih Al Bukhari* dan Muslim dari Abu Hurairah. Ia meriwayatkan hadits yang sama dari Imam Ali bin Abi Thalib dan Sa'id bin Al Musayyib.

Ketahuilah bahwa *Khuntsa* itu terdiri dari dua; *pertama*, yaitu yang masyhur, *Khuntsa* yang memiliki vagina perempuan dan penis laki-laki. Kedua, *Khuntsa* yang tidak memiliki kedua kelamin tersebut. Hanya memiliki celah tempat keluarnya sesuatu, kami tidak menyamakannya dengan vagina. Yang kedua disebutkan oleh pengarang *Al Hawi*, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan sekelompok ulama dalam Kitab Al Fara'idh. Al Baghawi berkata, "Jenis yang kedua ini adalah *Khuntsa Musykil*, kondisinya dapat ditentukan hingga ia akil baligh, kemudian ia memilih untuk dirinya sesuai dengan kecenderungan alaminya apakah laki-laki atau perempuan. Jika ia tertarik kepada perempuan, maka ia laki-laki. Jika sebaliknya, maka ia perempuan. Dalam kasus ini buang air kecil tidak dapat dijadikan sebagai indikasi.

Adapun jenis yang pertama, inilah yang dijadikan sebagai objek sub-sub pembahasan. Menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), adakalanya ia laki-laki atau perempuan, tidak ada jenis ketiga. Cara untuk mengetahui apakah ia laki-laki atau perempuan, ada beberapa cara, diantaranya lewat buang air kecil, jika ia buang air kecil dengan penis, maka ia laki-laki. Jika ia buang air kecil dengan

vagina, maka ia perempuan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Jika ia buang air kecil dengan penis dan vagina –jika sama-sama dalam hal keluar, berhenti dan sama banyak- maka tidak dapat dijadikan sebagai indikasi untuk menunjukkan jenis kelamin. Jika terdapat perbedaan, maka dalam masalah ini ada dua pendapat:

Pertama, buang air kecil tidak dapat dijadikan sebagai indikasi untuk menentukan jenis kelamin, ia adalah *Khuntsa Musykil* jika tidak ada indikasi lain.

Kedua, pendapat *Al Ashahh*, jika sama-sama berhenti, kemudian salah satu alat kelamin itu lebih dahulu mengeluarkan air kencing, maka alat kelamin itulah sebagai jenis kelaminnya. Jika sama-sama mengeluarkan air kencing dan salah satu alat kelamin itu lebih lama mengeluarkan air kencing, maka alat kelamin yang lebih lama adalah jenis kelaminnya. Jika salah satu alat kelaminnya lebih dahulu dan alat kelamin yang lain lebih lama, maka alat kelamin lebih dahulu adalah jenis kelaminnya. Demikian menurut pendapat *Al Ashahh*. Ada pendapat yang mengatakan bahwa itu tidak dapat dijadikan sebagai indikasi.

Jika sama-sama mulai mengeluarkan air kencing dan sama-sama berhenti, salah satunya mengeluarkan lebih banyak dan lebih berat, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, jenis kelamin ditetapkan menurut alat kelamin yang lebih banyak mengeluarkan air kencing. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *Al Jami' Al Kabir* karya Al Muzani. Demikian juga menurut mazhab Abu Yusuf dan Muhammad. *Kedua*, menurut pendapat *Al Ashahh*, tidak ada indikasi dalam masalah ini. Dinyatakan *shahih* oleh Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Pendapat ini dipegang oleh pengarang *Al Hawi* dalam pembahasan tentang Al Fara'idh (waris) dan Imam Al Haramain disini, demikian juga menurut mazhab Abu Hanifah dan Al Auza'i.

Jika air kencing itu keluar lurus seperti kencing laki-laki atau keluar menyebar seperti kencing perempuan, dalam masalah ini ada dua pendapat, menurut pendapat *Al Ashahh* tidak bisa dijadikan sebagai indikasi. Kedua, dilihat kepada kedua alat kelamin itu, jika keduanya mengeluarkan air kencing sama-sama lurus, maka ia laki-laki. Jika keduanya mengeluarkan air kencing sama-sama menyebar, maka ia perempuan. Jika salah satunya lurus dan salah satunya menyebar, maka tidak bisa dijadikan sebagai indikasi.

Jika ia tidak kencing dari kedua alat kelamin itu, akan tetapi kencing dari celah yang lain, maka keluarnya air kencing itu tidak dapat dijadikan indikasi.

Diantara yang dapat dijadikan indikasi juga adalah keluarnya mani dan haidh. Jika ia mengeluarkan mani dari penis, maka ia laki-laki. Jika ia mengeluarkan mani dari vagina atau keluar darah haidh dari vagina, maka ia perempuan. Syarat ketiga bentuk ini, mani dan haidh itu terjadi pada waktu keluarnya mani dan darah haidh, artinya terjadi berulang-ulang untuk memperkuat prasangka, agar tidak terjadi kekeliruan atau hanya sekedar kebetulan.

Jika keluar sperma dari kedua alat kelamin tersebut, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, tidak ada indikasi. Menurut pendapat *Al Ashahh*, jika keluar sperma dari kedua alat kelamin itu, jika sifat sperma itu seperti sperma laki-laki, maka ia laki-laki. Jika sperma yang keluar itu seperti sperma perempuan, maka ia perempuan. Karena menurut lahirnya bahwa sperma menurut sperma laki-laki itu terpisah dari laki-laki dan sperma menurut sperma perempuan itu terpisah dari perempuan.

Jika keluar sperma dari vagina, akan tetapi menurut sifat sperma laki-laki, atau keluar sperma dari penis, akan tetapi menurut sperma perempuan, atau keluar sperma dari penis, sifatnya seperti sperma laki-laki, atau keluar sperma dari vagina, sifatnya seperti sperma perempuan, maka tidak ada indikasi.

Jika terjadi kontradiksi antara kencing dan haidh; keluar air kencing dari penis dan haidh dari vagina, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; menurut pendapat *Al Ashahh*, tidak ada indikasi karena kontradiktif.

Kedua, air kencing lebih didahulukan, karena terus menerus dan terjadi berulang-ulang. Imam Al Haramain berkata, "Guru saya lebih cenderung kepada air kencing. Menurut saya, lebih berpegang kepada kontradiktif."

Jika kontradiktif antara sperma dan haidh, dalam masalah ini ada tiga pendapat, disebutkan oleh Al Baghawi dan lainnya:

Pertama, pendapat Abu Ishaq, ia adalah perempuan, karena haidh hanya ada pada perempuan, sedangkan sperma ada pada laki-laki dan perempuan. *Kedua*, pendapat Abu Bakar Al Farisi, ia adalah laki-laki, karena sperma itu benar, sedangkan darah haidh itu tidak benar. *Ketiga*, tidak ada indikasi karena adanya kontradiktif, inilah pendapat *Al Ashahh* dan paling adil, yaitu pendapat

Abu Ali bin Abi Hurairah, dinyatakan *shahih* oleh Ar-Rafi'i.

Diantara indikasi tersebut adalah melahirkan, karena melahirkan itu indikasi secara pasti terhadap penentuan jenis kelamin perempuan. Indikasi ini lebih didahulukan daripada semua indikasi kontradiktif yang ada, karena indikasi ini lebih pasti.

Al Qadhi Abu Al Futuh berkata dalam kitabnya berjudul Kitab *Al Khannatsi*, "Jika seorang *Khuntsa* itu mengandung segumpal daging, yaitu awal penciptaan manusia, maka ia adalah perempuan. Jika diragukan, maka ia tetap *Khuntsa Musykil*. Jika perutnya ditiup, kelihatan tanda-tanda kehamilan, belum dapat dihukum bahwa ia perempuan hingga benar-benar hamil."

Adapun tumbuhnya jenggot dan membesarnya payudara, dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, tumbuhnya jenggot menunjukkan jenis kelamin laki-laki sedangkan membesarnya payudara menunjukkan jenis kelamin perempuan. Karena tumbuhnya jenggot biasanya hanya terjadi pada laki-laki dan membesarnya payudara hanya terjadi pada perempuan. Kedua, menurut pendapat *Al Ashahh*, tidak ada indikasi, karena indikasi itu terkadang terjadi berbeda-beda. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa tidak tumbuhnya jenggot pada waktunya tidak berarti indikasi perempuan, dan tidak membesarnya payudara pada masanya bukan berarti indikasi laki-laki. Jika boleh berdalil dengan keberadaannya karena berdasarkan kebiasaan, maka boleh juga berdalil dengan ketidakadaannya berdasarkan kebiasaan.

Imam Al Haramain berkata, "Tumbuhnya jenggot dan membesarnya payudara tidak dapat menolak indikasi-indikasi lain yang disepakati ulama. Adapun keluarnya susu dari payudara, Al Baghawi menyebutkan secara pasti bahwa itu bukan indikasi bahwa ia perempuan. Yang lain menyebutkan dua pendapat, menurut pendapat *Al Ashahh* itu bukan indikasi.

Adapun indikasi jumlah tulang rusuk, dalam masalah ini ada dua pendapat: pertama, dianggap sebagai indikasi. Jika tulang rusuknya sebelah kiri kurang satu, maka ia adalah laki-laki. Jika jumlah tulang rusuk kedua sisinya sama, maka ia adalah perempuan. Yang lain tidak menyebutkan tentang indikasi air kencing.

Kedua, tidak ada indikasi dalam masalah ini, itu adalah pendapat *Ash-Shahih*, pengarang *Al Hawi* dan mayoritas ulama berpegang kepada pendapat

ini, sebagian ulama yang lain menyatakannya *shahih*. Karena masalah ini tidak ada dasarnya dalam syariat Islam, tidak pula disebutkan dalam buku-buku kedokteran.

Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini –perbedaan tulang rusuk-, saya tidak memahaminya, saya tidak tahu ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal ini. pengarang *Al Hawi* berkata, "Masalah ini tidak ada dasarnya, karena Ijma' ulama lebih mendahulukan indikasi buang air kencing. Jika indikasi tulang rusuk ini ada dasarnya, pastilah ulama lebih mendahulukan indikasi ini daripada indikasi buang air kencing, karena indikasi ini terlihat jelas, sama seperti melahirkan.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Diantara indikasi-indikasi tersebut adalah birahi, kecenderungannya kepada perempuan atau laki-laki. Jika ia berkata, "Saya tertarik kepada perempuan", dan ia lebih cenderung kepada perempuan secara alami, maka ia ditetapkan sebagai laki-laki. Jika ia berkata, "Saya tertarik kepada laki-laki", maka ditetapkan ia sebagai perempuan. Karena Allah SWT menjadikan kebiasaan sesuai dengan kecenderungan laki-laki kepada perempuan dan kecenderungan perempuan kepada laki-laki. Jika ia berkata, "Saya tertarik kepada laki-laki dan perempuan", atau "Saya tidak tertarik kepada laki-laki dan perempuan", maka ia adalah *Khuntsa Musykil*.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Kami memperhatikan ketertarikannya dan birahinya dan kami menerima ucapannya tentang itu, jika kami tidak menemukan indikasi-indikasi diatas. Jika ada salah satu dari indikasi diatas, maka kami tidak menerima ucapannya itu, karena indikasi itu terlihat jelas, sedangkan ketertarikan itu tersembunyi atau tidak jelas. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Kami menerima ucapannya tentang ketertarikannya, jika ia telah akil baligh dan telah berakal, sama seperti semua yang ia beritahukan, karena ketertarikan itu muncul setelah baligh. Itulah mazhab yang *shahih* dan masyhur.

Ar-Rafi'i dan lainnya menyebutkan satu pendapat bahwa ucapan anak kecil yang mumayyiz bisa diterima tentang ini, sama seperti pilihan hak asuh diantara kedua orang tua. Pendapat ini lemah. Karena hak asuh antara kedua orang tua adalah pilihan karena kasih sayang, tidak harus kekal selamanya dan tidak terkait dengan hukum-hukum. Berbeda dengan ucapan *Khuntsa*, karena

ucapannya itu adalah pemberitahuan. Oleh sebab itu disyaratkan dari orang yang pemberitahuannya dapat diterima, bukan sekedar kasih sayang, karena berkaitan dengan banyak hak-hak dalam hal jiwa, harta dan ibadah. Ia juga harus memegang ucapan tersebut secara kekal abadi, tidak boleh berubah.

Para ulama mazhab Syafi'i membagi pemberitahuan *Khuntsa* tersebut kepada beberapa bagian:

1. Jika ia telah baligh, kemudian indikasi-indikasi itu hilang, kemudian terlihat kecenderungan dan ketertarikannya, maka itu dijadikan indikasi, ia harus memberitahukannya untuk dijadikan sebagai hukum dan dilaksanakan berdasarkan pemberitahuan itu, jika ia menunda-nundanya, maka ia berdosa dan fasik. Demikian dikatakan oleh Al Baghawi dan lainnya.
2. Pemberitahuan itu diakui berdasarkan kecenderungan dan ketertarikan yang dapat dilihat. Tidak boleh pemberitahuan tanpa ada ketertarikan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.
3. Jika ia memberitahukan bahwa ia tertarik kepada laki-laki atau perempuan, maka itu dilaksanakan, perubahan tidak dapat diterima. Pemberitahuannya itu harus kekal abadi selamanya. Jika bukti mendustakan pemberitahuannya, misalnya ia beritahukan bahwa ia laki-laki, kemudian ia melahirkan, maka ucapannya itu batal, ia ditetapkan sebagai perempuan. Demikian juga jika ia hamil, itu kami jadikan sebagai bukti. Sama jika kita menetapkannya sebagai laki-laki berdasarkan beberapa indikasi, kemudian ia hamil, maka kami membatalkan itu, kami menetapkannya sebagai perempuan.

   Adapun pendapat Al Ghazali dalam *Al Wasith*, "Jika ia telah memberitahukan, maka perubahannya tidak dapat diterima, kecuali jika bukti mendustakannya. Misalnya ia mengatakan, "Saya laki-laki", kemudian ia melahirkan. Kalimat ini adalah diantara ungkapan Al Ghazali yang diingkari, karena ia membuat pengecualian terhadap diterimanya perubahan jika *Khuntsa* itu melahirkan. Al Ghazali keliru, ia mensyaratkan dalam menetapkan status perempuan dengan merubah pemberitahuan sebelumnya, sedangkan itu tidak dianggap, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, bahkan hanya sekedar tahu bahwa ia telah hamil, maka ia ditetapkan sebagai seorang perempuan, meskipun ia tidak mau.

   Ungkapan Al Ghazali mengandung makna demikian, seakan-akan ia berkata,

"Perubahan pemberitahuan dari *Khuntsa* itu tidak dapat diterima, hukum ditetapkan berdasarkan pemberitahuan yang telah ia sampaikan, kecuali jika pemberitahuannya itu didustakan oleh bukti." Dengan demikian maka pengecualian itu kembali kepada berlakunya hukum, bukan kepada diterimanya perubahan pemberitahuan. Yang kami sebutkan ini –tidak boleh menerima perubahan pemberitahuan- jika *Khuntsa* itu memang sesuai dengan apa yang ia beritahukan. Perubahan dapat diterima, jika bukti berbeda dengan pemberitahuannya secara pasti. Imam Al Haramain mengingatkan tentang hal ini, sementara Al Ghazali, Ar-Rafi'i dan lainnya tidak memperhatikan masalah ini.

4. Jadi penetapan status berdasarkan ucapan si *Khuntsa* dalam semua hukum, apakah sesuai atau pun tidak sesuai. Imam Al Haramain berkata, "Jika seorang yang telah berusia sepuluh tahun berkata, 'Saya sudah baligh', maka kami membenarkannya. Karena seseorang itu lebih tahu tentang apa yang ada pada dirinya. Al Baghawi dan lainnya berkata, "Bahkan jika seorang kerabat *Khuntsa* akan meninggal dunia, kemudian *Khuntsa* itu mengatakan bahwa ia laki-laki, maka jatah harta warisan yang ia terima menjadi bertambah, ucapannya diterima, statusnya ditetapkan berdasarkan ucapannya. Jika jarinya dipotong, ia memberitahukan bahwa ia laki-laki, maka ia wajib menerima Diyat (tebusan) seorang laki-laki.

   Imam Al Haramain berkata dalam pembahasan tentang Al Jinayat (pidana), "Jika seorang *Khuntsa* mengaku setelah melakukan tindakan kriminal bahwa ia laki-laki, maka menurut pendapat mazhab Syafi'i pernyataannya itu tidak dapat diterima, karena ia wajib menerima hukum Qishash. Ada diantara para ulama mazhab Syafi'i yang berkata, 'Pernyataannya itu diterima', pendapat ini palsu, tidak ada dasarnya. Menurut pendapat yang Qath'i (pasti), ucapannya itu tidak dapat diterima –karena setelah melakukan tindakan kriminal-, jika mengandung penetapan hak, maka ditetapkan. Jika tidak mengandung penetapan hak, maka tidak ditetapkan, apakah masalah harta maupun hukum Qishash, karena ia dalam posisi tertuduh." Yang disebutkan Imam Al Haramain ini jelas, perbedaan pendapat tentang pengakuannya setelah melakukan tindakan kriminal, adapun pengakuan sebelum melakukan tindakan kriminal, maka pengakuan itu

diterima dalam kondisi apa pun, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

5. Telah disebutkan sebelumnya bahwa ucapan *Khuntsa* dipakai jika kami tidak menemukan indikasi-indikasi untuk menetapkan status jenis kelaminnya. Jika kami menetapkan status jenis kelaminnya berdasarkan ucapannya, kemudian ditemukan sebagian indikasi yang ada, menurut pendapat para ulama mazhab Syafi'i ucapannya itu tidak dibatalkan, karena mereka mengatakan, "Ucapannya tidak dirubah, kecuali jika didustakan oleh bukti, karena hukum itu berdasarkan dalil. Tidak boleh ditinggalkan berdasarkan prasangka yang sama. Akan tetapi harus ada dalil yang Qath'i. Ar-Rafi'i menyebutkan dua kemungkinan dalam masalah ini; *pertama*, kasus seperti ini. *Kedua*, status jenis kelaminnya ditetapkan berdasarkan indikasi yang ada, sama seperti dua orang yang mengakui seorang anak kecil, sementara tidak ada pakar nasab yang bisa menetapkan itu anak siapa, maka setelah anak itu baligh, ia dinisbatkan kepada salah seorang dari mereka, kemudian kita menemukan seorang pakar nasab, kami lebih mendahulukan pembaritahuan dari pakar nasab, *Wallahu a'lam*.

Catatan, Tentang hukum *Khuntsa Musykil* menurut susunan *Al Muhadzdzab* sangat ringkas, jika status *Khuntsa* tersebut tidak jelas berdasarkan indikasi yang ada, juga tidak dapat dipastikan berdasarkan pemberitahuan dari dirinya, maka statusnya tetap *Khuntsa Musykil*. Mereka menyebut, "*Khuntsa*", maksud mereka adalah *Khuntsa Musykil*, mereka juga menyebutnya dengan نادر (jarang/aneh), sebutan untuk *Khuntsa* yang kepelikan pada dirinya telah hilang berdasarkan suatu indikasi sehingga statusnya dapat ditetapkan, seperti ucapannya dalam *At-Tanbih* dalam bab pilihan dalam menikah, "Jika salah seorang pasangan suami istri mendapati pasangannya seorang *Khuntsa*, apakah ia memiliki hak untuk memilih? Dalam masalah ini ada dua pendapat. Bagian ini termasuk bagian dari hukum-hukum *Khuntsa*.

Jika seorang *Khuntsa Musykil* berwudhu, atau mandi, atau bertayammum karena tidak ada air, disebabkan senggama dan sentuhan, jika hubungan itu pada tempatnya, maka wudhunya batal, air dan debu boleh digunakan. Tidak setiap tempat dihukum membatalkan wudhu karena adanya suatu kemungkinan. Dalam kasus ini digunakan dua pendapat tentang sucinya

ia dari hadats, demikian disebutkan oleh Al Qadhi Abu Al Futuh.

Dalam masalah khitannya ada dua pendapat, telah disebutkan dalam bab Siwak. Menurut pendapat *Al Ashahh*, ia tidak dikhitan, hukum jenggotnya yang tipis sama seperti jenggot perempuan dalam hal wudhu, bukan dalam hal mencukurnya, telah dijelaskan sebelumnya dalam bab wudhu.

Jika sesuatu keluar dari kedua alat kelaminnya, maka wudhunya batal. Jika keluar dari salah satu alat kelaminnya, dalam masalah ini ada tiga pendapat –telah disebutkan dalam awal bab ini-. Jika ia menyentuh seorang laki-laki atau perempuan, atau ia disentuh oleh seorang laki-laki atau perempuan, salah seorang dari mereka tidak wajib berwudhu.

Jika ia menyentuh zakarnya sendiri atau vaginanya sendiri, atau ia menyentuh vagina atau penis *Khuntsa* lain, wudhunya tidak batal. Demikian juga jika vaginanya disentuh laki-laki, atau zakarnya disentuh perempuan –telah dijelaskan sebelumnya-.

Jika seseorang menyentuh penis yang terputus, ia ragu apakah itu penis milik *Khuntsa* atau milik laki-laki. Al Qadhi Abu Al Futuh berkata dalam kitabnya berjudul Kitab *Al Khannatsi*, "Ada kemungkinan wudhunya tidak batal secara pasti, karena keraguan di dalamnya." Menurut pendapat *Al Ashahh*, ada dua pendapat tentang penis yang terputus, karena jarang terjadi.

Khuntsa Musykil tidak cukup hanya melakukan *istinja'* dengan batu pada qubul dan duburnya, menurut pendapat *Al Ashahh*. Ada pendapat yang mengatakan bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat.

Jika *Khuntsa Musykil* memasukkan zakarnya ke vagina atau ada seorang laki-laki yang memasukkan penis ke vagina *Khuntsa Musykil*, maka itu tidak disebut sebagai jima'.

Jika *Khuntsa Musykil* memasukkan zakarnya ke vagina seorang perempuan, atau ada seorang laki-laki yang memasukkan penis ke vagina *Khuntsa Musykil*, maka *Khuntsa Musykil* itu wajib mandi, puasa dan hajinya menjadi batal. Adapun laki-laki yang memasukkan zakarnya ke vagina *Khuntsa Musykil* dan perempuan yang dimasuki penis *Khuntsa Musykil*, ia tidak wajib membayar kafarat (denda) puasa. Kami katakan, "Wanita itu tidak wajib membayar kafarat puasa", karena ada kemungkinan bahwa *Khuntsa Musykil*

itu seorang perempuan, namun dianjurkan agar perempuan itu membayarkan denda puasanya.

Al Baghawi berkata, "Pada setiap tempat, kami tidak mewajibkan mandi terhadap *Khuntsa Musykil* tersebut, kami juga tidak menyatakan bahwa puasanya batal, demikian juga dengan ibadah hajinya. Kami tidak mewajibkan 'iddah bagi wanita yang disetubuhi *Khuntsa Musykil* itu, juga tidak wajib ada mahar.

Jika *Khuntsa Musykil* memasukkan zakarnya ke dubur laki-laki, kemudian ia mencabutnya, ia wajib berwudhu, karena andaipun *Khuntsa Musykil* itu laki-laki, mereka berdua harus mandi, andai *Khuntsa Musykil* itu perempuan, sesungguhnya ia telah menyentuh seorang laki-laki dan telah keluar sesuatu dari dubur laki-laki itu. Membasuh anggota wudhu itu hukumnya wajib. Anggota tubuh tambahan itu statusnya masih diragukan. Berurutan dalam melaksanakan wudhu itu hukumnya wajib agar thaharahnya sah. Ada pendapat yang mengatakan tidak wajib, itu adalah pendapat yang keliru, kami akan menjelaskannya dalam babnya *insya Allah*.

Jika dua *Khuntsa Musykil* saling memasukkan penis mereka ke vagina masing-masing, maka kedua mereka tidak wajib melakukan apa-apa, karena adanya kemungkinan bahwa vagina itu adalah organ tambahan. Jika masing-masing mereka memasukkan penis mereka ke dubur pasangannya, mereka berdua harus berwudhu karena telah mengeluarkan sesuatu dari dubur, tidak wajib mandi, karena ada kemungkinan bahwa mereka berdua adalah perempuan. Jika salah seorang mereka memasukkan zakarnya ke vagina pasangannya, sedangkan pasangannya itu memasukkan zakarnya ke dubur pasangannya, mereka berdua harus berwudhu karena telah mengeluarkan sesuatu dari qubul dan dubur, karena ada kemungkinan bahwa mereka berdua sama-sama perempuan, tidak wajib mandi.

Jika *Khuntsa Musykil* keluar sperma dari kedua kelaminnya, maka ia wajib mandi. Jika keluar sperma dari salah satu alat kelaminnya, ada pendapat yang mengatakan ia wajib mandi, ada pendapat lain mengatakan dalam masalah ini ada dua pendapat.

Al Baghawi berkata, "Jika *Khuntsa Musykil* itu keluar sperma dari penis dan haidh dari vagina, kami menyatakan bahwa ia telah akil baligh dan ia

adalah seorang *Khuntsa Musykil*. Ia tidal boleh lagi meninggalkan shalat dan puasa karena darah haidh tersebut dan karena ia telah dianggap sebagai seorang pria dewasa. Ia tidak boleh memegang mushaf Al Qur`an dan tidak boleh membaca Al Qur`an di luar shalat. Jika darah haidh telah berhenti, ia mandi, karena ada kemungkinan bahwa ia adalah seorang perempuan. Jika ia keluar sperma dari penis, maka ia mandi. Ia tidak boleh memegang mushaf Al Qur`an dan tidak boleh membaca Al Qur`an hingga ia mandi. Demikian masalah-masalah ini diriwayatkan oleh Al Baghawi dari Ibnu Suraij. Kemudian ia berkata, "Menurut Qiyas (analogi), ia tidak wajib mandi setelah haidhnya berhenti, ia juga tidak dilarang menyentuh mushaf Al Qur`an dan membaca Al Qur`an, sebagaimana ia tidak meninggalkan shalat disebabkan darah haidh tersebut.

Jika bersamaan dengan haidh itu ia keluar sperma, ia wajib mandi. Ia tidak wajib berwudhu jika ia menyentuh salah satu dari dua kelaminnya. Jika ia menyentuh kedua alat kelaminnya, maka ia wajib berwudhu. Apa yang disebutkan Ibnu Suraij itu adalah kehati-hatian.

Menurut (An-Nawawi): Al Qadhi Abu Al Futuh menyebutkan secara pasti bahwa *Khuntsa Musykil* itu tidak wajib mandi dengan keluarnya darah haidh dari kedua kemaluannya, meskipun berlangsung selama sehari semalam, karena ada kemungkinan bahwa ia seorang laki-laki. Ini adalah darah yang rusak, berbeda dengan sperma yang keluar dari kedua kelaminnya, karena sperma itu tidak rusak.

Air kencing *Khuntsa* yang belum memakan sesuatu (masih bayi), sama seperti air kencing bayi perempuan, tidak cukup hanya dipercikkan air saja, menurut mazhab Syafi'i. Tentang azan dan iqamah, hukumnya sama seperti bayi perempuan. Jika ia melaksanakan shalat dengan kepala terbuka, maka shalatnya sah. Demikian disebutkan oleh Al Baghawi dan banyak ulama.

Abu Al Futuh berkata, "Ia wajib menutupi seluruh aurat perempuan yang ada padanya, jika sebagiannya terbuka, selain aurat laki-laki, kami perintahkan agar ia menutupinya, jika ia tidak melakukannya, ia melaksanakan shalat dalam keadaan seperti itu, ia tidak wajib mengulangi shalatnya, karena adanya keraguan (tentang statusnya). Apakah ia wajib mengulangi shalatnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat. Ia tidak boleh mengeraskan suara dalam shalat, sama seperti perempuan. Ia juga tidak mengangkat kedua sikunya ketika ruku dan sujud

seperti perempuan.

Abu Al Futuh berkata, "Kami tidak memerintahkannya mengangkat siku, kami juga tidak memerintahkannya agar ia tidak melakukannya, ia melakukan sesuai keinginannya. Menurut pendapat pilihan adalah apa yang telah kami sebutkan. Jika ia melakukan kekeliruan dalam shalatnya, maka ia ditepuk tangan, sama seperti perempuan. Ia tidak boleh menjadi imam bagi laki-laki dan *Khuntsa*. Jika ia menjadi imam bagi perempuan, maka ia berdiri di depan mereka. Ia tidak wajib melaksanakan shalat Jum'at berdasarkan kesepakatan ulama, akan tetapi dianjurkan melaksanakannya.

Abu Al Futuh berkata, "Jika ia melaksanakan shalat Zhuhur, kemudian terlihat jelas bahwa ternyata ia adalah seorang laki-laki, memungkinkan baginya untuk ikut shalat Jum'at, maka ia wajib pergi melaksakan shalat Jum'at, jika ia tidak melaksanakannya, maka ia wajib mengulangi shalat Zhuhur. Ini adalah cabang permasalahan menurut pendapat *Ash-Shahih*; jika seorang laki-laki melaksanakan shalat Zhuhur sebelum shalat Jum'at usai, maka shalatnya tidak sah. Jika ia shalat bersama kaum muslimin, atau berkhutbah, atau menyempurnakan jumlah mereka, maka mereka harus mengulangi shalat mereka. Jika mereka tidak mengulanginya hingga jelas bahwa ia seorang laki-laki, apakah kewajiban mengulang shalat tersebut hukumnya wajib? Dalam masalah ini ada dua pendapat; menurut pendapat *Ash-Shahih*, wajib hukumnya mengulangi shalat tersebut. Ia tidak boleh memakai sutera, karena sutera itu dibolehkan bagi perempuan untuk berhias demi suaminya.

Jika ia mati –jika ia memiliki kerabat yang mahram dengannya- maka kerabat itulah yang memandikannya. Jika tidak ada, maka menurut pendapat (*pertama*) *Al Ashahh* –menurut ulama Khurasan- ia dimandikan oleh laki-laki dan perempuan yang bukan mahram, karena darurat dan istish-hab terhadap apa yang terjadi pada anak kecil.

Kedua, ia dimandikan oleh laki-laki yang terpercaya, atau perempuan, dari atas kain, demikian disebutkan oleh Al Mawardi.

Ketiga, dibelikan hamba sahaya dari hartanya, atau dari Baitul Mal, untuk memandikannya, kemudian hamba sahaya itu dijual. Pendapat ini *dha'if* menurut kesepakatan ulama.

Keempat, ia sama seperti laki-laki atau perempuan, jika yang ada hanya

perempuan dan laki-laki yang bukan mahram. Dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Ia ditayammumkan. 2. Dimandikan dari atas kain –ini adalah pendapat keempat- dipilih oleh Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Asy-Syasyi dan lainnya. Dianjurkan agar ia dikafani dengan lima kain, sama seperti perempuan. Jika ia mati dalam keadaan ihram, Al Baghawi berkata, kepalanya tidak ditutupi, demikian juga dengan wajahnya. Ini jika yang diinginkan adalah hukum yang dianjurkan, itu baik dilakukan, demi kehati-hatian. Karena jika ia laki-laki, maka wajib membukakan kepalanya. Jika ia perempuan, wajib membukakan wajahnya. Untuk lebih hati-hati, maka membukakan keduanya –kepala dan wajah-. Jika yang diinginkan adalah kewajiban, maka ia adalah *Khuntsa Musykil*, cukup membukakan salah satu dari keduanya –kepala dan wajah-.

Imam yang melaksanakan shalat jenazahnya berdiri pada bagian pinggangnya, sama seperti shalat jenazah untuk perempuan. Jika ada beberapa jenazah, maka imam lebih mendahulukan jenazah laki-laki, kemudian jenazah anak kecil, kemudian jenazah *Khuntsa*, kemudian jenazah perempuan. Jika *Khuntsa* melaksanakan shalat jenazah, maka hukumnya seperti hukum perempuan, kewajibannya tidak gugur, demikian menurut pendapat *Al Ashahh*.

Yang memikul dan menguburkan mayat adalah laki-laki, jika tidak ada laki-laki, maka *Khuntsa*, kemudian perempuan. Karena kami mewajibkan perempuan dalam zakat, maka tidak memadai jika hanya ada *Khuntsa*, karena kami mewajibkan laki-laki, maka memadai jika ada *Khuntsa*, menurut pendapat *Ash-Shahih*. Dalam masalah ini ada pendapat lain, karena bentuknya yang jelek dan ia dianggap memiliki kekurangan.

Perhiasan perempuan tidak halal bagi *Khuntsa*, perhiasan laki-laki juga tidak halal baginya, karena adanya keraguan tentang hukum bolehnya. Al Qadhi Abu Al Futuh menyebutkan, jika ia berpuasa, kemudian ia melakukan sentuhan dengan birahi, kemudian spermanya keluar pada salah satu kelaminnya, atau ia melihat darah haidh selama sehari semalam, ia tidak boleh berbuka, jika dua hal itu sama-sama terjadi secara bersamaan, maka ia boleh berbuka. Ia tidak boleh I'tikaf di masjid rumahnya, jika kami membolehkan itu bagi perempuan, dalam masalah *Khuntsa Musykil* ada kemungkinan, demikian menurut Abu Al Futuh.

I'tikafnya tidak batal dengan keluarnya darah dari kemaluannya, ia tidak perlu keluar dari masjid, kecuali jika ia takut mengotori masjid. Jika duburnya

dimasuki penis, maka I'tikafnya batal. Jika vaginanya dimasuki penis atau ia memasukkan zakarnya ke dubur laki-laki atau ke vagina perempuan atau ke kelamin *Khuntsa*, apakah I'tikafnya batal? Dalam masalah ini ada dua pendapat; sama seperti sentuhan tanpa jima'.

Abu Al Futuh berkata, "Ia tidak wajib melaksanakan ibadah haji, kecuali jika ada mahramnya; laki-laki atau perempuan, seperti saudara laki-laki dan saudari perempuan yang pergi bersama-sama dengannya. Tidak ada pengaruh bagi perempuan terpercaya akan tetapi bukan mahramnya, karena ia tidak boleh pergi berdua-duaan dengan mereka."

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika ia memakai ihram, maka ia menutupi kepalanya atau wajahnya, ia tidak wajib membayar fidyah (Dam). Jika ia menutupi kepala dan wajahnya, maka ia wajib membayar Dam. Jika ia memakai pakaian berjahit dan menutupi wajahnya, maka ia wajib membayar Dam. Jika ia memakai pakaian berjahit dan menutup kepalanya, ia tidak wajib membayar Dam, karena ada kemungkinan bahwa ia adalah seorang perempuan. Dianjurkan agar ia tidak memakai pakaian berjahit, jika ia memakainya, dianjurkan agar ia membayar Dam. Ia tidak boleh menyaringkan suaranya ketika mengucapkan talbiyah, ia tidak berlari-lari kecil ketika thawaf dan tidak melakukan Iththiba' (menutupi bahu kiri dengan kain ihram. Tidak boleh menggunduli kepala, cukup hanya memendekkan rambut. Berjalan pada setiap sa'i. Tidak berjalan seperti perempuan. Dianjurkan agar ia thawaf dan sa'i pada waktu malam, seperti perempuan, karena lebih menutupi auratnya. Jika thawaf pada waktu siang hari, ia menjauh dari laki-laki dan perempuan. Hukumnya seperti hukum perempuan dalam hal sembelihan. Laki-laki lebih utama dari dirinya."

Al Baghawi berkata, "Jika penjual atau pembeli pada masa khiyar (boleh menentukan pilihan) atau orang yang menerima gadai atau orang yang menggadaikan, jika memasukkan zakarnya ke vagina *Khuntsa*, maka tidak berlaku hukum jima' baginya dalam hal fasakh (pembatalan), transaksi yang terus berlanjut dan lainnya. Jika *Khuntsa* itu memilih jenis kelamin perempuan setelah itu, maka hukumnya terkait dengan jima' yang telah dilakukan.

Jika seseorang membeli seorang *Khuntsa* yang telah jelas bahwa ia adalah laki-laki, kemudian didapati bahwa ia buang air kecil dari kedua kemaluannya, maka itu adalah cacat, karena dalam hal itu terkandung makna bahwa ia seorang

perempuan. Jika ia buang air kecil dari penis, maka itu tidak cacat. Jika ia diwakilkan dalam menerima nikah atau talak, saya tidak menemukan dalil dalam masalah ini. Ia seperti perempuan, karena kemampuannya masih diragukan. Jika seseorang memasukkan zakarnya ke vagina *Khuntsa* secara paksa, maka ia tidak wajib membayar mahar, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Khuntsa tidak termasuk dalam wakaf untuk laki-laki atau untuk perempuan. *Khuntsa* masuk dalam wakaf, jika wakaf itu untuk laki-laki dan perempuan. Dalam masalah ini ada pendapat lain; *Khuntsa* masuk dalam wakaf untuk anak laki-laki. Bagi seorang bapak yang memberikan hibah untuk anak laki-lakinya, diantara mereka ada *Khuntsa*, maka tidak boleh menjadikannya seperti anak laki-laki, tidak pula boleh melebihkan anak laki-laki darinya, satu pendapat dalam masalah ini. Meskipun boleh melebihkan anak laki-laki terhadap anak perempuan, menurut pendapat yang *dha'if*.

Jika seseorang berwasiat akan membebaskan salah seorang hamba sahaya laki-laki, maka di dalamnya termasuk hamba sahaya yang *Khuntsa*, menurut pendapat *Ash-Shahih*, ada pendapat lain dalam masalah ini. Hamba sahaya yang *Khuntsa* yang diyakini dan hamba sahaya yang lain diwarisi, jika diragukan, maka tidak dilakukan apa-apa.

Jika tuannya berkata, "Jika engkau laki-laki, maka engkau bebas!."

Al Baghawi bekata, "Jika ia memilih laki-laki atau perempuan, maka ia tidak bebas. Jika ia mati sebelum memilih, maka hasil usahanya untuk tuannya, karena hukum asalnya ia adalah seorang hamba sahaya. Ada pendapat yang mengatakan harus diundi, jika yang keluar tanda bebas, maka hartanya diwariskan, jika yang keluar tanda hamba sahaya, maka hartanya tetap menjadi milik tuannya.

Haram bagi laki-laki dan perempuan melihat kepadanya ketika ia telah menginjak usia haram untuk dilihat, hingga status jenis kelaminnya jelas.

Ia tidak memiliki kekuasaan wali nikah. Nikah tidak sah dengan kesaksiannya. Nikah juga tidak sah dengan kalimatnya.

Jika air susunya keluar, itu tidak menetapkannya menjadi perempuan, demikian menurut mazhab Syafi'i. Jika ada anak kecil yang menyusu kepadanya, berarti ia telah melakukan wakaf haram. Jika status telah jelas bahwa ia perempuan, maka susunya haram. Jika tidak, maka tidak haram.

Adapun tentang hak asuh dan penjagaannya setelah ia baligh, saya tidak menemukan riwayat dalam masalah ini. Ia seperti perempuan yang perawan hingga tiba waktu ia boleh berdiri sendiri dan memisahkan diri dari kedua orang tuanya jika ia mau. Dalam masalah ini ada dua pendapat.

Diyatnya sama seperti diyat perempuan. Jika ahli warisnya menyatakan bahwa ia laki-laki, maka ucapan pelaku tindakan kriminal dipercaya berdasarkan sumpahnya, si pelaku tindakan kriminal tidak menanggung diyat bersama keluarganya yang membayar diyat.

Khuntsa Musykil tidak boleh dibunuh dalam peperangan, meskipun ia seorang kafir harbi (yang boleh diperangi), kecuali jika ia ikut berperang, maka ia sama seperti perempuan. Jika kita menawannya, tidak boleh dibunuh, kecuali jika ia memilih jenis kelamin laki-laki. Ia tidak bisa dijadikan saham dalam harta rampasan perang. Ia dipukul seperti perempuan.

Tidak boleh mengutip jizyah dari *Khuntsa Musykil*, jika ia memilih jenis kelamin laki-laki, setelah lewat satu tahun, maka jizyah boleh dikutip dari dirinya untuk setahun yang telah lewat.

Khuntsa Musykil tidak boleh jadi imam dan hakim. Kesaksiannya tidak diakui, kecuali ada seorang perempuan lain. Kesaksian dua orang *Khuntsa Musykil* sama seperti kesaksian satu orang laki-laki. Ini adalah ujung dari pembahasan tentang *Khuntsa*. Saya revisi dan saya ringkas. Insya Allah akan dijelaskan secara panjang lebar dengan dalil-dalil dan cabang-cabang pembahasannya pada tempat-tempatnya, tidak ditemukan ringkas melainkan dalam pembahasan ini saja, *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Selain lima perkara ini, maka tidak membatalkan wudhu, seperti darah yang keluar dari urat yang terputus, bekam dan muntah, berdasarkan riwayat Anas RA dari Rasulullah SAW, bahwa Rasulullah SAW berbekam, kemudian beliau shalat dan beliau tidak berwudhu. Beliau tidak menambah lebih dari membasuh tempat bekamnya."

Penjelasan:

Adapun hadits Anas ini diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni, Al Baihaqi dan lainnya. Mereka menyatakan bahwa hadits ini adalah hadits *dha'if*. Kami akan membahasnya *insya Allah*. Menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), wudhu tidak batal disebabkan sesuatu yang keluar bukan dari dua saluran (qubul dan dubur), seperti darah yang keluar dari urat yang terputus, bekam, muntah dan mimisan, apakah darah itu sedikit atau pun banyak. Demikian menurut pendapat Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Ibnu Abi Aufa, Jabir, Abu Hurairah, Aisyah, Ibnu Al Musayyib, Salim bin Abdillah bin Umar, Al Qasim bin Muhammad, Thawus, Atha', Mak-hul, Rabi'ah, Malik, Abu Tsaur dan Daud. Al Baghawi berkata, "Ini adalah pendapat sebagian besar sahabat dan tabi'in."

Sekelompok ulama berkata, "Semua itu menyebabkan wajib berwudhu." ini adalah mazhab Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq.

Al Khaththabi berkata, "Ini adalah pendapat sebagian besar ahli Fiqh, diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab, Ali, Atha', Ibnu Sirin, Ibnu Abi Laila dan Zufar. Kemudian mereka berbeda pendapat dalam perbedaan antara yang sedikit dan banyak. Mereka berdalil dengan riwayat dari Ma'dan bin Thalhah dari Abu Ad-Darda', bahwa Rasulullah SAW muntah, kemudian beliau berbuka. Ma'dan berkata, "Aku bertemu dengan Tsauban, aku menyebutkan itu kepadanya, ia berkata, 'Aku yang telah menuangkan air untuk wudhu Rasulullah SAW'."

Diriwayatkan dari Ismail bin 'Ayyasy, dari Ibnu Juraij, dari Ibnu Abi Mulaikah, dari Aisyah, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

إِذَا قَاءَ أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ أَوْ قَلَسَ أَوْ رَعَفَ فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى مَا مَضَى مِنْ صَلاَتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ.

"Apabila salah seorang kamu muntah ketika sedang melaksanakan shalat, atau sesuatu keluar dari lehernya memenuhi mulutnya, atau mimisan, maka hendaklah ia berwudhu, kemudian melanjutkan shalatnya yang terlewatkan, selama ia tidak berbicara."

Dan hadits yang diriwayatkan, bahwa Rasulullah SAW berkata kepada seorang perempuan yang mustahadhah, إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ فَتَوَضَّئِي لِكُلِّ

صَلَاةٍ "*Itu hanyalah darah yang memancar, bukan haidh, maka berwudhulah untuk setiap shalat.*"

Rasulullah SAW menyebutkan sebab wajib berwudhu, yaitu karena adanya darah yang memancar keluar, maka demikian halnya dengan semua jenis darah.

Dari Yazid bin Khalid, dari Yazid bin Muhammad, dari Umar bin Abdul Aziz, dari Tamim Ad-Dari, dari Rasulullah SAW, الْوُضُوْءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ "Berwudhu (disebabkan) setiap darah yang mengalir."

Dari Salman, ia berkata, "Rasulullah SAW melihat aku, darah mengalir dari hidungku, beliau berkata, "Berwudhulah disebabkan itu."

Dari Ibnu Abbas, "Apabila Rasulullah SAW mimisan ketika melaksanakan shalat, maka beliau berwudhu, kemudian melanjutkan shalatnya yang tersisa." Karena darah itu adalah najis yang keluar ke tempat yang hukumnya suci, maka membatalkan wudhu, sama seperti air kencing.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Anas diatas, akan tetapi hadits ini *dha'if*–sebagaimana yang telah dijelaskan-. Hadits yang lebih baik daripada itu adalah hadits Jabir,

أَنَّ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَسَا الْمُسْلِمِيْنَ لَيْلَةً فِيْ غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ، فَقَامَ أَحَدُهُمَا يُصَلِّي، فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْكُفَّارِ فَرَمَاهُ بِسَهْمٍ فَوَضَعَهُ فِيهِ فَنَزَعَهُ ثُمَّ رَمَاهُ بِآخَرَ ثُمَّ رَكَعَ وَسَجَدَ وَدِمَاؤُهُ تَجْرِيْ.

"Dua orang[10] sahabat Rasulullah SAW menjaga kaum muslimin pada suatu malam dalam peperangan Dzat Ar-Ruqa'. Salah seorang dari mereka melaksanakan shalat, lalu salah seorang kafir datang memanahnya dengan anak panah, anak panah itu mengenai tubuhnya, ia mencabut anak panah itu, kemudian orang kafir itu memanahnya lagi, lalu ia ruku dan sujud, sementara darahnya terus mengalir." Hadits ini disebutkan Abu Daud dalam kitab Sunannya dengan

[10] Kedua shahabat tersebut adalah 'Abbad bin Bisyr dan 'Ammar bin Yasir. Yang terkena panah adalah 'Abbad bin Bisyr. Ketika 'Ammar bertanya kepadanya apa yang membuatnya lama melaksanakan shalat, ia menjawab, "Saya sedang membaca surat Al Kahfi, saya tidak ingin memotongnya".

sanad *hasan*. Abu Daud berdalil dengan hadits ini. Dalil yang terkandung dalam hadits ini, bahwa telah keluar banyak darah, akan tetapi ia tetap terus melanjutkan shalat. Jika darah itu membatalkan wudhu, pastilah ia tidak akan ruku, sujud dan menyelesaikan shalat setelah darah itu keluar. Rasulullah SAW mengetahui itu, akan tetapi beliau tidak mengingkarinya. Mengandung makna bahwa darah yang mengenai pakaiannya hanya sedikit, yaitu kadar yang dimaafkan. Demikian menurut ulama mazhab Syafi'i, dan memang harus demikian. Al Khaththabi mengingkari mereka yang berdalil dengan hadits ini dengan darah yang banyak mengalir pada pakaian dan darahnya. Jawaban terhadapnya seperti yang telah kami jelaskan.

Mereka juga berdalil dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas dan Ibnu Umar tentang tidak perlu berwudhu disebabkan itu, karena sesuatu yang tidak membatalkan wudhu dalam jumlah sedikit, maka dalam jumlah banyak pun tetap tidak membatalkan wudhu, seperti *Al Jusya'* (angin yang keluar dari perut lewat mulut ketika perut berisi penuh). Ini adalah Qiyas (analogi) Imam Asy-Syafi'i. Yang baik menurut keyakinan saya dalam masalah ini, bahwa menurut hukum asal sesuatu itu tidak membatalkan wudhu hingga ditetapkan oleh syariat Islam, dalam hal ini tidak ada dalil syariat Islam yang menetapkannya membatalkan wudhu. Qiyas tidak dapat digunakan dalam masalah ini, karena sebab membatalkan wudhu tidak dapat ditentukan lewat akal.

Adapun jawaban terhadap dalil mereka dengan hadits Abu Ad-Darda', ada beberapa jawaban, jawaban yang terbaik bahwa hadits tersebut adalah hadits *dha'if mudhtharib*. Demikian disebutkan oleh Al Baihaqi dan lainnya dari para ahli hadits.

Kedua, andai hadits itu *shahih*, maka maknanya adalah membasuh najis, ini adalah jawaban Al Baihaqi dan lainnya.

Ketiga, ada kemungkinan bahwa wudhu tersebut bukan disebabkan muntah, dalam hadits tersebut tidak disebutkan bahwa Rasulullah SAW berwudhu disebabkan muntah.

Ada beberapa jawaban terhadap hadits Ibnu Juraij, jawaban terbaiknya adalah bahwa hadits tersebut adalah hadits *dha'if* berdasarkan kesepakatan para ahli hadits. Dha'ifnya dilihat dari dua perkara :

Pertama, riwayat Ismail dari 'Ayyasy dari Ibnu Juraij. Ibnu Juraij adalah orang Hijaz. Riwayat Ismail dari penduduk Hijaz adalah riwayat *dha'if* menurut ahli hadits.

Kedua, ini adalah hadits *mursal*, para ahli hadits berkata, "Sanad yang benar terhadap hadits ini adalah dari Ibnu Juraij, dari bapaknya, dari Rasulullah SAW. Diantara ulama yang menyatakan demikian adalah Imam Asy-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Yahya Adz-Dzuhali, Abdurrahman bin Abi Hatim dari bapaknya, Abu Zur'ah, Abu Ahmad bin 'Ady, Ad-Daraquthni, Al Baihaqi dan lainnya. Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi menjelaskan itu dengan penjelasan yang baik."

Jawaban kedua, andai hadits ini *shahih*, maka maknanya adalah membasuh najis, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas. Demikian jawaban dari Imam Asy-Syafi'i, para ulama mazhab Syafi'i dan lainnya. *Ketiga*, mengandung makna anjuran.

Jawaban terhadap hadits mustahadhah, ada dua perkara :

Pertama, hadits ini adalah hadits *dha'if*, tidak dikenal. Hadits mustahadhah masyhur dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan Muslim tanpa tambahan ini, yaitu menyebutkan tentang wudhu, itu adalah tambahan yang batil.

Kedua, andai hadits ini *shahih*, maka maknanya adalah pemberitahuan bahwa darah tersebut bukan haidh, akan tetapi mewajibkan wudhu jika keluar dari tempat hadats. Tidak ada disebutkan bahwa keluarnya darah –dalam kondisi apa pun- mewajibkan wudhu. Anehnya mereka berpegang dengan hadits *dha'if* ini yang andai pun *shahih* maka di dalamnya tidak mengandung dalil. Imam Al Haramain berkata dalam *Al Asalib*, "Sesungguhnya hadits ini adalah diantara hadits-hadits yang mereka jadikan pedoman, sungguh sangat aneh."

Adapun hadits Tamim Ad-Dari, jawabannya terdiri dari beberapa perkara: *pertama*, hadits tersebut adalah hadits *dha'if* dilihat dari dua hal:

1. Status dua orang bernama Yazid perawi hadits tersebut adalah majhul.
2. Hadits tersebut adalah hadits *mursal* atau *munqathi'*. Karena Umar bin Abdul Aziz tidak mendengar langsung dari Tamim.

Jawaban kedua dan ketiga, andai hadits tersebut adalah hadits *shahih*,

maka maknanya adalah membasuh najis, atau anjuran agar berwudhu.

Jawaban terhadap hadits Salman dan Ibnu Abbas dari tiga hal. Adapun Qiyas (analogi) mereka, maka para ulama mazhab Syafi'i menolak mereka, "Perkara hadats adalah perkara yang telah disepakati, maknanya tidak dapat dicerna oleh akal, oleh sebab itu tidak sah menggunakan Qiyas, karena 'illatnya tidak diketahui."

Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Tidak wajib berwudhu disebabkan semua perkara itu, karena saya tidak mengetahui adanya dalil kuat yang mewajibkan wudhu disebabkan perkara-perkara tersebut." Ini adalah kalimat Ibnu Al Mundzir yang keahlian dan kemampuannya tidak diragukan lagi. Beliau juga ahli hadits, mengetahui dalil-dalil yang *shahih* dan tidak fanatik, *Wallahu a'lam.*

Adapun pendapat Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi), "Tidak ada perkara lain yang membatalkan wudhu, selain lima perkara ini." Sama seperti kalimatnya pada awal bab yang membatalkan wudhu. Telah kami sebutkan pada awal bab bahwa beliau tidak menyebutkan tiga perkara lain, yaitu terhentinya hadats yang terus menerus, melepas sepatu Khuff dan murtad, terdapat perbedaan pendapat dalam dua perkara ini.

10. Asy-Syirazi berkata, "Demikian juga dengan memakan daging, tidak membatalkan wudhu. Ibnu Al Qash meriwayatkan pendapat lain, 'Sesungguhnya memakan daging unta membatalkan wudhu.' Pendapat ini tidak masyhur. Dalil bahwa memakan daging unta itu tidak membatalkan wudhu adalah riwayat dari Jabir RA, ia berkata, 'Dua perkara terakhir dari Rasulullah SAW adalah tidak wajib berwudhu disebabkan sesuatu yang telah dirubah oleh api (dimasak).' Jika makan babi –padahal haram- tidak membatalkan wudhu, maka daging yang lain lebih utama untuk tidak membatalkan wudhu."

Penjelasan:

Hadits Jabir RA adalah hadits *shahih*. Diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan lainnya dengan sanad yang *shahih*. Menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), makanan tidak membatalkan wudhu, apakah makanan itu

yang disentuh api (dipanggang) ataupun yang lainnya, selain daging unta. Daging الجَزُوْرُ dengan huruf Jim berbaris *fathah*, maknanya adalah daging unta, ada dua pendapat, menurut *qaul jadid* yang masyhur tidak membatalkan wudhu. Ini adalah pendapat *Ash-Shahih* menurut para ulama mazhab Syafi'i. sedangkan menurut *qaul qadim* membatalkan wudhu. Pendapat ini *dha'if* menurut para ulama mazhab Syafi'i, akan tetapi pendapat yang kuat dan *shahih* jika dilihat dari dalilnya, itulah pendapat yang kuat menurut keyakinan saya. Al Baihaqi menyebutkan tentang kuatnya pendapat ini dan beliau memilih pendapat ini. Kita akan melihat dalilnya *insya Allah*.

Para ulama berbeda pendapat tentang masalah ini, ada tiga mazhab; *pertama*, tidak wajib berwudhu disebabkan makan daging, jika yang dimakan itu sedikit, apakah daging itu disentuh api, daging unta, dan lainnya. Demikian menurut pendapat jumhur ulama. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar, Utsman, Ali, Ibnu Mas'ud, Ubai bin Ka'ab, Abu Thalhah, Abu Ad-Darda', Ibnu Abbas, 'Amir bin Rabi'ah dan Abu Umamah RA. Demikian juga menurut jumhur Tabi'in, Imam Malik dan Abu Hanifah.

Kedua, sekelompok ulama berpendapat, daging yang telah disentuh api (dipanggang) mewajibkan wudhu. Ini adalah pendapat Umar bin Abdul Aziz, Al Hasan, Az-Zuhri, Abu Qilabah, Abu Mijlaz, diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dari sekelompok sahabat, seperti Ibnu Umar, Abu Thalhah, Abu Musa, Zaid bin Tsabit, Abu Hurairah dan Aisyah RA.

Ketiga, sekelompok ulama berpendapat, wajib berwudhu disebabkan makan daging unta saja. Ini adalah pendapat Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahawaih, Yahya bin Yahya, diriwayatkan oleh Al Mawardi dari sekelompok sahabat seperti Zaid bin Tsabit, Ibnu Umar, Abu Musa, Abu Thalhah, Abu Hurairah, Aisyah. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Jabir bin Samurah seorang sahabat, Muhammad bin Ishaq, Abu Tsaur, Abu Khaitsamah. Ulama mazhab Syafi'i yang berpegang kepada pendapat ini adalah Abu Bakar bin Khuzaimah dan Ibnu Al Mundzir, sebagaimana yang telah disebutkan oleh Al Baihaqi.

Mereka yang mewajibkan wudhu disebabkan memakan daging yang telah disentuh api (dipanggang), mereka berdalil dengan hadits-hadits *shahih*, diantaranya adalah hadits Zaid bin Tsabit, Abu Hurairah dan Aisyah, dari Rasulullah SAW, تَوَضَّئُوا مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ *"Berwudhulah kamu (disebabkan)*

sesuatu (daging) yang telah disentuh api (dipanggang)."

Semua hadits ini disebutkan Imam Muslim dalam kitab Shahihnya. Dalam masalah ini terdapat hadits yang diriwayatkan oleh Abu Thalhah, Abu Musa, Abu Sa'id, Ummu Habibah, Ummu Salamah dan selain mereka, dari Rasulullah SAW.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits-hadits *shahih*, diantaranya adalah hadits Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah SAW memakan daging pundak unta, kemudian beliau shalat dan beliau tidak berwudhu. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari dan Muslim.

Dari Amru bin Umayyah Adh-Dhamri, ia berkata, "Aku melihat Rasulullah SAW memotong daging pundak unta, beliau memakan sebagian daging itu, kemudian beliau shalat dan beliau tidak berwudhu." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari dan Muslim dari beberapa jalur periwayatan. Dari Maimunah diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW memakan daging pundak unta di rumah Maimunah, kemudian beliau shalat dan beliau tidak berwudhu. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Dari Abu Rafi', ia berkata, "Aku bersaksi bahwa aku pernah memanggang perut kambing untuk Rasulullah SAW, kemudian beliau shalat dan beliau tidak berwudhu. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Dari Jabir, Aisyah dan Ummu Salamah terdapat hadits yang sama, diriwayatkan dari Rasulullah SAW."

Al Baihaqi dan lainnya berkata, dalam masalah ini terdapat hadits dari Utsman, Ibnu Mas'ud, Suwaid bin An-Nu'man, Muhammad bin Maslamah, Abdullah bin Amru bin Al 'Ash, Al Mughirah, Abu Hurairah, Abdullah bin Al Harts, Rafi' bin Khadij dan lainnya.

Para ulama mazhab Syafi'i juga berdalil dengan hadits Jabir diatas, sekelompok ulama yang mengatakan tidak wajib berwudhu menolaknya, mereka berkata, "Di dalamnya tidak mengandung dalil, karena hadits tersebut adalah ringkasan dari hadits yang panjang, diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dari Jabir. Ia berkata, "Rasulullah SAW dan para sahabatnya pergi ke rumah seorang perempuan dari kalangan Anshar, perempuan itu menghidangkan kambing yang telah dipanggang. Maka Rasulullah SAW memakannya, dan kami pun memakannya. Kemudian tiba waktu shalat Zhuhur, maka Rasulullah SAW berwudhu, kemudian melaksanakan shalat, kemudian beliau kembali ke makanannya yang masih tersisa, kemudian beliau memakannya, kemudian tiba

waktu shalat Ashar, kemudian beliau shalat dan beliau tidak berwudhu." Mereka berkata, ucapan Jabir, "Perkara terakhir dari dua perkara", maksudnya adalah masalah ini, yaitu shalat yang kedua (shalat Ashar), yaitu akhir dari dua perkara, yang ia maksudkan adalah shalat terakhir dari dua shalat (shalat Zhuhur dan shalat Ashar), bukan secara mutlak. Diantara yang menyebutkan ta'wil ini adalah Abu Daud As-Sijistani.

Mereka berkata, "Hadits-hadits tentang perintah berwudhu datang belakangan, lebih akhir daripada hadits Jabir. Oleh sebab itu hadits tersebut menasakh hadits Jabir. Diantara mereka yang berpendapat seperti ini adalah Az-Zuhri dan lainnya. Menurut mereka hadits-hadits tentang tidak berwudhu dinasakh oleh hadits-hadits memerintahkan agar berwudhu. Apa yang mereka katakan itu bukanlah seperti yang mereka nyatakan. Adapun ta'wil mereka terhadap hadits Jabir bertentangan dengan makna zhahir hadits dan tanpa dalil, oleh sebab itu tidak dapat diterima. Riwayat yang disebutkan ini tidak bertentangan jika disebut sebagai akhir dari dua perkara. Mungkin saja masalah ini adalah masalah terakhir dari dua perkara. Kemudian setelah itu perkara yang diamalkan adalah tidak berwudhu. Bisa juga, tidak berwudhu sebelum itu. Di dalamnya tidak terkandung makna bahwa wajib berwudhu disebabkan makanan. Adapun pernyataan mereka bahwa hadits-hadits tentang tidak perlu berwudhu telah dinasakh, itu adalah pernyataan tanpa dalil, oleh sebab itu tidak dapat diterima.

Al Baihaqi meriwayatkan dari Imam Al Hafizh Utsman bin Sa'id Ad-Darimi guru Imam Muslim, ia berkata, "Terdapat perbedaan diantara hadits-hadits ini. Tidak terdapat hadits yang menasakh yang dapat menjelaskan hukumnya. Oleh sebab itu kami berpegang kepada Ijma' Khulafa' Rasyidin dan para tokoh dari kalangan sahabat tentang keringanan (rukhshah) dalam hal tidak perlu berwudhu, dengan hadits-hadits tentang rukhshah."

Jawaban terhadap mereka yang menyatakan bahwa hadits-hadits tersebut telah mansukh. Imam Asy-Syafi'i, para ulama mazhab Syafi'i dan ulama lainnya memberikan jawaban seperti ini. Ada pula diantara mereka yang menyatakan bahwa makna wudhu dalam hadits tersebut adalah berkumur-kumur, itu adalah pendapat yang *dha'if*.

Mereka yang berpendapat bahwa wajib berwudhu disebabkan memakan

daging unta, mereka berdalil dengan hadits Jabir bin Samurah, bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah SAW, "Apakah kami berwudhu disebabkan makan daging kambing?." Rasulullah SAW menjawab, "Jika engkau mau, maka berwudhulah. Jika engkau mau, janganlah berwudhu." Ia bertanya lagi, "Apakah saya berwudhu disebabkan makan daging unta?." Rasulullah SAW menjawab, "Ya, berwudhulah disebabkan makan daging unta." Hadits ini diriwayatkan Imam Muslim dari beberapa jalur periwayatan.

Dari Al Barra', Rasulullah SAW ditanya tentang wudhu disebabkan makan daging unta, Rasulullah SAW memerintahkan agar berwudhu. Imam Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahawaih berkata, "Dalam masalah ini ada dua hadits *shahih* dari Rasulullah SAW, yaitu hadits riwayat Jabir dan Al Barra'."

Imamnya para imam yaitu imam Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah berkata, "Kami tidak melihat ada perbedaan pendapat diantara ulama hadits tentang ke*shahih*an hadits ini. Al Baihaqi berpegang kepada mazhab ini. Ia berkata setelah menyebutkan seperti yang telah kami sebutkan diatas, "Adapun yang diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Abbas, الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ ، وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ. "Wudhu itu wajib disebabkan sesuatu yang keluar, bukan disebabkan sesuatu yang masuk."

Maksudnya adalah tidak perlu berwudhu disebabkan daging yang telah disentuh api (dipanggang). Adapun riwayat dari Abu Ja'far dari Ibnu Mas'ud, "Rasullah SAW diberi satu piring daging unta yang terdiri dari hati dan punuk, beliau memakannya dan beliau tidak berwudhu (setelahnya)." Hadits ini adalah hadits *munqathi'* dan *mauquf*. Hadits seperti ini tidak bisa meninggalkan hadits yang *shahih* dari Rasulullah SAW.

Beberapa ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits-hadits *dha'if* –berhadapan dengan dua hadits ini-, saya meninggalkannya karena *dha'if*nya. Hadits yang menjadi pegangan mazhab Syafi'i adalah hadits Jabir diatas, كَانَ آخِرَ الأَمْرَيْنِ (Itu adalah perkara terakhir diantara dua perkara). Akan tetapi mereka tidak ditolak, karena menurut mereka daging unta membatalkan wudhu jika dimakan mentah. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Maknanya adalah makan daging unta yang telah dimasak, karena itulah makna yang biasa dan umum."

Para ulama mazhab Syafi'i menjawab hadits Jabir bin Samurah dan Al

Barra' dengan memberikan dua jawaban:

Pertama, dinasakh oleh hadits Jabir, كَانَ آخِرَ الأَمْرَيْنِ (Itu adalah perkara terakhir diantara dua perkara).

Kedua, makna wudhu dalam hadits tersebut adalah membasuh tangan dan berkumur-kumur. Menurut mereka, pengkhususan daging unta karena bau yang ada pada dagingnya. Ada larangan agar jangan tidur jika di tangan atau di mulut ada lemak unta untuk menghindari kalajengking dan lainnya. Dua jawaban dari para ulama mazhab Syafi'i ini adalah pendapat yang *dha'if.* Adapun memaknai wudhu dalam hadits tersebut menurut makna bahasa adalah pendapat yang *dha'if.* Karena memaknai wudhu tersebut menurut syariat Islam lebih utama daripada menurut makna bahasa, sebagaimana yang diketahui bersama dalam kitab-kitab Ushul Fiqh.

Adapun pernyataan nasakh adalah *dha'if* atau batil, karena hadits tidak perlu berwudhu disebabkan memakan daging yang disentuh api (dimasak) adalah hadits yang umum, sedangkan hadits wajib berwudhu disebabkan makan daging unta adalah hadits yang bersifat khusus. Yang khusus lebih didahulukan terhadap yang umum, apakah hadits tersebut sebelum atau setelahnya. Pendapat yang lebih menenangkan adalah pendapat Khulafa' Rasyidin dan jumhur para sahabat, *Wallahu a'lam.*

Catatan: menurut Imam Ahmad tidak ada perbedaan antara memakan daging unta yang telah dimasak atau yang masih mentah dan yang dipanggang, semuanya mewajibkan wudhu. Demikian juga menurut *qaul qadim*. Menurut Imam Ahmad terdapat riwayat lain bahwa wajib berwudhu disebabkan minum susu unta, saya tidak mengetahui ada ulama lain yang sependapat dengan pendapat ini. Menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i) dan seluruh mazhab ulama, tidak wajib berwudhu disebabkan minum susu unta.

Para ulama mazhab Hanbali berdalil dengan hadits dari Usaid bin Hudhair RA bahwa Rasulullah SAW bersabda, لاَ تَوَضَّئُوا مِنْ أَلْبَانِ الْغَنَمِ وَتَوَضَّئُوا مِنْ أَلْبَانِ الإِبِلِ *"Janganlah kamu berwudhu disebabkan minum susu kambing, berwudhulah kamu disebabkan minum susu unta."*

Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanad *dha'if,* tidak ada dalil di dalamnya. Dalil kami bahwa menurut hukum asal adalah thaharah (suci),

tidak ada dalil yang menyatakan membatalkan kesucian tersebut.

Para ulama mazhab Hanbali berbeda pendapat tentang memakan hati unta, limpa, punuk, lemak dan cairan yang keluar dari daging unta. Menurut kami dan jumhur ulama tidak membatalkan wudhu, berdasarkan dalil diatas tentang susu unta. Pendapat Imam Al Ghazali *–rahimahullah-* dalam *Al Wasith*, "Tidak wajib berwudhu disebabkan daging yang disentuh api (dimasak), berbeda dengan pendapat Imam Ahmad, itu adalah diantara pendapatnya yang diingkari, Imam Ahmad tidak menyatakan bahwa semua daging yang disentuh api (dimasak) membatalkan wudhu, menurutnya yang membatalkan wudhu hanya daging unta saja, *Wallahu a'lam*.

11. Asy-Syirazi berkata: Demikian juga, tertawa besar orang yang sedang shalat tidak membatalkan wudhu, berdasarkan riwayat dari Jabir RA, Rasulullah SAW bersabda, الضَّحِكُ يَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَلَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ *"Tertawa itu membatalkan shalat, tidak membatalkan wudhu."*

Penjelasan:

Hadits Jabir ini diriwayatkan secara *marfu'* dan *mauquf* sampai kepada Jabir. Yang menyatakannya *marfu'* adalah pendapat *dha'if*. Al Baihaqi dan lainnya berkata, "Yang benar bahwa hadits ini adalah hadits *mauquf* kepada Jabir. Disebutkan oleh Al Bukhari dalam kitab Shahihnya, dari Jabir secara *mauquf*. Imam Al Bukhari menyebutkannya secara ta'liq. Makna kata الضَّحِكُ (tawa) sebagaimana yang diketahui umum. Dengan huruf *dhad* berbaris *fathah*, huruf *ha*` berbaris *kasrah*, ini adalah bentuk asalnya, boleh juga dibaca dengan huruf *ha*` berbaris Sukun dengan huruf *dhad* berbaris *fathah* dan *kasrah*. Boleh juga dibaca dengan huruf *dhad* dan huruf *ha*` berbaris *kasrah*. Dengan demikian ada empat bentuk.

Para ulama berbeda pendapat tentang tertawa dalam shalat jika tawa tersebut adalah tawa besar. Menurut mazhab kami dan mazhab jumhur ulama tawa itu tidak membatalkan wudhu. Demikian menurut pendapat Ibnu Mas'ud, Jabir dan Abu Musa Al Asy'ari, ini adalah pendapat jumhur tabi'in dan generasi setelah mereka.

Al Baihaqi meriwayatkan dari Abu Az-Zinad, ia berkata, "Aku bertemu dengan para ahli Fiqih kami yang pendapat mereka berakhir pada pendapat Sa'id bin Al Musayyib, Urwah bin Az-Zubair, Al Qasim bin Muhammad, Abu Bakar bin Abdirrahman, Kharijah bin Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Ubaidillah bin Atabah, Sulaiman bin Yasar dan para syaikh selain mereka, mereka berkata, "Tertawa dalam shalat itu membatalkan shalat, tidak membatalkan wudhu." Al Baihaqi berkata, "Kami meriwayatkan hadits seperti ini dari Atha`, Asy-Sya'bi dan Az-Zuhri. Para ulama mazhab Syafi'i meriwayatkannya dari Mak-hul, Malik, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur dan Daud.

Al Hasan Al Bashri, Ibrahim An-Nakha'i, Sufyan Ats-Tsauri dan Abu Hanifah berkata, "Membatalkan wudhu." Dari Al Auza'i ada dua riwayat. Mereka sepakat jika tawa itu bukan tawa besar maka tidak membatalkan wudhu, karena tawa besar di luar shalat tidak membatalkan wudhu.

Mereka yang berpendapat bahwa itu membatalkan wudhu dalam shalat berdasarkan riwayat Abu Aliyah, Al Hasan Al Bashri, Ma'bad Al Juhani, Ibrahim An-Nakha'i dan Az-Zuhri, "Seorang laki-laki yang buta datang menghadap Rasulullah SAW ketika beliau sedang shalat. Laki-laki buta itu jatuh ke air yang ada di sumur, sekelompok sahabat tertawa, maka Rasulullah SAW memerintahkan agar sahabat yang tertawa mengulangi wudhu dan shalat mereka."

Dari Imran bin Al Hushain, dari Rasulullah SAW, اَلضَّحِكُ فِي الصَّلاَةِ قَرْقَرَةً قَرْقَرَةً تُبْطِلُ الصَّلاَةَ وَالْوُضُوْءَ *"Tawa dalam shalat yang berulang-ulang membatalkan shalat dan wudhu."*

Karena wudhu itu adalah ibadah, maka dibatalkan oleh hadats, maka juga dibatalkan oleh tawa, sama seperti shalat.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Jabir diatas, kami telah menjelaskannya. Jika tawa itu membatalkan wudhu, pastilah membatalkan wudhu apakah tawa itu di dalam shalat atau pun di luar shalat, sama seperti hadats. Karena shalat itu adalah shalat menurut makna syariat Islam, maka tawa dalam shalat itu tidak membatalkan wudhu, seperti shalat jenazah, mereka setuju dengan itu. Para ulama mazhab Syafi'i menyebutkan banyak Qiyas (analogi) dan makna-makna. Menurut pendapat yang dapat dijadikan pedoman bahwa thaharah (kesucian)nya tetap sah dan perkara-perkara yang membatalkan wudhu itu

terbatas. Siapa yang menyatakan ada tambahan dalam perkara membatalkan wudhu, maka harus memberikan dalil, dalam masalah tawa tidak ada dalil dan dasarnya.

Adapun riwayat dari Abu Al 'Aliyah, dari Imran dan lainnya, semuanya adalah riwayat *dha'if* berdasarkan kesepakatan ahli hadits. Mereka berkata, "Dalam masalah ini tidak ada hadits *shahih* walau satu hadits pun." Al Baihaqi dan lainnya menjelaskan *dha'if*nya hadits-hadits tersebut dengan penjelasan yang lengkap. Tidak perlu panjang lebar membahasnya secara terperinci karena para ulama hadits telah sepakat bahwa hadits-hadits tersebut adalah hadits *dha'if*.

Adapun Qiyas mereka, maka Qiyas itu tidak sah, karena hadats tidak dapat ditetapkan berdasarkan Qiyas, karena 'illat dalam perkara hadats-hadats itu tidak dapat ditentukan dengan akal, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Andai benar, pastilah thaharah (suci) itu dibatalkan dengan mandi junub, karena dibatalkan oleh keluarnya sperma. Thaharah (suci) tidak dibatalkan oleh tawa dalam shalat, menurut Ijma'.

Ibnu Al Mundzir berkata setelah beliau menyebutkan perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam masalah ini dan pendapat mereka yang menyatakan tidak wajib berwudhu, "Kami katakan, tidak wajib wudhu, karena kami tidak mengetahui ada dalil kuat mereka yang mewajibkan wudhu. Menurut mereka yang berbeda pendapat dengan kami, melempar dalam shalat tidak mewajibkan wudhu, tentunya tawa lebih utama untuk disebut tidak mewajibkan wudhu." *Wallahu a'lam.*

Catatan:

Telah kami sebutkan pada awal bab bahwa murtad tidak membatalkan wudhu menurut kami, menurut pendapat *Ash-Shahih*. Demikian juga menurut jumhur ulama. Al Auza'i, Ahmad, Abu Tsaur dan Abu Daud berkata, "Membatalkan wudhu."

Mereka berdalil dengan ayat, "*Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]:5). Sedangkan dalil kami adalah sabda Rasulullah SAW, لاَ وُضُوْءَ إِلاَّ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ "*Tidak (harus) berwudhu,*

kecuali (disebabkan) adanya suara (buang angin) atau bau." Ini adalah hadits *shahih*, telah dijelaskan sebelumnya pada awal bab.

Jawaban terhadap dalil ayat, bahwa maksudnya adalah gugurnya amal orang yang mati dalam keadaan murtad, sebagaimana firman Allah SWT, "*Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka Itulah yang sia-sia amalannya.*" (Qs. Al Baqarah [2]:217).

12. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan agar berwudhu disebabkan tawa dalam shalat dan disebabkan ucapan yang jelek. Berdasarkan riwayat dari Abdullah bin Mas'ud RA, ia berkata, 'Aku berwudhu disebabkan kata-kata yang jelek lebih aku sukai daripada aku berwudhu disebabkan makanan yang baik.' Aisyah RA berkata, 'Salah seorang kamu berwudhu disebabkan makanan yang baik dan ia tidak berwudhu disebabkan kata yang jelek.' Ibnu Abbas RA berkata, 'Hadats itu ada dua; hadats lidah dan hadats kemaluan. Yang paling parah adalah hadats lidah'."

Penjelasan:

Atsar dari Ibnu Abbas diatas adalah Atsar yang masyhur. Diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam kitab Adh-Dhu'afa', beliau menyebutkan *dha'if*nya. Ucapan Aisyah, makna kata العوراء adalah jelek. Al Harawi berkata, Ibnu Al A'rabi berkata, "Orang-orang Arab menyebut perkara dan perbuatan jelek itu sebagai أعور, bentuk *mu'annats* (feminin)nya adalah عوراء" Kemudian Imam Asy-Syirazi membawa Atsar ini kepada wudhu menurut makna syar'i yaitu membasuh anggota-anggota wudhu yang diketahui umum. Demikian juga menurut Ibnu Al Mundzir dan sekelompok ulama mazhab Syafi'i.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Yang paling tepat, yang mereka maksudkan adalah membasuh mulut." Demikian menurut Al Mutawalli, maknanya adalah membasuh mulut. Asy-Syasyi meriwayatkan pendapat Ibnu Ash-Shabbagh dalam Al Mu'tamad. Kemudian beliau berkata, "Makna ini terlalu jauh, yang lebih kuat adalah ucapan Imam Asy-Syafi'i, bahwa maksudnya adalah wudhu menurut

makna syar'i."

Maknanya sesuai dengan indikasi yang terkandung di dalamnya, karena membasuh mulut itu tidak memberikan pengaruh terhadap kalimat yang telah terlontar dari mulut, yang memberikan pengaruh adalah wudhu menurut makna syar'i. Tujuannya adalah menghapus kesalahan dan dosa, sebagaimana yang disebutkan hadits-hadits. Dengan demikian maka yang benar adalah anjuran agar berwudhu menurut makna syar'i jika telah mengucapkan kata-kata yang jelek seperti ghibah (menggunjing), namimah (menceritakan ucapan seseorang kepada orang lain), dusta, tuduhan palsu, ucapan bohong, nista dan sebagainya.

Tidak ada perbedaan pendapat tentang anjuran berwudhu jika tertawa dalam shalat, akan tetapi semua itu tidak mewajibkan wudhu.

Ibnu Al Mundzir dalam dua kitabnya; Al Isyraf dan Al Ijma', dan Ibnu Ash-Shabbagh[11] berkata, "Para ulama telah Ijma' bahwa tidak wajib berwudhu disebabkan mengucapkan kata-kata jelek seperti ghibah, tuduhan palsu, ucapan dusta dan lainnya. Ar-Ruyani meriwayatkan dari golongan Syi'ah tentang wajib berwudhu disebabkan mengucapkan kata-kata yang jelek. Tidak mengapa berbeda pendapat dengan golongan Syi'ah. Imam Asy-Syafi'i, Ibnu Al Mundzir, Al Baihaqi dan para ulama mazhab Syafi'i dalam masalah ini berdalil dengan hadits Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ قَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ ، وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

"Siapa yang berkata dalam sumpahnya, "Demi Lata dan 'Uzza, maka hendaklah ia mengucapkan, "*La ilaha illallah* (tiada tuhan selain Allah). Siapa yang berkata kepada temannya, "Kemarilah, aku ingin bertaruh (berjudi) denganmu", maka hendaklah ia bersedekah." (HR. Imam Al Bukhari dan Muslim).

Masalah:

Pertama: Imam Asy-Syafi'i dan para ulama mazhab Syafi'i berkata,

---

[11] Dalam kitabnya berjudul Asy-Syamil, dalam bentuk manuskrip di Ma'had Dimyath Ad-Dini, naskah ini adalah naskah yang paling baik yang ada saat ini.

"Tidak mewajibkan wudhu, tidak ada perbedaan apakah kata-kata itu diucapkan dengan sengaja atau tidak sengaja, misalnya lupa atau terpaksa karena hadats atau orang yang sebelumnya berhadats, dalilnya adalah Al Qur`an dan Sunnah, Allah SWT berfirman, "*Dan jika kamu junub maka mandilah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]:6). Junub itu bisa disebabkan mimpi dan lainnya. Mimpi itu tidak disengaja.

Rasulullah SAW memerintahkan orang yang keluar madzi agar berwudhu, padahal madzi itu keluar tanpa disengaja. Telah dijelaskan sebelumnya dalam masalah sentuhan karena lupa, ada satu pendapat yang *dha'if*. Murtad dan mengucapkan kata-kata jelek tidak membatalkan wudhu.

Kedua: Abu Al 'Abbas bin Al Qash berkata dalam *At-Talkhish*, "Ibadah-ibadah yang telah selesai dilaksanakan tidak bisa menjadi batal jika telah dikerjakan, kecuali wudhu, jika wudhu itu telah selesai dilaksanakan, kemudian orang yang berwudhu itu berhadats, maka wudhunya batal." Al Qaffal berkata dalam *Syarh At-Talkhish*, selain Abu Al Abbas berkata, "Kami tidak mengatakan wudhu itu batal, akan tetapi kami mengatakan masanya telah berakhir. Jika kami gunakan kata batal, maka itu adalah majaz." Sekelompok ulama selain Al Qaffal menyebutkan perbedaan pendapat. Pendapat Al Azh-har adalah pendapat yang mengatakan, "Masanya telah berakhir." Tidak disebut batal melainkan karena makna majaz, sebagaimana kalimat, "Jika matahari tenggelam, maka berakhirlah puasa." Tidak dikatakan, "Maka batallah puasa." Sama seperti kalimat, "Jika masa sewa telah berlalu, maka berakhirlah penyewaan", bukan berarti batal. Kalimat, "Ibadah tidak batal jika telah dilaksanakan", ada pengecualian di dalamnya, yaitu murtad yang terus menerus hingga mati, maka murtad itu menggugurkan semua ibadah, berdasarkan nash dan Ijma', *Wallahu a'lam*.

13. Asy-Syirazi berkata, "Siapa yang yakin bahwa ia dalam keadaan suci, kemudian ia ragu apakah ia berhadats, maka yang diikuti adalah keyakinan bahwa ia dalam keadaan suci, karena suci itu yakin, tidak bisa dihilangkan dengan keraguan. Jika seseorang yakin berhadats dan ragu apakah ia dalam keadaan suci, maka yang dijadikan pedoman adalah

keyakinan bahwa sedang ia berhadats, karena keyakinan bahwa ia sedang berhadats, keyakinan itu tidak bisa dihilangkan oleh keraguan. Jika sama-sama yakin dalam keadaan suci dan berhadats, akan tetapi ia ragu manakah yang lebih dahulu diantara dua kondisi tersebut, maka perlu diperhatikan, jika sebelum dua kondisi itu ia berada dalam keadaan suci, maka ia sekarang dalam keadaan berhadats. Karena ia yakin bahwa suci adalah keadaannya sebelum kedua kondisi tersebut, kemudian datang hadats, maka hadats itu menghilangkan keadaan sucinya, ia ragu apakah hadats itu menjadi hilang karena bersuci yang ia lakukan setelah hadats itu atau tidak hilang? Maka keyakinan bahwa ia berhadats itu tidak dapat dihilangkan oleh keraguan. Jika sebelum dua kondisi itu ia berada dalam keadaan berhadats, maka ia sekarang dalam keadaan suci, karena ia telah yakin bahwa berhadats adalah keadaan sebelum kedua kondisi tersebut, kemudian ia bersuci, maka hadatsnya menjadi hilang, kemudian ia ragu apakah sucinya menjadi hilang disebabkan hadats yang terjadi setelah bersuci itu atau sucinya tidak hilang? Keyakinannya bahwa ia dalam keadaan suci tidak dapat dihilangkan oleh keraguan. Masalah ini sama seperti masalah yang kami sebutkan tentang seseorang yang menyatakan bukti bahwa si A berhutang kepadanya, sedangkan si A menyatakan bukti ia tidak berhutang. Kami lebih mendahulukan bukti orang yang menyatakan tidak berhutang, karena kami yakin bahwa pernyataan tidak berhutang itu datang setelah membayar hutang yang wajib dibayarkan, oleh sebab itu hutang wajibnya telah hilang. Kami meragukan apakah tanggungannya masih ada setelah pernyataan ia bebas hutang dengan adanya hutang lain setelah itu? keyakinan tidak berhutang tidak dapat dihilangkan dengan keraguan."

Penjelasan:

Dalam bab ini ada tiga masalah:

Pertama: Jika seseorang yakin sedang berhadats, kemudian ia ragu apakah ia suci atau tidak? Ia harus berwudhu menurut Ijma'. Dalilnya, disamping Ijma', adalah dalil yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi diatas.

Kedua: Seseorang yakin bahwa ia dalam keadaan suci, kemudian ia

ragu apakah ia berhadats, maka yang dijadikan pedoman adalah keyakinan bahwa ia dalam keadaan suci, ia tidak wajib berwudhu, apakah keraguan itu muncul dalam shalat atau di luar shalat, ini menurut mazhab kami, demikian juga menurut jumhur ulama.

Para ulama mazhab Syafi'i meriwayatkan dari Al Hasan Al Basri bahwa jika seseorang ragu ketika ia sedang shalat, maka ia tidak wajib berwudhu, jika di luar shalat, maka ia wajib berwudhu. Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat ulama mazhab Syafi'i, pendapat yang sama. Dari Imam Malik ada tiga riwayat; *pertama*, riwayat yang sama dengan ini. *Kedua*, ia harus berwudhu dalam kondisi apa pun. *Ketiga*, dianjurkan agar berwudhu.

Dalil jumhur ulama adalah dalil yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi diatas, dengan sabda Rasulullah SAW, لاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا "*Janganlah ia beranjak dari shalatnya, hingga ia mendengar suara atau mencium bau.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim, telah disebutkan dalam awal bab).

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Dalam kondisi ragu sama saja, apakah dua kemungkinan itu sama kuat atau ada yang lebih kuat, maka hukumnya sama. Penjelasan kaedah ini telah saya sebutkan dalam bab Syakk (ragu) tentang najis pada air.

Imam Al Haramain berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa orang yang yakin dalam keadaan suci, kemudian prasangkanya kuat bahwa ia berhadats, maka ia harus berwudhu. Kami telah menyebutkan dua pendapat Imam Asy-Syafi'i, bahwa prasangka kuat terhadap sesuatu bahwa itu bernajis, apakah dapat dihukum sesuatu itu bernajis? Guru saya berkata, 'Perbedaan diantara dua masalah ini, bahwa ijtihad diperlukan untuk membedakan antara yang suci dari najis, karena najis itu memiliki tanda-tanda, berbeda dengan hadats dan kondisi suci'. Imam Al Haramain berkata, 'Menurut saya, dalam masalah ini perlu ada pembahasan lebih mendalam, saya katakan, perbedaan antara haidh dengan istihadhah, perbedaan antara sperma dengan bukan sperma, perbedaannya hanya dapat dilihat dari sifat-sifatnya, ini adalah ijtihad. Pendapat yang mengatakan bahwa ijtihad tidak bisa dipakai dalam masalah hadats adalah pendapat yang tidak benar'." Kemudian Imam Al Haramain menyebutkan perbedaan dengan kalimat yang panjang, kesimpulannya bahwa sebab-sebab

yang menjadi indikasi untuk menetapkan sesuatu itu bernajis sangat banyak, sedangkan pada hadats hanya ada sedikit indikasi, sebab-sebab yang jarang terjadi tidak perlu diperhatikan, oleh sebab itu harus berpegang kepada hukum apa yang diyakini.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika seseorang yakin bahwa ia dalam keadaan suci, ia ragu kalau ia berhadats, maka dianjurkan agar ia berwudhu. Jika ia telah berwudhu, namun tetap ragu, maka wudhu dan shalatnya sah dan diberi balasan. Jika ternyata ia berhadats, apakah shalatnya sah? Dalam masalah ini ada dua pendapat, telah disebutkan sebelumnya pada akhir bab wudhu.

Ketiga: jika seseorang mengetahui bahwa setelah terbit matahari ia dalam keadaan suci dan berhadats, akan tetapi ia tidak mengetahui mana yang lebih dahulu, dalam masalah ini ada empat pendapat:

1. Keadaannya adalah lawan dari keadaannya sebelum matahari terbit, dalilnya adalah apa yang telah disebutkan Imam Asy-Syirazi. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas bin Al Qash, ia sebutkan dalam bab mengusap sepatu Khuff dalam kitab *At-Talkhish*. Imam Asy-Syirazi berpegang dengan pendapat ini dalam kitab ini dan dalam kitab *At-Tanbih*. Demikian juga menurut jumhur ulama para pengarang kitab Fiqh. Jika demikian, jika ia tidak mengetahui keadaannya sebelum kedua kondisi tersebut, ia harus berwudhu, demikian dinyatakan oleh Ad-Darimi, Al Mutawalli dan lainnya. Karena kedua kondisi itu kontradiktif, sedangkan keadaan sebelumnya tidak diketahui, oleh sebab itu harus ada keadaan suci yang benar-benar yakin, atau prasangka, atau mengikuti keadaan sebelumnya. Dan dalam kasus ini semua itu tidak ada, maka wajib baginya berwudhu.

2. Kedua kondisi tersebut kontradiktif, maka sama-sama gugur. Maka hukumnya adalah hukum sebelum kondisi tersebut, jika sebelum matahari terbit ia dalam keadaan suci, maka ia sekarang dalam keadaan suci. Jika sebelum matahari terbit ia dalam keadaan berhadats, maka sekarang ia berhadats. Pendapat ini disebutkan oleh sekelompok ulama dari Khurasan. Disebutkan oleh Ad-Darimi dan lainnya dari Ibnu Al Marzuban.

   Ad-Darimi dan lainnya –Ibnu Al Marzuban beralih dari pendapat ini kepada pendapat Ibnu Al Qash ketika pendapat itu sampai kepadanya- berkata,

"Pendapat ini keliru, tidak ada keraguan tentang hal itu. Karena kita telah mengetahui tentang batalnya keadaannya sebelum kedua kondisi tersebut secara pasti, lantas bagaimana kita menetapkan hukum keadaan tersebut tetap ada dan beramal berdasarkan keadaan tersebut?!."

3. Ia boleh beramal berdasarkan apa yang diperkirakan. Jika perkiraannya sama, maka ia berhadats. Pendapat ini dipilih oleh Ad-Darimi dalam *Al Istidzkar*.

4. Bagaimanapun keadaannya ia harus berwudhu, ini adalah pendapat Al Azh-har dan pendapat pilihan. Diriwayatkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Ta'liq*, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi dan lainnya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Ini adalah pendapat mayoritas ulama mazhab Syafi'i." Ibnu Ash-Shabbagh menyatakan pendapat ini adalah pendapat paling kuat. Pendapat ini dipilih oleh Ad-Darimi dalam kitabnya *Al Istidzkar* dan lainnya, ulama selain beliau menyatakan pendapat ini sebagai pendapat terkuat, dalilnya bahwa ada kontradiktif antara suci dan hadats –setelah terbit matahari–, tidak ada yang lebih dulu diantara keduanya, sedangkan keadaan sebelumnya adalah batal, apakah keadaannya sebelum itu adalah suci, atau dianggap suci atau disamakan dengan keadaan suci, maka ia wajib berwudhu. Kemudian jumhur ulama menyebutkan suatu masalah. Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i berkata, "Bentuk kedua kondisi itu berlaku bagi orang yang biasa memperbaharui wudhu. Adapun orang yang tidak biasa melakukan perbuatan memperbaharui wudhu, maka ia suci setelah hadats, dengan demikian saat ini keadaannya dalam keadaan suci, maka ia boleh melaksanakan shalat, *Wallahu a'lam*."

Adapun perkataan Imam Asy-Syirazi, "Keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan", maknanya hukum yakin. Penjelasan kalimat ini telah disebutkan sebelumnya dalam bab ragu tentang air bernajis. Makna 'D—F adalah waktu saat ini. Adapun Qiyas (analogi) Imam Asy-Syirazi dengan masalah orang yang terbebas dari hutang, demikian juga para ulama mazhab Syafi'i melakukan Qiyas, akan tetapi gambaran Qiyas yang dilakukan oleh Al Mutawalli adalah gambaran yang baik, mirip dengan masalah hadats, ia berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i berdalil, mereka berkata, "Jika kita mengetahui

bahwa Zaid memiliki piutang kepada Amru sebanyak 1000 Dirham, Amru menunjukkan bukti bahwa ia telah membayar hutang itu. Sementara Zaid menunjukkan bukti bahwa Amru menyatakan bahwa ia berhutang 1000 Dirham secara mutlak. Bukti ini tidak menetapkan apa-apa, karena ada kemungkinan bahwa 1000 Dirham yang diakui Amru adalah 1000 Dirham yang kita ketahui wajib ia bayarkan. Maka bukti itu menunjukkan bahwa Amru telah terbebas dari hutang. Ia tidak lagi memiliki tanggungan karena adanya suatu kemungkinan dalam bukti itu. Masalah ini memiliki beberapa cabang permasalahan. Masalah selengkapnya telah disebutkan sebelumnya di akhir bab ragu tentang air bernajis, *Wallahu a'lam*.

14. Asy-Syirazi berkata, "Siapa yang berhadats, maka ia haram melaksanakan shalat, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طُهُوْرٍ *"Allah SWT tidak menerima shalat tanpa suci."*

Orang yang berhadats juga haram melaksanakan thawaf berdasarkan sabda Rasulullah SAW, اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَّ أَنَّ اللهَ أَبَاحَ فِيْهِ الْكَلاَمَ *"Thawaf di Baitullah itu adalah shalat, hanya saja Allah SWT memperbolehkan kata-kata (pembicaraan) di dalamnya."*

Orang yang berhadats tidak boleh menyentuh mushaf Al Qur`an, berdasarkan firman Allah SWT, *"Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan."* (Qs. Al Waqi'ah [56]: 79). Dan berdasarkan riwayat Hakim bin Hizam RA bahwa Rasulullah SAW bersabda, لاَ تَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلاَّ وَأَنْتَ طَاهِرٌ *"Janganlah engkau menyentuh Al Qur`an kecuali jika engkau dalam keadaan suci."*

Orang yang berhadats haram membawa Al Qur`an di pegangan atau pelukannya, karena jika ia haram menyentuhnya, maka tentunya lebih melanggar kehormatannya jika ia membawanya.

Orang yang berhadats boleh membiarkan Al Qur`an berada di hadapannya dan membuka lembaran-lembarannya dengan kayu, karena ia tidak menyentuhnya secara langsung, ia juga tidak membawanya. Apakah anak kecil boleh membawa lembaran-lembaran Al Qur`an? padahal mereka itu berhadats. Dalam masalah ini ada dua pendapat:

***Pertama*, tidak boleh, sebagaimana tidak boleh bagi orang yang**

telah akil baligh yang berhadats.

***Kedua*, boleh, karena mereka tidak mungkin selamanya dalam keadaan suci sedangkan mereka sangat butuh menyentuh Al Qur`an.**

Jika seseorang yang telah akil baligh membawa barang-barang, diantara barang-barang tersebut ada mushaf Al Qur`an, padahal ia sedang berhadats, maka hukumnya boleh. Karena maksud dan tujuannya adalah untuk memindahkan barang-barang, maka perbuatannya membawa mushaf Al Qur`an yang ada dalam barang-barang tersebut dimaafkan. Sama halnya misalnya seseorang menulis surat ke negeri musyrik dan dalam surat tersebut terdapat ayat-ayat Al Qur`an. Jika seseorang membawa kitab Fiqh, dalam kitab tersebut terdapat ayat-ayat Al Qur`an, atau membawa beberapa keping Dirham Ahadiyah (Uang Dirham yang bertuliskan atau kain yang bersulamkan ayat-ayat Al Qur`an, dalam masalah ini ada dua pendapat:

***Pertama*, tidak boleh, karena berarti ia membawa Al Qur`an.**

***Kedua*, boleh, karena maksud dan tujuannya membawa selain Al Qur`an.**

Jika pada bagian tubuh seseorang terdapat najis, kemudian ia menyentuh Al Qur`an dengan bagian tubuhnya yang lain yang tidak bernajis, maka hukumnya boleh. Al Qadhi Abu Al Qasim Ash-Shaimari –*rahīmahullah*- berkata, "Tidak boleh, sama seperti orang yang berhadats tidak boleh menyentuh Al Qur`an dengan punggungnya. Meskipun bagian tubuhnya yang lain tidak bernajis." Pendapat ini tidak benar, karena hukum hadats mencakup bagian yang lain, sedangkan hukum najis tidak mencakup bagian yang lain.

Penjelasan:

Dalam bab ini ada beberapa masalah:

Pertama: Hadits, لاَ يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طُهُوْرٍ "Allah SWT tidak menerima shalat tanpa suci." Hadits ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Muslim dari riwayat Ibnu Umar RA.

Hadits, اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَّ أَنَّ اللهَ أَبَاحَ فِيْهِ الْكَلاَمَ "Thawaf di Baitullah

itu adalah shalat, hanya saja Allah SWT memperbolehkan kata-kata (pembicaraan) di dalamnya." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan lainnya, dari riwayat Ibnu Abbas, dari Rasulullah SAW, dengan sanad *dha'if.* Menurut mereka hadits ini adalah hadits Mauquf pada Ibnu Abbas.

Hadits, لاَ تَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلاَّ وَأَنْتَ طَاهِرٌ "Janganlah engkau menyentuh Al Qur`an kecuali jika engkau dalam keadaan suci." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Asy-Syirazi, Syaikh Abu Hamid, dari Hakim bin Hizam. Yang diketahui dalam kitab-kitab hadits dan Fiqh bahwa hadits ini diriwayatkan dari Amru bin Hazm dari Rasulullah SAW dalam kitab yang diberikan Rasulullah SAW kepada Amru bin Hazm ketika beliau diutus ke Yaman. Sanadnya *dha'if,* diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa'* secara *Mursal*. Juga diriwayatkan oleh Imam Al Baihaqi dari riwayat Ibnu Umar, *Wallahu a'lam*.

Kedua: Tentang bahasa, lafazh dan nama-nama. Kata طُهُور dengan huruf *tha'* berbaris *dhammah*, boleh juga dibaca dengan berbaris *fathah*. Maksudnya adalah perbuatan bersuci. Kata المصحف dibaca dalam tiga bentuk; dengan huruf *mim* berbaris *dhammah*, berbaris *fathah* dan *kasrah*, telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan tentang niat wudhu.

Kalimat: فلان يحرم dengan huruf Lam berbaris *fathah*. Telah dijelaskan sebelumnya di beberapa tempat. Kata الدراهم الأحدية dengan huruf Hamzah dan *ha`* berbaris *fathah*, huruf Dal berbaris *kasrah* dan Tasydid pada huruf *ya`*. Maksudnya adalah uang Dirham yang bertuliskan قل هو الله أحد.

Hakim bin Hizam adalah Abu Khalid Hakim bin Hizam bin Khuwailid bin Asad bin Abdil Uzza. Beliau masuk Islam pada masa pembebasan kota Makkah (Fathu Makkah). Beliau lahir di dalam Ka'bah. Tidak benar jika ada yang mengatakan orang lain yang lahir di dalam Ka'bah. Beliau berusia 120 tahun, 60 tahun dalam jahiliah dan 60 tahun dalam Islam. Beliau wafat di Madinah.

Nama الصيمري dengan huruf *shad* berbaris *fathah* dan huruf *ya`* berbaris Sukun. Kemudian huruf *mim* berbaris *fathah* menurut pendapat yang masyhur, ada juga yang mengatakan dengan huruf *mim* berbaris *dhammah*. Saya telah menjelaskannya dalam *Tahdzib Al Asma`*. Nama ini dinisbatkan kepada sebuah kampung di Bashrah. Ada juga pendapat yang mengatakan bukan demikian. Beliau adalah Abu Al Qasim Abdul Wahid bin Al Husein bin Muhammad. Beliau

salah seorang imam besar mazhab Syafi'i. Beliau pernah menghadiri majlis Abu Hamid Al Marwazi. Belajar Fiqh kepada Abu Al Fayyadh. Ulama yang pernah belajar Fiqh kepadanya adalah hakim tinggi Al Mawardi pengarang *Al Hawi*. Beliau hafal pendapat-pendapat dalam mazhab Syafi'i, penulis buku yang baik dan banyak memiliki karya ilmiah dalam berbagai cabang ilmu, diantaranya adalah kitab Al Idhah, kitab tentang fiqh mazhab Syafi'i, terdiri dari lebih kurang tujuh jilid. Saya telah membahas tentang beliau secara panjang lebar dalam kitab *Tahdzib Al Asma`*.

Ketiga: Menurut Ijma' kaum muslimin haram hukumnya shalat bagi orang yang berhadats dan shalatnya tidak sah, apakah ia mengetahui bahwa ia berhadats atau pun tidak mengetahuinya, atau lupa. Akan tetapi jika ia shalat dalam keadaan tidak tahu atau lupa, maka ia tidak berdosa. Jika ia mengetahui bahwa ia berhadats, maka haram hukumnya shalat dalam keadaan berhadats, ia telah melakukan dosa dengan melakukan maksiat. Menurut kami ia tidak dapat dikatakan kafir, kecuali jika ia menganggap perbuatannya itu adalah perbuatan yang dibolehkan. Abu Hanifah berkata, "Ia dihukum sebagai orang kafir, karena ia telah memperolok-olok."

Dalil kami, perbuatannya itu hanya perbuatan maksiat, maka sama dengan perbuatan zina dan yang sama dengannya. Semua itu berlaku jika ia tidak menggantinya, atau tidak terpaksa melaksanakan shalat dalam keadaan berhadats.

Adapun wanita yang mengalami istihadhah, orang yang mengidap sulul al baul (penyakit sering buang air kecil), orang yang berhadats terus menerus, orang yang shalat dengan tayammum, orang yang melaksanakan shalat wajib tanpa air dan debu karena memang tidak ada, atau orang yang dipaksa melaksanakan shalat dalam keadaan berhadats, maka tidak diragukan lagi bahwa orang-orang seperti itu tidak berdosa melaksanakan shalat meskipun dalam keadaan berhadats.

Hukum sujud Tilawah dan sujud Syukur sama dengan hukum shalat dalam masalah ini. Adapun sujud yang dilakukan orang-orang miskin dan orang-orang yang sama dengan mereka, yaitu mereka bersujud di hadapan para syaikh – mungkin saja mereka dalam keadaan berhadats-, maka itu adalah perbuatan haram menurut Ijma' kaum muslimin. Apakah perbuatan sujud itu dilakukan

dalam keadaan suci atau pun berhadats, apakah menghadap kiblat atau pun tidak. Sebagian besar mereka menganggap bahwa perbuatan itu adalah perbuatan merendahkan diri (tawadhu') dan menghancurkan keegoan diri, itu adalah perbuatan yang sangat salah dan kedunguan yang sangat jelas. Bagaimana mungkin bisa menghancurkan keegoan diri atau mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan sesuatu yang diharamkan Allah SWT. Mungkin sebagian mereka terkecoh dengan ayat, "*Dan ia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana. Dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf.*" (Qs. Yusuf [12]:100). Ayat ini telah di-nasakh (mansukh) atau ditakwilkan sebagaimana yang diketahui bersama dalam kitab-kitab para ulama. Syaikh Abu Amru bin Ash-Shalah -*rahimahullah*- ditanya tentang sujud yang telah kami sebutkan diatas, beliau menjawab, "Perbuatan itu adalah perbuatan dosa yang paling besar. Kami khawatir perbuatan itu menyebabkan kekafiran."

Keempat: Orang yang berhadats haram melaksanakan thawaf di Ka'bah. Jika ia tetap melaksanakan thawaf, maka ia telah melakukan perbuatan maksiat dan thawafnya tidak sah.

Ini adalah pendapat mazhab kami (mazhab Syafi'i). Demikian juga menurut pendapat Imam Malik, Ahmad dalam satu riwayat darinya. Abu Hanifah berkata, "Thawaf tidak dalam keadaan suci tetap sah. Apakah perbuatan itu haram? Terdapat dua riwayat dari Abu Hanifah.

Dalil kami adalah hadits diatas, hadits tersebut adalah hadits *shahih*. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, sebagaimana yang telah kami sebutkan. Disebutkan dalam kitab Shahih bahwa Rasulullah SAW berwudhu untuk melaksanakan thawaf. Beliau bersabda, لِتَأْخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ "*Hendaklah kamu mengambil ibadah kamu dariku.*" Apakah itu thawaf dalam ibadah haji dan umrah, dan lainnya, *Wallahu a'lam.*

Kelima: orang yang berhadats haram menyentuh mushaf Al Qur`an, juga haram membawanya, apakah ia membawanya dengan menggantungnya, kepitan tangan atau diatas kepalanya. Al Qadhi Husein dan Al Mutawalli menyebutkan satu pendapat lain bahwa ia boleh membawa mushaf Al Qur`an dengan menggantungnya, ini adalah pendapat *dha'if* menurut mazhab Syafi'i.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Apakah sentuhan itu pada tulisan satu baris atau pada celah antara dua baris atau halaman tepi atau kulit sampul

Al Qur`an, semua itu haram dilakukan. Tentang menyentuh kulit sampul terdapat satu pendapat *dha'if* yang mengatakan hukumnya boleh." Ad-Darimi berkata, "Menurut pendapat *dha'if* dan jauh, tidak haram hukumnya menyentuh kulit sampul Al Qur`an, bagian tepi dan celah diantara dua baris. Yang haram hanya sentuhan pada tulisan Al Qur`an." Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang dinyatakan jumhur ulama; haram menyentuh seluruh mushaf Al Qur`an.

Tentang menyentuh tentengan, kantong dan kotak, jika mushaf Al Qur`an ada di dalamnya, maka dalam masalah ini ada dua pendapat masyhur, menurut pendapat *Al Ashahh* adalah haram menyentuhnya. Demikian menurut Al Mutawalli dan Al Baghawi, karena tentengan, kantong dan kotak tersebut dibuat untuk Al Qur`an, oleh sebab itu dinisbatkan kepada Al Qur`an, sama seperti kulit sampul. Kedua, boleh disentuh. Pendapat ini dipilih oleh Ar-Ruyani tentang menyentuh kotak tempat Al Qur`an. Adapun membawa kotak tempat mushaf Al Qur`an, mereka sepakat bahwa haram menyentuhnya.

Abu Muhammad Al Juwaini berkata dalam *Al Furuq*, "Juga haram menggesernya dari suatu tempat ke tempat lain. Jika ia membuka lembaran Al Qur`an dengan tongkat kecil, dalam masalah ini ada pendapat yang masyhur dalam kitab-kitab para ulama Khurasan. Menurut pendapat *Al Ashahh*, pendapat ini dipegang oleh Imam Asy-Syirazi dan seluruh ulama Irak, hukumnya boleh, karena ia tidak menyentuh Al Qur`an secara langsung, ia juga tidak membawanya.

Kedua, hukumnya tidak boleh, pendapat ini dikuatkan oleh para ulama Khurasan, karena ia membawa lembaran Al Qur`an dan lembaran itu adalah bagian dari mushaf Al Qur`an. Jika ia melilitkan lengan bajunya ke tangannya, kemudian ia membuka lembaran-lembaran Al Qur`an dengan menggunakan itu, maka perbuatannya itu haram, demikian dinyatakan oleh jumhur ulama, diantara mereka adalah Al Mawardi dan Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Ar-Ruyani dan lainnya. Mereka membedakan antara penggunaan tongkat kecil dan lengan baju, karena lengan baju itu berhubungan langsung dengan Al Qur`an, bahwa hukum lembaran Al Qur`an itu sama dengan bagian dari Al Qur`an, ia tidak boleh sujud diatasnya dan lainnya, berbeda dengan tongkat kecil.

Imam Al Haramain berkata, "Karena membuka lembaran Al Qur`an itu

dengan tangan, bukan dengan lengan baju. Beliau menjelaskan, siapa yang berpendapat berbeda dengan ini, maka ia keliru."

Ad-Darimi berbeda pendapat dari para ulama mazhab Syafi'i yang lain, ia berkata, "Jika ia menyentuhnya dengan kain atau dengan lengan baju, maka dalam masalah ini ada dua pendapat. Jika ia menyentuhnya dengan tongkat kecil, maka hukumnya boleh."

Jika seseorang membawa mushaf Al Qur`an dalam barang-barang, maka dalam masalah ini ada dua pendapat, kedua pendapat ini disebutkan oleh Al Mawardi dan para ulama Khurasan. Menurut pendapat *Al Ashahh*, pendapat ini dipegang oleh Imam Asy-Syirazi dan jumhur ulama, diriwayatkan oleh Al Mawardi dan Al Baghawi dari nash Imam Asy-Syafi'i, hukumnya boleh, karena tujuannya bukan hanya untuk membawa Al Qur`an saja.

Kedua, haram membawanya, karena ia benar-benar membawa Al Qur`an, tidak ada pengaruhnya bahwa ada barang-barang lain bersama Al Qur`an tersebut. Sama seperti orang yang shalat membawa barang-barang dan di dalam barang-barang itu ada najis, maka shalatnya batal. Al Mawardi berkata, "Bentuk masalah ini; bahwa yang benar-benar ingin dibawa adalah barang-barang tersebut, jika yang ingin dibawa adalah Al Qur`an tersebut, maka hukumnya tidak boleh.

Imam Asy-Syirazi melakukan Qiyas (analogi) terhadap seseorang yang menulis surat ke negeri musyrik dan di dalam surat itu terdapat ayat-ayat Al Qur`an, karena Rasulullah SAW pernah mengirim surat ke negeri musyrik dan dalam surat tersebut terdapat ayat-ayat Al Qur`an, padahal Rasulullah SAW melarang membawa Al Qur`an dalam perjalanan ke negeri kafir, ini menunjukkan bahwa ayat-ayat yang terdapat dalam surat tidak sama hukumnya dengan mushaf Al Qur`an, *Wallahu a'lam.*

Jika seseorang membawa kitab Fiqh, di dalamnya terdapat ayat-ayat Al Qur`an atau kitab hadits yang di dalamnya ada ayat-ayat, atau Dirham atau kain atau sorban yang bersulamkan ayat-ayat Al Qur`an, atau makanan yang diatasnya terdapat ukiran ayat-ayat Al Qur`an, maka dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur, Imam Asy-Syirazi menyebutkan dalil kedua pendapat ini, menurut pendapat *Al Ashahh* berdasarkan kesepakatan ulama hukumnya boleh. Demikian juga menurut Imam Al Haramain, Al Baghawi dan

sekelompok ulama. Ada juga diantara mereka yang membolehkan khusus pada kain dan mengkhususkan perbedaan pendapat dalam masalah uang Dirham.

Berbeda dengan Al Mutawalli, menurut beliau boleh menyentuh kitab Fiqh. Menurut beliau ada dua pendapat tentang menyentuh kain atau kayu atau dinding atau makanan atau uang Dirham yang diatasnya ada ayat-ayat Al Qur`an. Demikian juga yang disebutkan oleh ulama lain, mereka menyebutkan dua pendapat tentang menyentuh dinding atau manisan atau roti yang diukir dengan ayat Al Qur`an. Menurut pendapat *Al Ashahh* hukumnya boleh menyentuhnya secara mutlak, karena semua itu bukan mushaf Al Qur`an, bukan pula mengandung makna mushaf Al Qur`an. Al Mutawalli dan lainnya berkata, "Jika kami tidak mengharamkannya, maka hukumnya makruh. Tentang pendapat yang mereka nyatakan, perlu diteliti."

Al Mawardi berkata, "Uang Dirham dan Dinar yang diukir dengan ayat Al Qur`an itu terdiri dari dua jenis. Satu jenis yang tidak dimiliki banyak orang akan tetapi biasanya mereka tidak menggunakannya, seperti uang Dirham dan Dinar yang diatasnya ada tulisan surat Al Ikhlash. Sedangkan jenis kedua adalah jenis uang Dirham dan Dinar yang dimiliki banyak orang. Pendapat pertama, tidak boleh membawanya. Menurut pendapat kedua, ada dua bentuk. Menurut pendapat yang masyhur dalam kitab-kitab para ulama mazhab Syafi'i tidak membedakan antara uang yang banyak beredar dan yang jarang beredar. Pendapat yang membedakan adalah pendapat yang periwayatannya gharib dan dalilnya *dha'if*.

Al Qadhi Husein berkata, "Boleh hukumnya menyentuh cincin bertuliskan ayat-ayat Al Qur`an, juga boleh membawanya. Mungkin beliau (imam Asy-Syafi'i) menyebutkan masalah ini berdasarkan pendapat *Ash-Shahih*, jika tidak demikian maka masalah ini sama seperti masalah uang Dirham."

Jika pada bagian tubuh seseorang terdapat najis yang tidak dimaafkan, jika ia menyentuh Al Qur`an dengan bagian tubuh yang bernajis tersebut, maka perbuatannya itu haram, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Jika ia menyentuh Al Qur`an dengan bagian tubuhnya yang lain, maka dalam masalah ini ada dua pendapat. Menurut pendapat *Ash-Shahih*, hukumnya tidak haram, demikian menurut jumhur ulama. Ash-Shaimari berkata, "Hukumnya haram." Imam Asy-Syirazi menyebutkan dalil kedua hukum ini. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib

berkata, "Yang dikatakan Ash-Shaimari ini ditolak berdasarkan Ijma'."

Al Mutawalli berkata, "Jika kami berpendapat menurut pendapat mazhab Syafi'i, maka hukumnya tidak haram, hukumnya adalah makruh." Apa yang ia katakan ini perlu diteliti.

Adapun anak kecil, jika belum mumayyiz, maka walinya (orang tua) tidak boleh membiarkannya menyentuh mushaf Al Qur`an, agar ia tidak merusak kemuliaan Al Qur`an. Jika anak tersebut telah mumayyiz, apakah walinya dan gurunya wajib membebani anak tersebut agar bersuci untuk membawa mushaf Al Qur`an, lembaran Al Qur`an dan untuk menyentuhnya? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang masyhur.

Menurut pendapat *Al Ashahh* menurut para ulama mazhab Syafi'i hukumnya tidak wajib, karena memberatkan. Al Mawardi meriwayatkan pendapat ini dari mayoritas ulama mazhab Syafi'i. Al Qadhi Husein dan Al Mutawalli berpendapat seperti ini dalam masalah lembaran Al Qur`an dan beliau menyebutkan dua pendapat dalam masalah mushaf Al Qur`an. Al Jurjani berpegang kepada pendapat yang menyatakan boleh menyentuh mushaf Al Qur`an dan lembaran Al Qur`an dalam kitab-kitab. Menurut pendapat yang masyhur, kedua bentuk ini ditolak.

Pendapat Imam Asy-Syirazi, apakah hukumnya boleh bagi anak kecil? Dalam masalah ini ada dua pendapat; pertama, tidak boleh. Kedua, boleh. Al Faurani, Ibnu Ash-Shabbagh dan Ar-Ruyani menyebutkan pendapat yang sama, pendapat ini terlalu memudahkan. Anak kecil itu belum mukallaf (dibebani hukum), lantas bagaimana mungkin dikatakan bahwa ia boleh melakukannya?! Dalam masalah ini ada dua bentuk. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang telah kami sebutkan diatas, *Wallahu a'lam*.

Catatan: Beberapa masalah:

Pertama: Kaum muslimin telah Ijma' (sepakat) bahwa boleh hukumnya membaca Al Qur`an bagi orang yang berhadats, akan tetapi lebih afdhal jika ia bersuci untuk membaca Al Qur`an. Imam Al Haramain dan Al Ghazali berkata dalam *Al Basith*, "Kami tidak mengatakan bahwa bacaan orang yang berhadats itu hukumnya makruh. Terdapat hadits *shahih* yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW membaca Al Qur`an dalam keadaan berhadats.

Kedua: Kitab tafsir Al Qur`an, jika ayat Al Qur`an di dalamnya lebih banyak, seperti sebagian kitab gharib Al Qur`an, maka haram menyentuh dan membawanya, hanya ada satu pendapat dalam masalah ini. Demikian disebutkan oleh Al Mawardi dan lainnya. Diriwayatkan oleh Ar-Ruyani dari para ulama mazhab Syafi'i. Jika tafsirnya lebih banyak, maka dalam masalah ini ada dua pendapat, menurut pendapat *Al Ashahh* hukumnya tidak haram, karena itu bukanlah mushaf Al Qur`an. Ad-Darimi dan lainnya berpegang kepada pendapat ini. *Kedua*, hukumnya haram, karena isinya banyak mengandung Al Qur`an. *Ketiga*, jika ayat Al Qur`an dapat dibedakan dari tafsirnya dengan tulisan tebal berwarna merah atau kuning dan seperti itu, maka haram menyentuhnya, jika tidak demikian, maka hukumnya tidak haram. Al Qadhi Husein dan dua sahabatnya yaitu Al Mutawalli dan Al Baghawi berpendapat seperti ini, sedangkan ulama lain menyatakan pendapat ini *dha'if*. Al Mutawalli berkata, "Jika tidak haram, maka hukumnya makruh." Adapun kitab-kitab qira'at, Syaikh Nashr Al Maqdisi mejadikannya seperti kitab-kitab Fiqh, ia menyatakan boleh menyentuh dan membawanya.

Adapun kitab-kitab hadits Rasulullah SAW, Al Mawardi, Al Qadhi Husein, Al Baghawi dan lainnya menyatakan boleh hukumnya menyentuh dan membawanya, meskipun dalam keadaan berhadats. Al Mutawalli dan Ar-Ruyani berkata, "Hukumnya makruh." Pendapat pilihan adalah pendapat yang dinyatakan ulama yang lain, jika di dalamnya tidak terdapat ayat Al Qur`an, maka hukumnya boleh. Yang lebih utama agar tidak menyentuh dan membawanya melainkan dalam keadaan suci. Jika di dalamnya terdapat ayat-ayat Al Qur`an, maka ada dua pendapat dalam kitab-kitab Fiqh.

Ketiga: Orang yang berhadats boleh menyentuh dan membawa Taurat dan Injil. Demikian menurut jumhur ulama, Al Mawardi dan Ar-Ruyani menyebutkan dua pendapat dalam masalah ini; *pertama*, tidak boleh. *Kedua*, Al Mawardi dan Ar-Ruyani berkata, "Ini adalah pendapat jumhur ulama mazhab Syafi'i, hukumnya boleh, karena Taurat dan Injil itu telah dirubah dan telah dinasakh (mansukh).

Al Mutawalli berkata, "Jika menurut prasangka bahwa di dalamnya ada sesuatu yang tidak dirubah, maka makruh menyentuhnya, tidak haram." Ar-Rafi'i berkata, "Bacaan Al Qur`an yang mansukh sama hukumnya seperti hukum

Taurat."

Keempat: Jika orang yang berhadats atau orang yang dalam keadaan junub menulis mushaf Al Qur`an, maka harus dilihat, jika ia membawa dan menyentuhnya ketika ia sedang menulisnya, maka hukumnya haram. Jika ia tidak membawa dan menyentuhnya, maka menurut pendapat *Ash-Shahih* hukumnya boleh, karena ia tidak membawa dan tidak menyentuhnya. Dalam masalah ini ada satu pendapat lain, pendapat yang masyhur, hukumnya haram. Pendapat ketiga, diriwayatkan oleh Al Mawardi, haram bagi orang yang junub dan tidak haram bagi orang yang berhadats.

Kelima: Jika seseorang menulis Al Qur`an pada suatu lembaran, maka hukumnya sama seperti mushaf Al Qur`an, maka haram menyentuhnya dan membawanya bagi orang yang telah baligh dalam keadaan berhadats. Ini menurut mazhab Syafi'i dalam pendapat yang *shahih*, demikian juga menurut sebagian besar ulama. Terdapat pendapat lain yang masyhur, hukumnya tidak haram, karena tulisan pada lembaran tersebut tidak bertujuan kekal selamanya, berbeda dengan mushaf Al Qur`an, oleh sebab itu hukumnya makruh. Pendapat ini disebutkan dalam *At-Tatimmah*. Tidak ada perbedaan apakah tulisan tersebut sedikit atau banyak, haram menyentuh dan membawanya menurut pendapat *Ash-Shahih*. Imam Al Haramain berkata, "Jika diatas lembaran itu ditulis satu ayat atau sebagian ayat, ditulis untuk pelajaran, maka haram menyentuh dan membawanya."

Keenam: tidak boleh menulis Al Qur`an menggunakan najis, pendapat ini disebutkan oleh Al Baghawi dan lainnya. Al Baghawi dan lainnya berkata, "Makruh hukumnya mengukir dinding dan kain dengan Al Qur`an dan dengan Asma' Al Husna."

Al Qadhi Husein, Al Baghawi dan lainnya berkata, "Jika Al Qur`an ditulis diatas manisan dan makanan, maka boleh dimakan. Jika ditulis diatas kayu, maka makruh membakarnya."

Ketujuh: Al Qadhi Husein dan lainnya berkata, "Tidak boleh menjadikan mushaf Al Qur`an dan kitab-kitab ilmu sebagai bantal. Jika takut dicuri, maka hukumnya boleh." Ini adalah pengecualian, pendapat ini perlu diteliti. Menurut pendapat yang benar, mushaf Al Qur`an tidak boleh dijadikan bantal, meskipun karena takut dicuri.

Al Qadhi Husein berkata, "Tidak boleh membiarkan anak kecil menghapus tulisan ayat Al Qur`an pada papan dengan kakinya. Tidak boleh membiarkan orang gila dan anak kecil yang belum mumayyiz membawa Al Qur`an, agar mereka tidak merusak kemuliannya."

Kedelapan: Jika seseorang yang berhadats khawatir jika mushaf Al Qur`an itu terbakar atau tenggelam atau ditimpa najis atau jatuh ke tangan orang kafir, maka orang yang berhadats itu boleh mengambilnya, meskipun ia berhadats. Demikian dinyatakan oleh Ad-Darimi dan lainnya. Bahkan itu wajib ia lakukan demi untuk menjaga mushaf Al Qur`an. Jika seseorang tidak menemukan orang lain untuk menitipkan Al Qur`an dan ia tidak dapat berwudhu, maka ia boleh membawanya, meskipun ia dalam keadaan berhadats.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Ia tidak harus bertayammum, karena tayammumnya itu tidak akan menghilangkan hadats." Pendapatnya ini perlu diteliti. Ia wajib bertayammum, karena meskipun tayammumnya itu tidak menghilangkan hadats, akan tetapi menyebabkannya boleh melaksanakan shalat, menyentuh dan membawa mushaf Al Qur`an.

Kesembilan: Al Qadhi Husein dan lainnya berkata, "Makruh bagi orang yang berhadats membawa At-Ta'awidz (ayat-ayat pelindung), yang mereka maksudkan adalah jimat dengan menggunakan ayat-ayat Al Qur`an."

Abu Amru bin Ash-Shalah berkata dalam *Al Fatawa*, "Menulis ayat-ayat Al Qur`an sebagai jimat dan memakainya hukumnya makruh, menurut pendapat pilihan adalah tidak boleh menggantungkannya."

Abu Amru bin Ash-Shalah berkata dalam fatwa yang lain, "Boleh hukumnya menggantungkan jimat yang di dalamnya terdapat ayat Al Qur`an, boleh hukumnya bagi perempuan, anak kecil dan laki-laki. Diatasnya dibuat lilin dan sejenisnya. Perlu ditekankan bagi perempuan agar tidak membawanya masuk ke tempat buang air besar dan kecil. Menurut pendapat pilihan, hukumnya tidak makruh jika diatasnya ditempel lilin dan sejenisnya, karena tidak ada larangan tentang itu."

Ibnu Jarir Ath-Thabari meriwayatkan dari Imam Malik seperti pendapat ini. Beliau berkata, "Imam Malik berpendapat, boleh hukumnya menggantungkannya kepada perempuan yang sedang haidh dan anak kecil, jika

diatasnya dibuat sampul dari besi atau kulit yang dapat menjaganya." Dalil yang membolehkan adalah hadits Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya bahwa Rasulullah SAW mengajarkan kalimat ini kepada mereka jika dalam ketakutan:

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ مِنْ غَضَبِهِ ، وَشَرِّ عِبَادِهِ ، وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَنْ يَحْضُرُونَ.

"Aku berlindung dengan firman-firman Allah SWT dari murka-Nya, dari kejahatan hamba-hamba-Nya dan dari bisikan-bisikan syetan-syetan jika mereka datang."

Abdullah bin Amru mengajarkan kalimat ini kepada anak-anaknya yang telah akil baligh, bagi mereka yang belum akil baligh maka Abdullah bin Amru menuliskannya dan menggantungkannya. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, beliau berkata, "Ini adalah hadits *hasan*."

Kesepuluh: Jika orang yang berhadats melakukan tayammum dengan tayammum yang benar, maka ia boleh menyentuh Al Qur`an, meskipun hadatsnya tidak hilang. Demikian juga jika orang yang berhadats terus menerus berwudhu, seperti perempuan yang mengalami istihadhah, jika ia telah berwudhu, ia boleh menyentuh dan membawa Al Qur`an. Adapun orang yang tidak mendapatkan air dan debu, maka ia boleh melaksanakan shalat sesuai keadaannya karena alasan darurat. Ia haram menyentuh dan membawa Al Qur`an, karena tidak alasan darurat.

Kesebelas: Para ulama sepakat bahwa orang yang musafir ke negeri orang-orang kafir tidak boleh membawa Al Qur`an, jika dikhawatirkan Al Qur`an tersebut akan jatuh ke tangan orang-orang kafir, berdasarkan hadits Ibnu Umar RA dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan Muslim bahwa Rasulullah SAW melarang seorang muslim melakukan perjalanan membawa Al Qur`an ke negeri musuh.

Para ulama sepakat bahwa boleh hukumnya menulis satu atau dua ayat dalam surat untuk orang kafir, berdasarkan hadits Abu Sufyan RA bahwa Rasulullah SAW menulis surat kepada Hiraklius gubernur Romawi di Syiria,

dalam tulisan tersebut terdapat ayat, *"Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu."* (Qs. Aali 'Imraan [3]:64).

Kedua belas: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Orang kafir tidak dilarang untuk mendengarkan Al Qur`an, akan tetapi dilarang menyentuh Al Qur`an. Apakah boleh mengajarkan Al Qur`an kepada orang kafir? harus diperhatikan, jika keislamannya tidak diharapkan, maka hukukmnya tidak boleh. Jika keislamannya diharapkan, maka hukumnya boleh menurut pendapat *Al Ashahh* (pendapat pertama). Demikian juga menurut Al Qadhi Husein, dikuatkan oleh Al Baghawi dan lainnya. *Kedua*, tidak boleh, sebagaimana tidak boleh menjual mushaf Al Qur`an, meskipun keislamannya diharapkan.

Al Baghawi berkata, "Jika orang kafir itu menentang, maka tidak boleh mengajarkan Al Qur`an kepadanya. Apakah mengajarkan Al Qur`an kepada orang kafir itu dilarang? Dalam masalah ini ada dua pendapat, diriwayatkan oleh Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan lainnya. Menurut pendapat *Al Ashahh* dilarang mengajarkan Al Qur`an kepada orang kafir."

Ketiga belas: para ulama sepakat bahwa wajib hukumnya menjaga dan memuliakan mushaf Al Qur`an. Jika seseorang membuang Al Qur`an ke dalam sampah, kita berlindung kepada Allah SWT dari perbuatan seperti itu, maka orang itu kafir. Para ulama sepakat bahwa dianjurkan menuliskan Al Qur`an dengan tulisan yang baik dan jelas tanpa menyulitkan. Dianjurkan memberi titik dan baris, karena itu untuk menjaga dari kesalahan bacaan dan penyimpangan. Dalam masalah pemberian tinta emas dan perak, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama, akan kami sebutkan sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi dan para ulama mazhab Syafi'i dalam bab zakat emas dan perak.

Memperjual belikan mushaf Al Qur`an hukumnya boleh menurut kami, apakah hukum menjualnya makruh? Dalam masalah ini ada dua pendapat. Menurut pendapat yang disebutkan secara nash, hukumnya makruh. Dalam masalah ini terdapat beberapa pendapat di kalangan Salaf, *insya Allah* akan kami jelaskan sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam Asy-Syirazi dalam bab apa yang boleh dijual.

Haram hukumnya menjual mushaf Al Qur`an kepada orang kafir. Apakah

hukum transaksi jual beli itu sah? Ada dua pendapat, menurut pendapat *Al Ashahh* tidak sah. Insya Allah kami akan menjelaskannya beserta masalah-masalah cabangnya dalam kitab jual beli.

Adapun adab membaca Al Qur`an dan lebih mengutamakan Al Qur`an dalam tasbih dan memperindah suara ketika membaca Al Qur`an dan lainnya, *insya Allah* saya akan menyebutkannya secara jelas di akhir bab perkara-perkara yang mewajibkan mandi, pada tempat yang layak.

Catatan: Tentang beberapa ulama dalam masalah menyentuh dan membawa Al Qur`an bagi orang yang berhadats, menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i) hukumnya haram. Demikian juga menurut Abu Hanifah, Malik, Ahmad dan jumhur ulama.

Dari Al Hakam, Hamad dan Daud, boleh hukumnya menyentuh dan membawa Al Qur`an bagi orang yang berhadats. Diriwayatkan dari Al Hakam dan Hamad bahwa boleh hukumnya menyentuh Al Qur`an dengan punggung telakan tangan, tidak boleh menggunakan telapak tangan. Mereka berdalil dengan hadits Rasulullah SAW mengirim surat kepada Hiraklius (gubernur Romawi di Syam), dalam surat tersebut ada ayat Al Qur`an dan Hiraklius dalam keadaan berhadats, ia dan para sahabatnya menyentuh Al Qur`an. Dan anak-anak juga membawa papan bertuliskan ayat Al Qur`an, sedangkan mereka dalam keadaan berhadats, perbuatan mereka itu tidak diingkari. Jika membacanya tidak haram, maka menyentuhnya lebih utama untuk disebut tidak haram.

Mereka juga melakukan Qiyas (analogi) terhadap orang yang membawa Al Qur`an dalam barang-barang bawaan. Sedangkan para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan ayat, "*Sesungguhnya Al-Quran ini adalah bacaan yang sangat mulia. Pada kitab yang terpelihara (Lauhul Mahfuzh). Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan. Diturunkan dari Rabbil 'alamin.*" (Qs. Al Waqi'ah [56]: 77-80). Allah SWT menyebutnya sebagai 'yang diturunkan'. Ini jelas, bahwa maksudnya adalah mushaf Al Qur`an yang ada pada kita. Sedangkan mereka berpendapat bahwa maksudnya adalah Lauhul Mahfuzh yang tidak disentuh kecuali oleh para malaikat yang suci, oleh sebab itu Allah SWT berfirman يَمَسُّهُ dengan huruf *mim* berbaris *dhammah* dengan posisinya sebagai khabar.

Jika maknanya adalah mushaf Al Qur`an, pastilah Allah SWT berfirman:

يمسه dengan huruf *mim* berbaris *fathah* dengan posisi sebagai Nahy (larangan). Jawaban terhadap argumentasi ini, kata تَنْزِيْل (diturunkan), jelas menunjukkan bahwa yang dimaksudkan adalah mushaf Al Qur`an, bukan makna yang lain, kecuali jika ada dalil yang *shahih* dan jelas. Adapun huruf *sin* Rafa' berbaris *dhammah*, maka itu adalah lafazh Khabar, sama seperti ayat, "*Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya.*" (Qs. Al Baqarah [2]:233). Menurut qira'at Nafi'. Dan sabda Rasulullah SAW, وَلاَ يَبِيْعُ أَحَدُكُمْ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ "*Tidaklah salah seorang kamu menjual diatas jualan saudaranya.*"

Dengan tetap ada huruf *ya'* pada kata يَبِيْعُ. Masih banyak perbandingan kata yang masyhur dalam masalah ini dan diketahui secara umum dalam bahasa Arab.

Jika mereka mengatakan, "Jika kalimat ini seperti yang kamu nyatakan, pastilah bunyi ayat ini: لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُتَطَهِّرُوْنَ (Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang suci)." Jawaban terhadap argumentasi ini, orang yang berwudhu disebut مُطَهِّرٌ dan مُتَطَهِّرٌ. Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits diatas, bahwa itu adalah ucapan Ali, Sa'ad bin Abi Waqqash dan Ibnu Umar RA, dan tidak ada sahabat yang menentang itu.

Jawaban terhadap dalil kisah Hiraklius, bahwa itu adalah surat yang di dalamnya ada ayat Al Qur`an, tidak disebut sebagai mushaf Al Qur`an.

Anak-anak diperbolehkan membawa papan bertuliskan Al Qur`an atas dasar darurat. Orang yang berhadats diperbolehkan membaca Al Qur`an disebabkan suatu kebutuhan mendesak dan dalam kondisi sulit untuk berwudhu.

Boleh membawa Al Qur`an dalam barang-barang, karena memang yang dimaksud dan menjadi tujuan adalah membawa barang-barang tersebut, bukan membawa Al Qur`an, semoga Allah SWT memberikan taufiq-Nya.

BAB: ISTITHABAH

Istithabah, *istinja'* dan istijmar adalah beberapa kata yang mengandung makna menghilangkan bekas najis yang keluar dari dua jalur (qubul dan dubur). Istithabah dan *istinja'* terkadang dengan menggunakan air dan terkadang menggunakan batu. Sedangkan istijmar khusus untuk yang menggunakan batu. Kata ini diambil dari kata الجمار artinya batu kecil. Sedangkan istithabah disebut demikian karena membersihkan diri dengan menghilangkan kotoran. Al Azhari berkata, "Jika seseorang membersihkan diri, maka disebut اسْتَطَابَ يَسْتَطِيْبُ orang yang melakukan perbuatan tersebut disebut dengan مُسْتَطِيْب dan kata أَطَابَ يُطِيْبُ orang yang melakukan perbuatan tersebut disebut مُطِيْبٌ"

Sedangkan *istinja'*, Al Azhari berkata, "Syamr berkata, kata *istinja'* diambil dari kata نَجَوْتُ الشَّجَرَ bentuk madhi (masa lampau)nya أَنْجَيْتُ الشَّجَرَ, artinya, "Saya telah memotong pohon kayu." Seakan-akan orang yang melakukan *istinja'* telah memotong kotoran dari dirinya. Ibnu Qutaibah berkata, "Kata istinja' diambil dari kata النجوة, artinya dataran tanah yang tinggi. Karena jika seseorang ingin buang hajat, maka ia menutupi dirinya dengan dataran yang tinggi. Al Azhari berkata, "Pendapat Syamr lebih *shahih, Wallahu a'lam.*"

1. Asy-Syirazi berkata: Jika seseorang ingin masuk ke tempat buang air kecil/besar, sementara ia membawa sesuatu dan pada sesuatu ada tertulis nama Allah SWT, maka hendaklah ia melepasnya, berdasarkan hadits Anas RA, bahwa apabila Rasulullah SAW memasuki tempat buang air kecil/besar, beliau melepas cincin beliau. Rasulullah SAW melepas cincin beliau, karena pada cincin itu ada tulisan مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ الله "Muhammad rasul (utusan) Allah."

Penjelasan:

Hadits Anas ini adalah hadits yang masyhur. Diriwayatkan oleh Abu Daud,

Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya dalam pembahasan tentang *Thaharah* (bersuci), At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang *Al-Libas* (pakaian), An-Nasa`i dalam pembahasan tentang *Az-Zinah* (perhiasan). Hadits ini dinyatakan sebagai hadits *dha'if* oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan Al Baihaqi.

Abu Daud berkata, "Hadits munkar. Hadits yang diketahui berasal dari Anas adalah hadits, Rasulullah SAW memakai cincin terbuat dari perak, kemudian beliau melepasnya."

An-Nasa`i berkata, "Hadits ini tidak terpelihara." Akan tetapi At-Tirmidzi berbeda pendapat dengan mereka, beliau berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih* gharib."

Kalimat, "Rasulullah SAW melepas cincin beliau", hingga akhir kalimat adalah ucapan Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi, bukan potongan dari hadits, akan tetapi makna kalimat ini benar. Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan Muslim disebutkan bahwa ukiran pada cincin Rasulullah SAW adalah: محمد رسول الله "Muhammad rasul (utusan) Allah." Kata .خاتم dibaca dengan huruf *ta*` berbaris *kasrah* dan *fathah*, خيتام.خاتام dan, ada empat bentuk. Kata الخلاء dengan Madd, artinya tempat yang kosong (tempat buang air kecil/besar). Makna kalimat: كَانَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ "Apabila Rasulullah SAW akan masuk ke tempat buang air kecil/besar."

Hukum dalam masalah ini, para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa dianjurkan agar melepas sesuatu yang di dalamnya terdapat sebutan nama Allah SWT, agar melepasnya ketika akan masuk ke tempat buang air kecil/besar, akan tetapi tidak wajib. Diantara ulama yang menyatakan bahwa dianjurkan agar melepasnya adalah Imam Asy-Syirazi, gurunya yaitu Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Ta'liq*, Al Mahamili dalam kitab-kitabnya, Ibnu Ash-Shabbagh, Syaikh Nashr Al Maqdisi dalam tiga kitabnya; *Al Intikhab*, *At-Tahdzib*, *Al Kafi* dan lainnya.

Al Mutawalli, Ar-Rafi'i dan lainnya berkata, "Tidak ada perbedaan dalam masalah ini antara lafazh Allah yang tertulis pada uang Dirham, Dinar, atau cincin atau lainnya. Demikian juga jika seseorang memiliki 'Audzah (tulisan ayat Al Qur`an sebagai tangkal), yaitu jimat, maka dianjurkan agar melepasnya, demikian dinyatakan oleh Al Mutawalli dan lainnya. Al Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulumuddin* dan *Al Wasith* menyebutkan tentang sesuatu yang padanya

tertulis nama Allah dan nama Rasulullah SAW.

Imam Al Haramain berkata, "Tidak termasuk di dalamnya nama-nama agung (seperti nama-nama nabi dan malaikat). Jumhur ulama tidak menyebutkan nama lain selain nama Allah SWT." Apakah adab ini berlaku pada tempat buang air yang berbentuk bangunan saja? Dalam masalah ini ada dua pendapat; Syaikh Abu Hamid berkata dalam *Ta'liq*, "Adab ini berlaku hanya pada tempat buang air yang berbentuk bangunan saja." Sedangkan jumhur ulama berpendapat bahwa adab ini berlaku pada tempat buang air berbentuk bangunan atau tempat buang air gurun pasir. Demikian juga menurut pendapat Imam Asy-Syirazi dan dinyatakan oleh Al Mahamili dan lainnya. Jika seseorang memiliki cincin, telah kami sebutkan bahwa ia melepasnya sebelum masuk ke tempat buang air tersebut. Jika ia tidak melepasnya karena lupa atau sengaja, ada pendapat yang mengatakan bahwa sebaiknya ia mengepitnya dengan telapak tangannya agar tidak terlihat jelas.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Jika ia tidak melepasnya, maka ukirannya diletakkan pada bagian dalam telapak tangan, demikian disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dari sekelompok tabi'in seperti Ibnu Al Musayyab, Al Hasan dan Ibnu Sirin. Terdapat keringanan pada hukum yang berkaitan dengannya, *Wallahu a'lam*.

2. Asy-Syirazi berkata: Dianjurkan agar orang yang akan masuk ke tempat buang air itu mengucapkan "باسم الله" (Dengan nama Allah). Berdasarkan sabda Rasulullah SAW, سِتْرُ مَا بَيْنَ عَوْرَاتِ أُمَّتِيْ وَأَعْيُنِ الْجِنِّ بِاسْمِ اللهِ *"Penutup antara aurat umatku dengan mata jin adalah (mengucapkan), Dengan nama Allah."*

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan lainnya dari riwayat Imam Ali RA dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

سِتْرُ مَا بَيْنَ عَوْرَاتِ بَنِيْ آدَمَ إِذَا دَخَلَ الْكَنِيْفَ أَنْ يَقُوْلَ : بِاسْمِ اللهِ

"Penutup antara aurat Bani Adam apabila ia masuk ke tempat buang

air adalah mengucapkan, 'Dengan nama Allah'."

At-Tirmidzi berkata, "Sanadnya tidak kuat (*dha'if*)." Kata الستر dengan huruf *sin* berbaris *kasrah*, artinya penutup.

Ibnu As-Sikkit berkata, "Kata ستر ، حجاب dan وجاح mengandung satu makna. Kata الوجاح dengan huruf *wau* dan huruf Jim berbaris *fathah*. Kata باسم الله tertulis demikian, dengan huruf alif. Huruf alif pada بسم الله الرحمن الرحيم dibuang karena disebutkan berulang-ulang, demikian disebutkan oleh para pakar sastra Arab dan pengarang kitab tentang tulisan Arab, akan tetapi pendapat mereka ini perlu diteliti. Makna kalimat إذا دخل maksudnya, "Apabila akan masuk."

Telah disepakati oleh para ulama bahwa adab ini dianjurkan untuk dilakukan, tidak ada perbedaan apakah tempat buang air tersebut berbentuk bangunan atau di gurun pasir, demikian dinyatakan oleh Al Mahamili dan para ulama mazhab Syafi'i, *Wallahu a'lam*.

3. Asy-Syirazi berkata: Dianjurkan agar mengucapkan, اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ *"Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari syetan-syetan jantan dan syetan-syetan betina."*

Berdasarkan riwayat Anas RA bahwa apabila Rasulullah SAW akan masuk ke tempat buang air, beliau mengucapkan itu.

Penjelasan:

Hadits Anas ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Al Khaththabi berkata, "Kata الخبث dengan huruf *ba`* berbaris *dhammah*, kata ini adalah bentuk jamak dari kata الخبيث, sedangkan kata الخبائث adalah bentuk jamak dari kata الخبيثة, maknanya adalah *syetan* jantan dan *syetan* betina. Mayoritas ahli hadits menyebutnya خبْث, ini keliru, yang benar adalah خُبُث dengan huruf *ba`* berbaris *dhammah*. Yang dinyatakan salah oleh Al Khaththabi sebenarnya tidak salah, bahkan yang keliru adalah mereka yang mengingkari baris Sukun pada huruf *ba`*, karena bacaan ini benar sebagai *takhfif*, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para pakar *Nahwu* dan *Tashrif* dalam masalah ini, ini adalah salah satu bab yang diketahui umum di kalangan mereka, diantaranya adalah kata

رسل كتب dan عنق serta kata lainnya yang terdiri dari tiga huruf, huruf pertama dan keduanya berbaris *dhammah*. Mungkin yang dimaksudkan Al Khaththabi hanyalah bukan baris Sukun pada asalnya. Ia tidak mengingkari *sukun* sebagai takhfif. Akan tetapi kalimatnya tidak jelas.

Sebagian imam dalam bidang ini menyatakan bahwa huruf *ba'* berbaris Sukun, diantara mereka adalah Abu Al Qasim bin Salam seorang imam dalam bidang ini. Mereka yang meriwayatkannya dengan huruf *ba'* berbaris Sukun, mereka berbeda pendapat tentang maknanya, ada yang mengatakan bahwa maknanya adalah kejahatan, ada pula yang mengatakan maknanya kekafiran, ada yang berpendapat maknanya adalah *syetan*. Sedangkan makna الخبائث adalah perbuatan-perbuatan maksiat.

Ibnu Al 'Arabi berkata, "Makna الخبث dalam bahasa Arab adalah sesuatu yang tidak menyenangkan. Jika dalam ucapan, maka maknanya adalah cacian, makian dan celaan. Jika dalam agama, maka maknanya adalah kekafiran. Jika makanan, maka maknanya adalah makanan yang diharamkan. Jika minuman, maka maknanya adalah minuman yang mendatangkan mudharat.

Makna kalimat: إذا دخل الخلاء, artinya, "Apabila Rasulullah SAW akan masuk ke tempat buang air. Dalam riwayat Al Bukhari disebutkan secara jelas. Para ulama sepakat bahwa doa ini dianjurkan untuk dibaca ketika akan masuk ke tempat buang air, apakah tempat tersebut berbentuk bangunan atau gurun pasir.

Makna kalimat باسم الله adalah, اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ "*Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari syetan-syetan jantan dan syetan-syetan betina.*"

Dalam kalimat ini terkandung isyarat bahwa dianjurkan agar terlebih dahulu mengucapkan bismillah. Demikian dijelaskan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali, Ar-Ruyani, Syaikh Nashr, pengarang *Al 'Uddah* dan *Al Bayan*, dan lainnya. Dalam riwayat Anas disebutkan, بِسْمِ اللهِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ "*Dengan nama Allah, Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari syetan-syetan jantan dan syetan-syetan betina.*"

Berbeda dengan dalam shalat dan membaca Al Qur`an, bacaan *ta'awwudz* (membaca *a'udzubillah*) dibaca terlebih dahulu daripada *basmalah*, karena *ta'awwudz* tersebut untuk membaca Al Qur`an –*basmalah* adalah bagian

dari ayat Al Qur`an-, maka *ta'awwudz* dibaca lebih dahulu. Berbeda dengan bacaan untuk masuk ke tempat buang air, *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata: Ketika keluar, beliau mengucapkan, غُفْرَانَكَ، اَلْحَمْدُ للهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنِّي الأَذَى وَعَافَانِي *'Ampunan-Mu (ya Allah), segala puji bagi Allah yang telah menghilangkan kotoran dari diriku dan telah membuatku sehat'.*"

Berdasarkan riwayat[12] Abu Dzarr RA bahwa apabila Rasulullah SAW keluar dari tempat buang air, beliau mengucapkan, اَلْحَمْدُ للهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنِّي الأَذَى وَعَافَانِي *"Segala puji bagi Allah yang telah menghilangkan kotoran dari diriku dan telah membuatku sehat."*

Aisyah RA meriwayatkan, beliau berkata, "Rasulullah SAW tidak pernah keluar dari tempat buang air melainkan mengucapkan, Ampunan-Mu (ya Allah)."

Penjelasan:

Hadits Abu Dzar ini adalah hadits *dha'if*, diriwayatkan oleh An-Nasa`i dalam kitabnya berjudul *'Amal Al Yaum wa Al-Lailah*, diriwayatkan dari beberapa jalur periwayatan, sebagiannya *marfu'* dan sebagiannya *mauquf* pada Abu Dzarr. Sanadnya *mudhtharib*, tidak kuat. Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Anas dari Rasulullah SAW dengan sanad yang *dha'if.*

At-Tirmidzi berkata, "Tidak ada hadits yang diketahui dalam masalah ini kecuali hadits Aisyah. Hadits Aisyah ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah. Juga diriwayatkan oleh An-Nasa`i dalam *'Amal Al Yaum wa Al-Lailah*. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan*." Semua lafazh hadits yang mereka riwayatkan berbunyi, "Aisyah berkata, كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْغَائِطِ قَالَ: " غُفْرَانَكَ". *"Apabila Rasulullah SAW keluar dari tempat buang air, beliau mengucapkan, 'Ampunan-Mu (ya Allah)'."*

Terdapat perbedaan antara lafazh ini dan lafazh yang disebutkan Imam

---

[12] **Dalam kitab *Al Muhadzdzab* naskah cetak disebutkan, "Berdasarkan riwayat Abu Daud RA", ini keliru.**

Asy-Syirazi, akan tetapi tujuannya sama. Terdapat banyak hadits tentang Rasulullah SAW keluar dari tempat buang air, namun yang *shahih* hanya hadits riwayat Aisyah diatas. Inilah maksud ucapan At-Tirmidzi, "Tidak ada hadits yang diketahui dalam masalah ini kecuali hadits."

Kalimat: غُفْرَانَكَ dalam bentuk manshub, kalimat lengkapnya: أَسْأَلُكَ غُفْرَانَكَ (aku memohon kepada-Mu, ampunan-Mu) atau اغْفِرْ غُفْرَانَكَ (ampunilah! Ampunan-Mu). Kedua bentuk ini diucapkan dalam firman Allah SWT, "*Ampunilah kami Ya Tuhan kami.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 285). Kalimat yang pertama lebih baik. Pendapat ini dipilih oleh Al Khaththabi dan lainnya.

Al Khaththabi berkata, "Ada dua pendapat yang menyebutkan tentang sebab Rasulullah SAW membaca doa ini ketika keluar dari tempat buang air;

Pertama, Rasulullah SAW memohon ampunan kepada Allah SWT karena tidak menyebut (zikir) Allah SWT selama beliau berada di dalam tempat buang air. Beliau tidak berzikir dengan suara keras kecuali jika dibutuhkan.

Kedua, Rasulullah SAW memohon ampun karena takut tidak bersyukur atas segala nikmat Allah SWT yang telah Ia berikan kepadanya. Allah SWT telah memberikan makanan kepadanya, kemudian ia mengunyahnya, kemudian kotorannya keluar. Menurutnya ia kurang bersyukur terhadap semua nikmat itu, maka ia segera beristighfar memohon ampunan Allah SWT."

Kalimat: خَرَجَ مِنَ الْغَائِطِ, (Rasulullah SAW) keluar dari tempat buang air. Para pakar bahasa Arab berkata, "Asal kata الْغَائِط adalah tempat yang tenang, manusia mendatanginya ketika membutuhkannya. Kemudian nama tersebut diberikan kepada perbuatan yang dilakukan di dalamnya, karena tidak suka menyebutkan kata aslinya. Sudah menjadi kebiasaan orang Arab tidak menyebutkan lafazh aslinya dan lebih menggunakan kata lain dalam pengucapan dan untuk menjaga lidah, pandangan dan pendengaran.

Yang disebutkan Imam Asy-Syirazi ini telah disepakati ulama bahwa doa tersebut dianjurkan untuk dibaca, apakah tempat buang air tersebut dalam bentuk bangunan atau di gurun pasir, demikian dijelaskan Al Mahamili dan lainnya, *Wallahu a'lam.*

Abu Dzar, nama aslinya adalah جندب dengan huruf Dal berbaris *fathah* dan *dhammah*. ابن جنادة dengan *dhammah*. Ada pendapat yang mengatakan

bahwa dalam hal namanya ini terdapat banyak pendapat. Beliau adalah orang terakhir masuk Islam di Makkah, keempat diantara empat orang. Ada pula yang mengatakan orang kelima diantara lima orang. Biografinya banyak disebutkan dan masyhur. Kezuhudannya sangat masyhur. Beliau wafat di Ar-Rabdzah pada tahun 32H. Biografinya telah saya sebutkan secara panjang lebar dalam *Tahdzib Al Asma`*, semoga Allah SWT meridhainya, *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan agar ketika masuk lebih mendahulukan kaki kiri, dan ketika keluar lebih mendahulukan kaki kanan. Karena kaki kiri itu untuk sesuatu yang jelek, sedangkan yang kanan itu untuk memperbaikinya."

Penjelasan:

Kata اليسار dengan huruf *ya`* berbaris *fathah* dan *kasrah*, dalam dua bentuk. Akan tetapi dengan baris *fathah* lebih fasih menurut jumhur. Ibnu Duraid berbeda pendapat dengan mereka. Para ulama sepakat bahwa perbuatan seperti ini dianjurkan untuk dilakukan dan sudah menjadi kaedah yang diketahui umum; jika untuk sesuatu yang mulia, maka dimulai dengan sebelah kanan, jika sebaliknya maka dimulai dengan sebelah kiri. Saya telah membahas kaedah ini lengkap dengan contoh dan dalil-dalilnya dari hadits-hadits *shahih* dalam bab sifat wudhu, dalam pasal membasuh tangan. Ada dua pendapat tentang pengkhususan adab ini jika buang air tersebut di tempat buang air berbentuk bangunan:

Pertama, menurut Imam Al Haramain dan Al Ghazali ini berlaku khusus jika tempat buang air tersebut berbentuk bangunan. Demikian juga menurut makna dari kalimat Imam Asy-Syirazi dan kebanyakan ulama.

Kedua, menurut pendapat *Al Ashahh,* tidak khusus hanya untuk tempat buang air yang berbentuk bangunan. Al Mahamili menjelaskan dalam kitab-kitabnya dan lainnya, diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i dari banyak ulama, ia berkata, "Jika di gurun pasir, lebih mendahulukan kaki kiri ketika telah sampai di tempat duduknya. Ketika telah selesai, maka lebih mendahulukan kaki kanan untuk beranjak."

6. Asy-Syirazi berkata: Jika di gurun pasir, maka ke tempat yang jauh. Berdasarkan riwayat Al Mughirah RA bahwa ketika Rasulullah SAW buang air, beliau pergi ke tempat yang jauh. Menutupi diri dari pandangan orang banyak dengan sesuatu, berdasarkan riwayat Abu Hurairah dari Rasulullah SAW, beliau bersabda, مَنْ أَتَى الْغَائِطَ فَلْيَسْتَتِرْ ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ إِلاَّ أَنْ يَجْمَعَ كَثِيبًا مِنْ رَمْلٍ فَلْيَسْتَتِرْ بِهِ *"Siapa yang datang ke tempat buang air, maka hendaklah ia menutup (dirinya). Jika ia tidak menemukan penutup melainkan dengan mengumpulkan pasir yang tebal, maka hendaklah ia menutupi)dirinya(dengan itu."*

Penjelasan:

Hadits Al Mughirah adalah hadits *shahih.* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal dan Ad-Darimi dalam kitab Musnad mereka, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan lainnya, dengan sanad *shahih.* At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*" Juga diriwayatkan dari Al Mughirah, beliau berkata,

كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي سَفَرٍ فَقَالَ : يَا مُغِيرَةُ خُذِ الإِدَاوَةَ. فَأَخَذْتُهَا فَانْطَلَقَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- حَتَّى تَوَارَى عَنِّي فَقَضَى حَاجَتَهُ

"Aku bersama Rasulullah SAW dalam suatu perjalanan. Beliau berkata, *'Wahai Mughirah, ambillah timba!'*. Lalu aku mengambilnya. Kemudian Rasulullah SAW pergi hingga hilang dariku (tidak terlihat). Kemudian beliau buang hajat." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Dari Jabir diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW, كَانَ إِذَا أَرَادَ الْبَرَازَ انْطَلَقَ حَتَّى لاَ يَرَاهُ أَحَدٌ "Apabila Rasulullah SAW akan buang air, maka beliau pergi hingga tidak seorang pun melihatnya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah dengan suatu sanad, di dalamnya terdapat *dha'if* yang sedikit. Abu Daud tidak memberikan komentar terhadap sanad hadits ini, berarti hadits ini adalah hadits *hasan* menurutnya. Adapun hadits Abu Hurairah adalah hadits *hasan.* Diriwayatkan

oleh Ahmad, Ad-Darimi, Abu Daud dan Ibnu Majah dengan sanad *hasan*.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Ja'far RA, ia berkata, كَانَ أَحَبُّ مَا اسْتَتَرَ بِهِ النَّبِيُّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَدَفٌ ، أَوْ حَائِشٌ نَخْلٍ "Yang paling disukai Rasulullah SAW sebagai penutup adalah dataran tanah yang tinggi atau kebun kurma." (HR. Muslim)

Kata حَائِشٌ dengan huruf *ha'* dan Syin. Maknanya adalah kebun. Kata الكثيب maknanya adalah tumpukan pasir yang tinggi menyerupai dataran tinggi. Kedua adab ini dianjurkan ulama untuk dilaksanakan. Terdapat banyak hadits tentang kedua adab ini, telah saya kumpulkan dalam kitab *Jami' As-Sunnah*.

Ar-Rafi'i dan lainnya berkata, "Menutupi diri dari pandangan orang banyak ini bisa dilakukan dengan buang air dalam bangunan yang memiliki atap atau berdinding dan ditutupi sesuatu, atau duduk dekat dari dinding dan yang sama dengannya. Penutup tersebut harus dekat dari tempat duduk. Jarak antara orang yang buang air dengan dinding tersebut kira-kira tiga hasta atau kurang dari itu. Jika orang yang buang air itu membuat hewan tunggangannya duduk, kemudian ia berlindung di balik hewan tunggangannya itu, atau ia duduk di tanah dataran rendah atau sungai atau melapangkan kainnya, maka tujuan menutupi diri itu telah tercapai, *Wallahu a'lam*.

7. Asy-Syirazi berkata: Tidak boleh menghadap kiblat, juga tidak membelakangi kiblat. Berdasarkan riwayat Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda, فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ ، فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ، وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا لِغَائِطٍ وَلاَ بَوْلٍ **"Apabila salah seorang kamu pergi ke tempat buang air, maka janganlah ia menghadap kiblat dan tidak pula membelakanginya, untuk buang air besar dan buang air kecil."**

Itu boleh dilakukan dalam bangunan, berdasarkan riwayat Aisyah RA bahwa banyak orang yang tidak suka menghadap kiblat dengan kemaluan mereka, maka Rasulullah SAW bersabda, أَوَ قَدْ فَعَلُوهَا حَوِّلُوا بِمَقْعَدَتِي إِلَى الْقِبْلَةِ **"Bukankah mereka telah melakukannya, halangilah dengan (arah) tempat dudukku ke arah kiblat."**

Karena di gurun pasir itu terdapat banyak malaikat dan jin yang melaksanakan shalat, jika orang yang buang air itu menghadap atau

membelakangi kiblat, maka para malaikat dan jin yang shalat itu menghadap ke arah kemaluan orang yang sedang buang air. Itu tidak terjadi jika orang yang buang air itu berada dalam bangunan.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam Musnadnya dan dalam *Al Umm* dengan sanad *shahih*, dengan lafazh seperti yang terdapat dalam kitab ini. Diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab *shahih*nya, tanpa ada kalimat, "Untuk buang air besar dan buang air kecil." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abu Ayyub.

Dalam kitab *Al Muhadzdzab* tertulis: لغائط dengan huruf Lam. Hadits ini diriwayatkan dengan lafazh: لغائط dan بغائط dengan huruf Lam dan huruf *ba'*, keduanya sama-sama *shahih*.

Hadits Aisyah diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Majah dengan sanad *hasan*. Akan tetapi Al Bukhari dalam kitab Tarikhnya menyebutkan dalam biografi Khalid bin Abi Ash-Shalt bahwa dalam hadits ini terdapat suatu 'illat.

Kalimat: أَوَ قَدْ فَعَلُوهَا dengan huruf *wau* berbaris *fathah*, ini adalah huruf *wau* 'Athaf. Ini adalah kalimat teguran dan sanggahan.

Al Wahidi berkata tentang tafsir ayat, "*(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?.*" (Qs. Al Baqarah [2]:170). Pertanyaan ini dalam bentuk teguran karena mengandung makna pengakuan, sebagaimana pertanyaan tentang suatu berita memberitahukan tentang apa yang ditanyakan.

Kata المقعد dengan huruf *mim* berbaris *fathah*. Artinya adalah tempat duduk ketika buang hajat bagi manusia.

Hukum masalah ini: menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), haram hukumnya menghadap kiblat dan membelakangi kiblat ketika buang air kecil atau pun buang air besar di gurun, akan tetapi tidak haram jika buang air itu dalam bangunan. Dalilnya adalah yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi beserta dalil yang *insya Allah* akan saya sebutkan dalam pembahasan beberapa

cabang masalah menurut mazhab-mazhab ulama.

Para ulama mazhab Syafi'i dari Khurasan dan dari Irak, diantara mereka adalah pengarang kitab *Asy-Syamil* mengatakan bahwa boleh hukumnya menghadap dan membelakangi kiblat ketika buang air di dalam bangunan, dengan syarat jarak antara orang yang buang air dengan dinding itu lebih kurang tiga hasta atau kurang dari itu. Dinding dan sekitarnya berada pada posisi tinggi setinggi tempat duduk. Jika jaraknya lebih dari tiga hasta atau dindingnya kurang tinggi daripada tempat duduk, maka hukumnya haram.

Kecuali jika tempat buang air tersebut berada dalam bangunan yang dibangun untuk tempat buang air tersebut, jika demikian maka itu boleh dilakukan. Mereka berkata, "Jika seseorang buang air di gurun pasir, orang tersebut menutupi dirinya dengan sesuatu seperti yang telah kami sebutkan diatas dengan dua syarat diatas, maka tidak haram (jika ia menghadap atau membelakangi kiblat. Yang diperhatikan adalah apakah ada penutup atau tidak. Jika ada penutup dan ada dua syarat diatas, maka ia boleh menghadap atau membelakangi kiblat, apakah ia buang air di dalam bangunan atau di gurun pasir. Jika salah satu dari dua syarat tersebut tidak ada, maka ia haram menghadap atau membelakangi kiblat, baik di gurun pasir maupun di dalam bangunan.

Al Mawardi dan Ar-Ruyani menyebutkan dua pendapat; pertama, pendapat ini. Kedua, boleh menghadap atau membelakangi kiblat di dalam bangunan, boleh secara mutlak tanpa ada syarat dan haram secara mutlak jika itu dilakukan di gurun pasir, meskipun dekat dari penutup. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Tidak ada perbedaan dalam masalah penutup, apakah penutup itu dinding, atau hewan, atau gundukan tanah atau tumpukan pasir dan lainnya."

Jika seseorang melebarkan kainnya kearah kiblat, apakah berarti ia telah menutupi dirinya? Dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya. *Pertama,* tidak dianggap sebagai penutup. Dan (kedua) menurut pendapat *Al Ashahh,* dianggap sebagai penutup, karena maksudnya tidak menghadap atau membelakangi kiblat dengan kemaluannya. Ia dianggap telah menutupi dirinya dengan melebarkan kainnya. Al Faurani dan lainnya berpegang kepada pendapat ini. Pendapat ini dinyatakan *shahih* oleh

Al Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith.* Meskipun kami membolehkan menghadap kiblat dalam bangunan, akan tetapi Al Mutawalli menyatakan makruh.

Imam Al Haramain berkata, "Jika orang yang buang air itu berada di dalam rumah, ia melakukan hal sama untuk menutupi dirinya, maka ia tidak haram menghadap dan membelakangi kiblat. Akan tetapi menurut adab agar ia tidak menghadap dan membelakangi kiblat, akan tetapi duduk miring. Jumhur ulama tidak menolak pendapat makruh yang disebutkan oleh Al Mutawalli. Menurut pendapat pilihan tidak makruh, berdasarkan hadits-hadits yang *insya Allah* akan kami sebutkan. Akan tetapi menurut adab dan lebih afdhal agar miring dari arah kiblat, jika memungkinkan dan tidak memberatkan, *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Jika seseorang tidak menghadap atau membelakangi kiblat ketika buang air kecil atau buang air besar, kemudian ia ingin menghadap kiblat ketika *istinja'*, maka menurut mazhab kami (Mazhab Syafi'i) hukumnya boleh, karena larangan hanya menyebutkan tentang menghadap dan membelakangi kiblat ketika buang air kecil atau buang air besar, sedangkan orang tersebut tidak melakukan itu. Ar-Ruyani meriwayatkan dalam *Al Hilyah* bahwa hukumnya boleh, ia riwayatkan dari Abu Hanifah.

Ar-Ruyani berkata, "Ini adalah pendapat yang *shahih*, demikian juga menurut mazhab kami." Juga tidak makruh hukumnya menghadap kiblat ketika sedang mengeluarkan angin (kentut), berdasarkan dalil yang telah kami sebutkan diatas, *Wallahu a'lam.*

Kedua: Al Abdari berkata, dari para ulama mazhab Syafi'i, ia sebutkan dalam kitabnya berjudul Al Kifayah, "Menurut kami, boleh hukumnya melakukan jima' menghadap dan membelakangi kiblat, apakah dalam bangunan atau di gurun pasir. Demikian juga menurut Abu Hanifah, Ahmad dan Abu Daud. Para ulama mazhab Maliki berbeda pendapat dalam masalah ini, Ibnu Al Qasim membolehkan, sementara Ibnu Habib menyatakan makruh. Selain Al 'Abdari dari kalangan ulama mazhab Syafi'i juga meriwayatkan bahwa itu tidak makruh menurut mazhab Syafi'i, karena syariat hanya menyebutkan tentang buang air

kecil dan buang air besar, *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Tidak haram menghadap atau membelakangi Baitul Maqdis ketika sedang buang air kecil atau pun sedang buang air besar, apakah di dalam bangunan atau pun di gurun pasir. Al Mutawalli dan lainnya berkata, "Akan tetapi hukumnya makruh." Ar-Ruyani meriwayatkan dari para ulama mazhab Syafi'i bahwa hukumnya makruh, karena Baitul Maqdis pernah menjadi kiblat.

Adapun hadits Ma'qil bin Abi Ma'qil Al Asadi RA,

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَنْ يُسْتَقْبَلَ الْقِبْلَتَيْنِ بِبَوْلٍ أَوْ بِغَائِطٍ.

"Rasulullah SAW melarang menghadap dua kiblat (ketika) buang air kecil atau buang air besar." (HR. Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, Ibnu Majah dan lainnya, sanadnya jayyid).

Abu Daud tidak men*dha'if*kan hadits ini. Para ulama mazhab Syafi'i memberikan dua jawaban terhadap para ulama mazhab Syafi'i terdahulu. *Pertama*, larangan tersebut ketika Baitul Maqdis masih sebagai kiblat. Kemudian Rasulullah SAW melarang menghadap Ka'bah ketika Ka'bah menjadi kiblat. Lalu perawi hadits ini menggabungkan kedua larangan tersebut. *Kedua*, maksud larangan tersebut ditujukan kepada penduduk Madinah, karena penduduk Madinah yang menghadap ke Baitul Maqdis berarti ia membelakangi Ka'bah, jika ia membelakangi Baitul Maqdis, berarti ia menghadap Ka'bah. Maksud larangan menghadap ke dua kiblat adalah larangan menghadap dan membelakangi Ka'bah.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Ini adalah takwil dari sebagian para ulama terdahulu. Kedua takwil ini masyhur di kalangan para ulama mazhab Syafi'i. Akan tetapi kedua takwil ini *dha'if*. Menurut pendapat pilihan bahwa larangan tersebut hanya pada satu waktu dan larangan tersebut bersifat umum, menghadap dan membelakangi Ka'bah di setiap tempat. Jika dilakukan kearah Ka'bah maka itu adalah larangan bersifat tahrim pada sebagian keadaan, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas. Sedangkan larangan kearah Baitul Maqdis adalah larangan bersifat tanzih. Kedua larangan ini boleh digabungkan, meskipun maknanya berbeda. Sebab larangan kearah Baitul Maqdis adalah karena Baitul Maqdis

pernah menjadi kiblat, oleh sebab itu Baitul Maqdis tetap memiliki kemuliaan itu. Takwil ini diterima oleh Al Khaththabi.

Jika ada yang mengatakan, "Mengapa kamu mengatakan larangan kearah Baitul Maqdis itu adalah larangan bersifat tanzih?." Kami jawab, "Berdasarkan Ijma', kami tidak mengetahui ada ulama yang mengatakannya haram. *Wallahu a'lam.*"

Keempat: Menurut mazhab para ulama dalam masalah menghadap dan membelakangi kiblat ketika buang air kecil dan buang air besar. Ada empat mazhab:

1. Mazhab Syafi'i, bahwa itu haram jika dilakukan di gurun pasir. Boleh dilakukan jika di dalam bangunan, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas. Ini adalah pendapat Al 'Abbas bin Abdul Muththtalib, Abdullah bin Umar, Asy-Sya'bi, Malik, Ishaq dan satu riwayat dari Imam Ahmad.
2. Haram dilakukan di gurun pasir dan bangunan, ini adalah pendapat Abu Ayyub Al Anshari –seorang sahabat nabi-, Mujahid, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Abu Tsaur dan satu riwayat dari Imam Ahmad.
3. Boleh dilakukan di dalam bangunan dan di gurun pasir, ini adalah pendapat Urwah bin Az-Zubair, Rabi'ah dan Daud Azh-Zhahiri.
4. Haram menghadap kiblat di gurun pasir dan di dalam bangunan. Boleh membelakangi kiblat di gurun pasir dan di dalam bangunan. Ini adalah satu riwayat dari Abu Hanifah dan Imam Ahmad.

Dalil mereka yang mengharamkan secara mutlak adalah hadits Abu Ayyub RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلاَ تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلاَ تَسْتَدْبِرُوهَا ، بِبَوْلٍ وَلاَ غَائِطٍ ، وَلَكِنْ شَرِّقُوا وَغَرِّبُوا

"Apabila kamu datang ke tempat buang air, maka janganlah kamu menghadap kiblat dan janganlah kamu membelakanginya ketika buang air kecil dan besar, akan tetapi menghadaplah ke timur dan ke barat."

Abu Ayyub berkata, "Kami tiba di negeri Syam, kami dapati tempat buang air dibangun kearah kiblat, maka kami (duduk) miring dan kami memohon ampun kepada Allah SWT." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda, إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلَى حَاجَةٍ فَلاَ يَسْتَقْبِلَنَّ الْقِبْلَةَ وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا "*Apabila salah seorang kamu duduk buang hajat, maka janganlah ia menghadap kiblat dan jangan pula membelakanginya.*" (HR. Muslim).

Dari Salman RA, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang kami menghadap kiblat ketika buang air besar atau buang air kecil." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Mereka berkata, "Haram menghadap kiblat karena kemuliaan kiblat, kemuliaan itu tetap ada ketika buang air di dalam bangunan, sama saja halnya bagi orang yang buang air di gurun pasir. Jika dinding sudah cukup menjadi alasan untuk membolehkan menghadap kiblat, maka pasti boleh menghadap ke kiblat ketika buang air di gurun pasir, karena jarak diantara kita dan Ka'bah ada lembah-lembah, bukit-bukit dan bangunan-bangunan.

Para ulama mazhab Syafi'i menolak argumentasi mereka dengan hadits Aisyah diatas dan dengan hadits Ibnu Umar RA, "Aku naik keatas rumah kami, aku lihat Rasulullah SAW duduk diatas dua batu menghadap Baitul Maqdis dan membelakangi Ka'bah." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Dari Jabir RA, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang kami menghadap kiblat ketika buang air kecil. Setahun sebelum beliau wafat, aku melihat Rasulullah SAW menghadap kiblat." Hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan At-Tirmidzi. Ini adalah lafazh mereka berdua. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan*."

Dari Marwan Al Ashfar, ia berkata, "Aku melihat Ibnu Umar mendudukkan hewan tunggangannya mengarah ke arah kiblat. Kemudian ia duduk buang air kecil kearah kiblat. Aku katakan kepadanya, "Wahai Abu Abdirrahman, bukankah ini dilarang?." Beliau menjawab, "Ya, larangan itu jika dilakukan di tanah lapang. Jika diantara engkau dan kiblat ada sesuatu yang menutupimu, maka tidak mengapa (boleh)." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, Ad-Daraquthni, juga Al Hakim Abu Abdillah dalam *Al Mustadrak 'ala Ash-Shahihain*, beliau berkata, "Ini adalah hadits *shahih* menurut syarat Al Bukhari." Karena terdapat kesulitan untuk menghindari arah kiblat jika buang

air itu dalam bangunan, tidak demikian jika buang air itu di gurun pasir.

Jika mereka mengatakan, "Mereka mengkhususkan hukum boleh jika ada kesulitan." Kami jawab, "Keringanan itu ada disebabkan suatu sebab, kemudian menjadi umum seperti keringanan mengqashar shalat. Karena hadits-hadits tentang melarang dan membolehkan kontradiktif, maka harus menggabungkan antara kedua hadits ini. Penggabungan antara kedua hadits ini menghasilkan hukum seperti yang telah kami nyatakan. Hukum tersebut berdasarkan Fiqh, tidak akan dihasilkan dengan yang lain."

Adapun jawaban terhadap hadits-hadits yang mereka jadikan sebagai dalil, bahwa hadits-hadits tersebut mengandung makna larangan bagi orang yang berada di gurun pasir, berdasarkan penggabungan dari beberapa hadits tersebut.

Adapun ucapan Abu Ayyub RA, "Kami duduk menyamping dan memohon ampun kepada Allah SWT", ada dua jawaban:

Pertama, terdapat keraguan tentang larangan yang bersifat umum, karena sikap hati-hati maka ia beristighfar memohon ampun kepada Allah SWT."

Kedua, ini adalah pendapatnya. Ia tidak meriwayatkannya dari Rasulullah SAW secara terus terang. Sedangkan sahabat yang lain berbeda pendapat dengannya, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas.

Adapun pendapat mereka yang melarang karena kemuliaan kiblat dan seterusnya. Maka jawabannya syariat Islam menyebutkan adanya perbedaan, sebagaimana yang telah kami jelaskan diatas. Oleh sebab itu tidak boleh berpaling kepada Qiyas (analogi), sedangkan maknanya bertentangan dengannya.

Dengan demikian maka perbedaannya jelas, karena kesulitan itu ada jika buang air tersebut di dalam bangunan, tidak ada kesulitan jika di gurun pasir.

Mereka yang membolehkan secara mutlak berdalil dengan dua hadits Jabir dan Aisyah, menurut mereka kedua hadits ini menghapus (nasikh) larangan. Mereka berkata, "Karena hadits-hadits tersebut kontradiktif, maka kami kembali kepada hukum asal."

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil bahwa hadits-hadits diatas adalah hadits-hadits *shahih*, tidak boleh dihapus, akan tetapi harus digabungkan, oleh sebab itu kami menggabungkannya dan menggunakannya, kami tidak mengabaikan hadits-hadits tersebut.

Adapun ucapan mereka, "Kedua hadits ini nasikh (menghapus), maka itu adalah keliru, karena nasakh tidak dilakukan kecuali jika tidak bisa menggabungkan hadits-hadits tersebut, sedangkan disini hadits-hadits ini bisa digabungkan.

Adapun mereka yang membolehkan membelakangi kiblat –bukan menghadap kiblat-, mereka itu ditolak dengan dalil hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan secara jelas tentang larangan menghadap dan membelakangi kiblat, *Wallahu a'lam*.

Kelima: ucapan Al Mushannif (Imam Asy-Syirazi), "Karena di gurun itu ada banyak malaikat dan jin yang melaksanakan shalat." Demikian dikatakan oleh para ulama mazhab Syafi'i dan mereka berpegang dengan itu. Diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan sanad *dha'if* dari Asy-Sya'bi –seorang tabi'in-. Ini adalah alasan yang *dha'if*. Karena jika seseorang itu duduk dekat dari dinding, ia menghadap kiblat, sedangkan di belakangnya ada tanah kosong, maka itu boleh ia lakukan, demikian disebutkan oleh Imam Al Haramain, Al Baghawi dan lainnya.

Ini sebagaimana yang telah kami sebutkan dalam riwayat dari Ibnu Umar, bahwa beliau mendudukkan hewan tunggangannya, kemudian beliau buang air kecil kearah kiblat, ini membatalkan alasan diatas. Karena jika alasan itu benar, maka apa yang dilakukan Ibnu Umar itu tidak boleh, karena berarti ia membelakangi tanah lapang tempat malaikat dan jin shalat, menurut alasan diatas. Akan tetapi menurut alasan yang benar adalah bahwa kiblat itu diagungkan, oleh sebab itu harus dijaga jika buang air di tanah lapang. Ada keringanan jika buang air itu di dalam bangunan, karena adanya kesulitan. Alasan ini dijadikan pedoman oleh Al Qadhi Husein, Al Baghawi, Ar-Ruyani dan lainnya, *Wallahu a'lam*.

9. Asy-Syirazi berkata, "Orang yang buang air itu tidak boleh mengangkat pakaiannya hingga ia duduk mendekati tanah (lantai). Berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar RA, bahwa Rasulullah SAW tidak mengangkat pakaiannya hingga beliau mendekati tanah (lantai)."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Umar ini adalah hadits *dha'if*, diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, mereka berdua men*dha'if*kan hadits ini.

Adab ini dianjurkan berdasarkan kesepakatan ulama, bukan wajib, demikian disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli dan lainnya. Maknanya, jika seseorang akan duduk untuk buang hajat, maka ia tidak boleh melepas pakaian yang menutupi auratnya –ketika ia masih berdiri-, ia harus bersabar, hingga ia mendekat ke tanah (lantai). Juga dianjurkan agar ia mengulurkan pakaiannya apabila ia telah selesai, sebelum ia tegak berdiri. Demikian disebutkan oleh Al Mawardi dalam *Al Iqna'*. Semua ini dilakukan jika ia tidak khawatir pakaiannya terkena najis. Jika ia khawatir, maka ia boleh mengangkat pakaiannya sesuai kebutuhan, *Wallahu a'lam*.

10. Asy-Syirazi berkata: Orang yang akan buang air tersebut menyiapkan tempat buang air kecil, jika tanah tersebut keras, maka ia menggemburkannya dengan tongkat atau batu, agar air kencing tidak memercik, berdasarkan riwayat Abu Musa RA bahwa Rasulullah SAW bersabda, إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَبُولَ فَلْيَرْتَدْ لِبَوْلِهِ "Apabila salah seorang kamu akan buang air kecil, maka hendaklah ia mencari tempat yang lunak untuk air seninya."

Penjelasan:

Hadits Abu Musa adalah hadits *dha'if*, diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Daud dari seorang laki-laki dari Abu Musa. Makna kalimat: فَلْيَرْتَدْ لِبَوْلِهِ hendaklah ia mencari tempat yang lunak.

Abu Musa adalah Abdullah bin Qais Al Asy'ari, dinisbatkan kepada Al Asy'ar, kepala kabilah. Abu Musa wafat di Makkah. Ada yang mengatakan wafat di Kufah. Pada tahun 50H, ada yang mengatakan tahun 51H, ada yang mengatakan 44H. Ia berumur 63 tahun. Biografinya masyhur, telah saya sebutkan dalam *At-Tahdzib*.

Telah disepakati bahwa adab ini dianjurkan. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Hendaklah orang yang akan buang air itu mencari tanah yang lunak

atau pasir. Jika ia tidak mendapatkannya melainkan tanah yang keras, maka ia harus melembutkannya dengan batu atau sejenisnya, agar air kencing tidak memercik, *Wallahu a'lam*.

11. Asy-Syirazi berkata: Makruh hukumnya buang air kecil berdiri tanpa ada uzur. Berdasarkan riwayat dari Umar RA, beliau berkata, "Saya tidak pernah kencing berdiri sejak saya masuk Islam." Karena tidak ada jaminan bahwa air kencing tidak memercik. Juga makruh hukumnya berdasarkan riwayat bahwa Rasulullah SAW buang air kecil di tempat sampah suatu kaum, beliau buang air kecil dalam keadaan berdiri, karena alasan sakit lutut bagian dalam."

Penjelasan:

Adapun Atsar diatas dari Umar RA, disebutkan oleh At-Tirmidzi dalam kitabnya secara mu'allaq, bukan musnad. Ibnu Majah dan Al Baihaqi meriwayatkannya dari Umar, ia berkata, "Rasulullah SAW datang ketika saya sedang buang air kecil berdiri, Rasulullah SAW berkata, "Wahai Umar, janganlah engkau kencing berdiri!." Maka sejak itu saya tidak pernah lagi kencing berdiri." Akan tetapi sanadnya *dha'if*.

Diriwayatkan dari Jabir, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang buang air kecil berdiri." Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Al Baihaqi. Dinyatakan *dha'if* oleh Al Baihaqi dan lainnya.

Juga hadits Aisyah RA, beliau berkata, "Barangsiapa yang menceritakan hadits kepada kamu bahwa Rasulullah SAW kencing berdiri, maka janganlah kamu mempercayainya. Rasulullah SAW tidak pernah buang air kecil melainkan dalam keadaan duduk." Diriwayatkan oleh Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya. Sanadnya jayyid, hadits *hasan*.

Adapun hadits lain yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW datang ke tempat sampah suatu kaum, kemudian beliau kencing berdiri. Ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Hudzaifah bin Al Yaman RA.

Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan Muslim disebutkan,

أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا "Rasulullah SAW datang ke tempat sampah suatu kaum, beliau buang air kecil (dalam keadaan) berdiri."

Sedangkan kalimat, لِعِلَّةٍ بِمَأْبِضِهِ "Karena alasan sakit lutut bagian dalam." Diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari riwayat Abu Hurairah, akan tetapi ia berkata, "Tambahan ini tidak benar."

Al Khaththabi menyatakan, juga disebutkan oleh Al Baihaqi tentang sebab mengapa Rasulullah SAW buang air kecil dalam keadaan berdiri:

Pertama, kedua periwayat dari Imam Asy-Syafi'i berkata, "Orang Arab biasanya mengobati penyakit tulang sulbi (punggung) dengan cara kencing berdiri. Menurut kami saat itu Rasulullah SAW menderita sakit tulang sulbi. Al Qadhi Husein berkata dalam *Ta'liq*. Tradisi ini menjadi kebiasaan penduduk Herat, mereka kencing berdiri sekali setahun untuk menghidupkan Sunnah tersebut.

Kedua, kencing berdiri tersebut disebabkan sakit pada lutut bagian dalam.

Ketiga, Rasulullah SAW tidak mendapatkan tempat yang layak sebagai tempat duduk, beliau butuh untuk berdiri. Jika sisi depannya tinggi, maka mungkin ada alasan keempat, yaitu untuk menjelaskan bahwa buang air kecil dengan posisi berdiri itu boleh dilakukan.

Kata سُبَاطَةٌ dengan huruf *sin* berbaris *dhammah*, artinya tempat membuang debu, sampah dan sejenisnya. Biasanya terletak di tanah lapang milik suatu kaum. Al Khaththabi berkata, "Biasanya tanah tersebut lunak dan gembur, air seni meresak ke dalamnya, tidak memercik ke kaki orang yang buang air kecil. Kata مَأْبِضٌ dengan huruf Hamzah berbaris Sukun setelah huruf *mim*, kemudian huruf *ba'* berbaris *kasrah*, kemudian huruf *dhad*. Huruf Hamzah boleh dibaca takhfif dengan membaliknya menjadi Alif, seperti kata رَأْسٌ dan kata yang sama dengannya. Maknanya adalah lutut bagian dalam, pada manusia dan lainnya. Bentuk jamaknya adalah مَآبِضُ dengan Madd, seperti kata مَسْجِدٌ bentuk jamaknya adalah مساجد.

Tentang Rasulullah SAW buang air kecil di tempat sampah suatu kaum. Mengandung beberapa makna:

1. Yang paling kuat, Rasulullah SAW mengetahui bahwa penduduk kabilah tersebut rela menerima itu, mereka tidak membencinya. Jika demikian kondisinya, maka seseorang boleh buang air kecil di tanah orang lain.

2. Tanah tersebut bukan milik kaum tersebut secara khusus, akan tetapi tanah lapang milik orang banyak, dinisbatkan kepada mereka karena lokasinya yang berdekatan dengan mereka.

3. Mereka memberi izin bagi orang yang ingin buang hajat di tempat tersebut, apakah izin tersebut dengan terus terang atau dengan makna izin, *Wallahu a'lam*.

Adapun hukum masalah ini, para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Makruh hukumnya buang air kecil dalam keadaan berdiri tanpa alasan, hukumnya makruh tanzih. Tidak makruh jika ada alasan. Ini menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i).

Ibnu Al Mundzir berkata, "Mereka berbeda pendapat tentang kencing berdiri, diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab, Zaid bin Tsabit, Ibnu Umar dan Sahl bin Sa'ad, bahwa mereka kencing berdiri. Juga diriwayatkan demikian dari Ali, Anas dan Abu Hurairah. Juga dilakukan oleh Ibnu Sirin dan Urwah. Makruh menurut Ibnu Mas'ud, Asy-Sya'bi dan Ibrahim bin Sa'ad. Ibrahim bin Sa'ad tidak menerima kesaksian orang yang kencing berdiri.

Imam Malik berkata, "Jika orang yang kencing itu buang air kecil di tempat yang air seninya memercik, maka hukumnya makruh. Jika air seninya tidak memercik, maka tidak makruh."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Buang air kecil dengan posisi duduk lebih saya sukai daripada posisi berdiri, akan tetapi posisi berdiri itu dibolehkan. Semua itu berdasarkan hadits *shahih* dari Rasulullah SAW.

12. Asy-Syirazi berkata, "Makruh hukumnya buang air kecil di sarang serangga atau di lobang, berdasarkan riwayat dari Abdullah bin Sarjis RA, bahwa Rasulullah SAW melarang buang air kecil di sarang serangga, karena mungkin saja ada serangga yang keluar menyengatnya atau air seninya kembali memercik kepadanya."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Sarjis adalah hadits *shahih*. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, An-Nasa`i dan lainnya dengan sanad-sanad yang *shahih*, dalam

riwayat mereka terdapat tambahan. Mereka berkata kepada Qatadah perawi dari Sarjis, "Mengapa engkau tidak suka buang air kecil di lobang (sarang serangga)?." Beliau menjawab, "Ada pendapat yang mengatakan bahwa lobang itu tempat tinggal jin."

Kata الثقب dengan huruf Tsa' berbaris *fathah* dan *dhammah*, dua bentuk. Telah disebutkan sebelumnya dalam bab sifat wudhu, dalam pasal membasuh tangan, Dengan huruf Tsa' berbaris *fathah* lebih fasih dan lebih masyhur. Kata السرب dengan huruf *sin* dan *ra`* berbaris *fathah*.

Makna kata الثقب adalah lobang, yaitu lobang serangga yang disebutkan dalam hadits diatas. Makna kata السرب adalah lobang yang bulat dan dalam.

Abdullah bin Sarjis berasal dari Bashrah. Bapaknya bernama سرجس dengan huruf *sin* berbaris *fathah*, huruf Jim berbaris *kasrah*, termasuk kelompok kata yang tidak boleh bertanwin.

Pendapat yang disebutkan Imam Asy-Syirazi ini, yaitu makruh hukumnya buang air di lobang, hukumnya disepakati ulama, yaitu makruh tanzih, *Wallahu a'lam*.

13. Asy-Syirazi berkata: Makruh hukumnya buang air kecil di jalan, tempat perlindungan dan sumber-sumber air, berdasarkan riwayat Mu'adz RA bahwa Rasulullah SAW bersabda, اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ: الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَالظِّلِّ *"Takutlah kamu terhadap tiga hal yang mengundang laknat; buang air di mata air, di jalan dan di tempat berteduh."*

Penjelasan:

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud, Ibnu Majah dan Al Baihaqi dengan sanad jayyid. Dalam *Shahih Muslim* dari Abu Hurairah disebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

« اتَّقُوا اللَّعَّانَيْنِ ». قَالُوا وَمَا اللَّعَّانَانِ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ « الَّذِى يَتَخَلَّى فِى طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِى ظِلِّهِمْ ».

"Takutlah kamu siapakah dua orang yang dilaknat?." Mereka berkata, "Siapakah dua orang yang dilaknat itu wahai Rasulullah?." Rasulullah SAW berkata, "Orang yang buang air di jalan lintas atau di tempat berteduh."

Dari Abu Hurairah, dari Rasulullah SAW,

مَنْ سَلَّ سَخِيمَتَهُ عَلَى طَرِيقٍ عَامِرٍ مِنْ طُرُقِ الْمُسْلِمِينَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

"Siapa yang mengalirkan kotorannya di jalan ramai diantara jalan kaum muslimin, maka baginya laknat Allah, malaikat dan semua manusia." (HR. Al Baihaqi).

Kata السخيمة dengan huruf *sin* berbaris *fathah*, huruf Kha' berbaris *kasrah*, artinya adalah kotoran (tahi). Makna اللاعن adalah tempat laknat, bentuk jamak dari kata ملعنة seperti kata مقبرة (tempat kuburan) dan مجزرة (tempat penyembelihan). Sedangkan makna اللاعنان dalam riwayat Muslim adalah orang yang dilaknat, maksudnya dua orang yang dilaknat orang banyak.

Dalam riwayat Abu Daud disebutkan اللاعن artinya dua perkara yang menyebabkan laknat. Karena orang yang melakukannya pasti dilaknat orang banyak. Karena menjadi penyebab laknat, maka perbuatan itu dinisbatkan kepada akibatnya.

Al Khaththabi berkata, "Kata اللاعن (yang melaknat) bisa saja berarti الملعون (yang dilaknat). Bentuk kalimat lengkapnya, "Takutlah kamu terhadap tindakan yang dilaknat!." Makna kata مورد Al Khaththabi dan lainnya berkata, "Maknanya adalah jalur-jalur atau sumber-sumber air." Bentuk tunggalnya adalah الظل. Mereka berkata, "Makna مورد adalah tempat berteduh orang banyak, tempat bersantai atau tempat manusia duduk berlindung di bawahnya. Menurut mereka, buang air tidak dilarang di semua tempat berlindung, karena Rasulullah SAW pernah duduk buang air di bawah kebun kurma, demikian disebutkan dalam *Shahih Muslim*. Tidak diragukan lagi bahwa kebun kurma itu pasti memiliki tempat lindungan.

Makna البراز Al Khaththabi berkata, "Disini dengan huruf *ba`* berbaris *fathah*. Artinya adalah tanah lapang yang luas. Kata ini digunakan untuk makna

buang hajat. Penggunaannya dalam kalimat, تَبَرَّزَ الرَّجُلُ artinya laki-laki itu buang air besar, sama dengan kalimat تَغَوَّطَ dan تَخَلَّى Para ahli hadits meriwayatkannya dengan huruf *ba`* berbaris *kasrah*, itu keliru. Ini adalah pendapat Al Khaththabi. Yang lain berkata, "Yang benar adalah البراز dengan huruf *ba`* berbaris *kasrah*, maknanya kotoran (tahi). Demikian disebutkan para pakar bahasa Arab, jika dengan huruf *ba`* berbaris *kasrah*, maka menurut bahasa maknanya adalah kotoran (tahi). Al Khaththabi mengakui bahwa para perawi meriwayatkannya dengan huruf *ba`* berbaris *kasrah* untuk membantu menunjukkan makna yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian maka menurut pendapat pilihan kata البراز dengan huruf *ba`* berbaris *kasrah*. Saya telah membahas masalah ini secara panjang lebar dalam kitab *Tahdzib Al Asma`* dan kitab Al-Lughat.

Adapun makna قَارِعَةُ الطَّرِيقِ adalah pangkal jalan, demikian disebutkan Al Azhari, Al Jauhari dan lainnya. Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa maknanya adalah pertengahan jalan. Pendapat lain mengatakan maknanya adalah sesuatu yang dikeluarkan (kotoran/tahi). Kata الطَّرِيقِ disebutkan dalam bentuk mudzakkar dan *mu'annats*, dua bentuk yang masyhur, telah dijelaskan sebelumnya.

Mu'adz adalah perawi hadits, nama beliau Abu Abdirrahman Mu'adz bin Jabal bin Amru Al Anshari Al Madani, salah seorang senior di kalangan sahabat dan seorang ahli Fiqh. Orang yang paling berilmu diantara para sahabat tentang hukum-hukum. Beliau pernah ikut perang Badar dan peperangan-peperangan lainnya. Beliau masuk Islam ketika berusia delapan tahun. Beliau wafat pada tahun 18H sebagai syahid terkena wabah penyakit di 'Amawas sebuah desa di Yordania negeri Syam. Makamnya terletak di Ghaur Bisan. Biografi beliau terkenal masyhur, *Wallahu a'lam.*

14. Asy-Syirazi berkata, "Makruh hukumnya buang air kecil di tempat-tempat gugurnya buah-buahan, karena buah-buahan akan jatuh ke air seni tersebut sehingga menyebabkannya menjadi bernajis."

Penjelasan:

Yang disebutkan Imam Asy-Syirazi ini, hukumnya disepakati ulama. Tidak ada perbedaan antara pohon yang halal, yang dimiliki orang, ketika musim berbuah

atau pun tidak pada musim berbuah. Karena tempat bekas tempat buang air kecil tersebut menjadi najis. Jika buah-buahan jatuh ke tempat tersebut, maka akan bernajis, apakah terkena air kencing atau pun terkena kotoran (tahi). Imam Asy-Syirazi hanya menyebutkan buang air kecil sebagai bentuk ringkasan dan perhatian bahwa disebutkan yang kecil (buang air kecil), agar memperhatikan yang lebih besar (buang air besar). Akan tetapi para ulama tidak menyatakannya haram, karena tidak ada kepastian bahwa akan menyebabkan buah-buahan menjadi bernajis.

15. Asy-Syirazi berkata: Makruh hukumnya berbicara (ketika buang air), berdasarkan riwayat Abu Sa'id Al Khudri RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَخْرُجِ الرَّجُلاَنِ يَضْرِبَانِ الْغَائِطَ كَاشِفَيْنِ عَنْ عَوْرَتِهِمَا يَتَحَدَّثَانِ ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى يَمْقُتُ عَلَى ذَلِكَ

"Tidaklah dua orang yang buang air besar, aurat mereka terbuka, mereka berdua berbicara. Maka sesungguhnya Allah SWT murka terhadap perbuatan itu."

Penjelasan:

Hadits ini adalah hadits *hasan*. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud dan lainnya dengan sanad *hasan*. Diriwayatkan oleh Al Hakim dalam Al Mustadrak, beliau berkata, "Ini adalah hadits *shahih*." Dalam riwayat Al Hakim disebutkan, Abu Sa'id berkata, "Rasululullah SAW bersabda, فِي الْمُتَغَوِّطَيْنِ أَنْ يَتَحَدَّثَا، فَإِنَّ اللهَ يَمْقُتُ عَلَى ذَلِكَ "Tentang dua orang yang sedang buang air besar, mereka berdua bercerita, maka sesungguhnya Allah SWT murka terhadap (perbuatan) itu."

Makna kalimat يَضْرِبَانِ الْغَائِطَ adalah dua orang yang sedang buang air besar. Ahli bahasa Arab berkata, "Jika saya ke tempat buang air, maka saya katakan: ضَرَبْتُ الأَرْضَ jika saya melakukan perjalanan, maka saya katakan: ضَرَبْتُ فِي الأَرْضِ Kata كَاشِفَيْنِ demikian kami temukan disebutkan dalam kitab-

kitab hadits dan dalam kitab *Al Muhadzdzab*, dalam bentuk manshub karena posisinya sebagai Hal.

Dalam banyak naskah kitab *Al Muhadzdzab* disebutkan كَاشِفَانِ dengan huruf Alif, bentuk ini juga benar, sebagai Khabar terhadap Mubtada' yang Mahdzuf (dibuang), artinya, "Mereka berdua dalam kondisi membuka aurat." Bentuk yang pertama lebih benar. Makna الْمَقْت adalah murka. Ada yang mengatakan artinya adalah sangat murka. Ada juga yang mengatakan bahwa maknanya adalah orang yang melakukan itu dianggap tidak baik.

Abu Sa'id Al Khudri adalah Sa'ad bin Malik. Biografinya telah disebutkan pada akhir pembahasan tentang sifat wudhu.

Yang disebutkan Imam Asy-Syirazi tentang makruh hukumnya berbicara ketika buang air, ini adalah kesepakatan ulama. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Semua jenis pembicaraan hukumnya makruh. Kecuali dalam kondisi darurat. Misalnya orang yang sedang buang air itu melihat seseorang yang buta akan masuk ke dalam sumur, atau ia melihat seekor ular atau lainnya. Jika yang ia maksudkan adalah menolong orang lain atau perbuatan baik lainnya, maka dalam kondisi seperti itu tidak makruh hukumnya baginya untuk berbicara, bahkan wajib.

Jika ada yang mengatakan, dalam hadits diatas tidak ada dalil terhadap pernyataan Imam Asy-Syirazi, karena celaan berlaku terhadap semua kondisi yang disebutkan diatas. Kami jawab, "Jika perbuatan itu menyebabkan murka, maka tidak diragukan lagi bahwa hukumnya makruh." Ini didukung oleh riwayat dari Al Hakim yang telah kami sebutkan diatas, *Wallahu a'lam*."

16. Asy-Syirazi berkata: Makruh hukumnya membalas salam, atau mengucapkan 'Alhamdulillah' saat bersin, atau mengucapkan kalimat seperti yang diucapkan mu'adzdzin. Karena seseorang mengucapkan salam kepada Rasulullah SAW, beliau tidak membalasnya hingga beliau berwudhu. Kemudian beliau berkata, كَرِهْتُ أَنْ أَذْكُرَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلاَّ عَلَى طُهْرٍ ***"Aku tidak suka menyebut nama Allah kecuali dalam keadaan suci."***

Penjelasan:

Ini adalah hadits *shahih*, akan tetapi Imam Asy-Syirazi tidak

menyebutkannya menurut bentuk aslinya, maka maksud, tujuan indikasi dalil yang terkandung di dalamnya menjadi terlewatkan. Al Muhajir bin Qanfadz RA meriwayatkan, ia berkata, "Aku datang kepada Rasulullah SAW, ketika itu beliau sedang buang air kecil, aku mengucapkan salam kepadanya, akan tetapi beliau tidak membalasku hingga beliau berwudhu, kemudian beliau memohon maaf kepadaku, lalu beliau berkata, كَرِهْتُ أَنْ أَذْكُرَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلاَّ عَلَى طُهْرٍ. Atau, عَلَى طَهَارَةٍ (dalam keadaan suci). Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan lainnya dengan sanad-sanad yang *shahih*.

Dalam riwayat Al Baihaqi disebutkan, فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ "Saya mengucapkan salam kepada beliau, ketika itu beliau sedang berwudhu, beliau tidak membalas (ucapan salam) saya." Riwayat ini mendekati riwayat yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi diatas.

Kalimat: كَرِهْتُ أَنْ أَذْكُرَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلاَّ عَلَى طُهْرٍ (Aku tidak suka menyebut nama Allah kecuali dalam keadaan suci), makna tidak suka disini adalah meninggalkan perbuatan yang lebih utama (membalas salam), bukan makruh tanzih.

Ulama selain Imam Asy-Syirazi berdalil dengan hadits Ibnu Umar RA, beliau berkata, أَنَّ رَجُلاً مَرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَبُولُ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ "Seorang laki-laki lewat ketika Rasulullah SAW sedang buang air kecil, laki-laki itu mengucapkan salam kepada Rasulullah SAW, akan tetapi Rasulullah SAW tidak membalas (ucapan salam)nya." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Diriwayatkan dari Jabir,

أَنَّ رَجُلاً مَرَّ عَلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَهُوَ يَبُولُ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: إِذَا رَأَيْتَنِي عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ فَلاَ تُسَلِّمْ عَلَيَّ فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ لَمْ أَرُدَّ عَلَيْكَ.

"Seorang laki-laki lewat, ketika itu Rasulullah SAW sedang buang air kecil, laki-laki itu mengucapkan salam kepada Rasulullah SAW. Maka Rasulullah SAW berkata kepadanya, "*Jika engkau melihat aku dalam kondisi seperti ini, maka janganlah engkau mengucapkan salam kepadaku, karena sesungguhnya jika engkau melakukan itu, aku*

tidak akan membalas (ucapan salam)mu." (HR. Ibnu Majah)

Yang disebutkan Imam Asy-Syirazi tentang makruh hukumnya membalas ucapan salam dan seterusnya adalah hukum yang disepakati menurut kami (mazhab Syafi'i), demikian juga dengan tasbih dan semua bentuk zikir.

Al Baghawi berkata dalam Syarh As-Sunnah, "Jika seseorang bersin ketika ia sedang buang air, maka ia mengucapkan 'alhamdulillah' dalam hatinya." Demikian juga menurut Al Hasan, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i dan Ibnu Al Mubarak. Al Baghawi berkata, "Mengucapkan 'alhamdulillah' dalam kondisi ini (buang air) dan ketika jima'."

Hukum makruh yang disebutkan Imam Asy-Syirazi dan para ulama mazhab Syafi'i adalah makruh tanzih, bukan haram, menurut kesepakatan ulama. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan hukum makruh dari Ibnu Abbas, Atha', Ma'bad Al Juhani dan 'Ikrimah. Dari An-Nakha'i dan Ibnu Sirin, mereka berdua berkata, "Tidak mengapa (boleh dilakukan)." Ibnu Al Mundzir berkata, "Menurutku, tidak berzikir lebih utama untuk dilakukan. Akan tetapi saya tidak menyatakan berdosa bagi orang yang melakukannya", *Wallahu a'lam.*

17. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan agar (jongkok) bersandar ke kaki kiri, berdasarkan riwayat Suraqah bin Malik RA, ia berkata, عَلَّمَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَيْنَا الْخَلَاءَ أَنْ نَتَوَكَّأَ عَلَى الْيُسْرَى ***'Rasulullah SAW mengajarkan kami, apabila kami datang ke tempat buang air besar, agar kami (jongkok) bersandar ke kaki kiri.'***

Karena itu memudahkan buang air besar."

Penjelasan:

Hadits ini adalah hadits *dha'if*, diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari seorang laki-laki, dari bapaknya, dari Suraqah, ia berkata,

عَلَّمَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ أَحَدُنَا الْخَلَاءَ أَنْ يَعْتَمِدَ الْيُسْرَى وَيَنْصِبُ الْيُمْنَى

"Rasulullah SAW mengajarkan kami, apabila salah seorang kami masuk

ke tempat buang air, hendaklah ia bertopang ke kaki kiri dan memijakkan kaki kanan."

Suraqah adalah Abu Sufyan Suraqah bin Malik bin Ju'syum, boleh disebut Ju'syam, Al Mudliji. Beliau wafat pada tahun 24H.

Kata يَتَّكِئ dan يَتَّكَأ dengan huruf Hamzah pada akhir kata. Adab ini dianjurkan menurut para ulama mazhab Syafi'i. Mereka berdalil dengan hadits yang disebutkan Imam Asy-Syirazi. Telah kami jelaskan bahwa hadits ini tidak dapat dijadikan sebagai hujjah. Tinggal maknanya dan sikap menerima hadits tersebut, *Wallahu a'lam.*

18. Asy-Syirazi berkata, "Tidak duduk berlama-lama, karena diriwayatkan dari Luqman AS, beliau berkata, 'Duduk berlama-lama ketika buang air itu menyebabkan penyakit pada hati dan menyebabkan sakit wasir.' Maka duduklah sejenak, kemudian keluar."

Penjelasan:

Adab ini dianjurkan berdasarkan kesepakatan ulama. Luqman adalah Luqman Al Hakim yang disebutkan Allah SWT dalam Al Qur`an, "*Dan sesungguhnya telah Kami berikan hikmat kepada Luqman.*" (Qs. Luqman [31]:12). Abu Ishaq Ats-Tsa'labi ahli Tafsir berkata, "Para ulama sepakat bahwa Luqman adalah seorang yang shaleh dan bijaksana, ia bukan seorang nabi. Hanya 'Ikrimah saja yang mengatakan demikian.

Kata تَتَجَعُ dengan huruf Jim berbaris *fathah*. Kata تجعت تتجع sama dengan مرضت تمرض. Kata الكبد dengan huruf Kaf berbaris *fathah* dan huruf *ba`* berbaris *kasrah*, boleh juga dibaca dengan huruf *ba`* berbaris Sukun dengan huruf Kaf berbaris *kasrah*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya tentang kata-kata yang sama dengannya.

Kata الباسور telah kami teliti dalam kitab *Al Muhadzdzab*, dengan huruf *ba`* dan *sin*. Kata ini bisa dibaca dalam tiga bentuk, demikian disebutkan oleh Al Jauhari dan lainnya; dengan huruf *ba`* باسور dengan huruf *ta`* ناسور dan huruf *nun* ناسور. Juga dengan huruf *nun* dan *shad* ناصور. Artinya penyakit yang terdapat pada anus manusia (wasir).

Kata هوينا dalam bentuk maqshur, tanpa tanwin. Bentuk tashghir dari kata هوني, sama seperti kata حبلى. Bentuk *mu'annats* dari kata أهون. Bacaan yang masyhur adalah الهونا seperti دنيا. Ada juga yang mengatakan هوينا seperti دنيا[13] *Wallahu a'lam.*

19. Asy-Syirazi berkata, "Apabila seseorang buang air, maka dianjurkan agar ia berdeham hingga air seninya keluar. Jika masih ada yang tersisa, maka ia mengusap kulit zakarnya, kemudian menariknya."

Penjelasan:

Kata ينتره dengan huruf pertama berbaris *fathah* dan huruf ketiga berbaris *dhammah*. Makna النتر adalah menarik dengan keras, demikian disebutkan oleh para ahli bahasa Arab. Kata استنتر artinya, menarik sisa air seni ketika *istinja'*.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Sebaiknya orang yang buang air kecil itu menjauh dari air seninya, agar tidak terpercik kepada dirinya. Saya anjurkan agar orang yang buang air kecil itu berdiri sejenak sebelum berwudhu, dan menarik zakarnya." Lafaz ini dari nash Imam Asy-Syafi'i. Demikian juga disebutkan oleh para ulama, dianjurkan agar bersabar sesaat.

Al Mawardi, Ar-Ruyani dan lainnya berkata, "Dianjurkan agar menarik tiga kali dengan berdehem." Sekelompok dari mereka berkata, diantara mereka adalah Ar-Ruyani, "Setelah itu berjalan satu langkah, atau beberapa langkah."

Imam Al Haramain berkata, "Agar orang yang buang air kecil itu memperhatikan jarak jauh dari air seninya. Setelah air seninya berhenti keluar, agar ia diam sejenak dan berdehem. Semua orang mengerti tentang karakter air seni itu. Makna النتر adalah sebagaimana yang disebutkan dalam Khabar, yaitu mengurut penis dengan jari jemari agar sisa-sisa air seni keluar. Menurut pendapat pilihan, ini berbeda sesuai dengan perbedaan orang. Tujuannya adalah

---

[13] Saya katakan, bahwa kisah ini berasal dari Luqman, tidak ada dasarnya. Mengamalkan ini berdasarkan adab, sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam Nawawi, bukan karena alasan kesehatan, karena tidak ada alasan antara hati dengan duduk lama saat buang hajat, sebagaimana tidak ada hubungan antara duduk lama ketika buang hajat dengan penyakit wasir, *wallahu a'lam.*

agar sisa air seni terbuang habis, sehingga tidak dikhawatirkan akan keluar lagi. Ada sebagian orang yang prosesnya mudah dan ada pula orang yang membutuhkan proses yang berulang-ulang, ada yang harus berdehem, ada yang harus berjalan beberapa langkah, ada yang harus sabar beberapa saat, ada juga orang yang tidak membutuhkan cara apa pun. Setiap orang harus melakukannya agar tidak terjadi keraguan dalam dirinya."

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Adab ini, yaitu mengurut, berdehem dan lainnya, adalah adab yang dianjurkan untuk dilakukan. Jika seseorang tidak menarik dan mengurut zakatnya, ia melakukan *istinja`* setelah air seninya berhenti keluar, kemudian berwudhu, maka *istinja`*nya sah dan wudhunya sempurna, karena hukum asalnya adalah tidak keluar sesuatu yang lain. Istinja` itu memberhentikan air seni, maka *istinja`* dan wudhunya tidak batal, kecuali jika ia benar-benar yakin bahwa telah keluar sesuatu."

Sekelompok ulama mazhab Syafi'i berdalil tentang adab ini berdasarkan riwayat Yazdad, ada juga yang mengatakan nama perawinya Azdad bin Fasa'ah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلْيَنْتُرْ ذَكَرَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ *'Apabila salah seorang kamu buang air kecil, maka hendaklah ia menarik (mengurut) zakarnya tiga kali.'*

Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud dalam Al Marasil, Ibnu Majah dan Al Baihaqi. Mereka sepakat bahwa hadits ini adalah hadits *dha'if*."

Mayoritas ulama mengatakan bahwa hadits ini adalah hadits *Mursal*, karena Yazdad bukan sahabat nabi. Diantara ahli hadits yang menyebutkan secara nash bahwa Yazdad bukan sahabat nabi adalah Imam Al Bukhari dalam *Tarikh*-nya, Abu Hatim Ar-Razi dan Abdurrahman putranya, Abu Daud, Abu Ahmad bin 'Ady Al Hafizh dan lainnya. Yahya bin Ma'in dan lainnya berkata, "Kami tidak mengenal Yazdad. Alasan memakai hadits ini berdasarkan makna yang telah disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i diatas.

Nama يزداد dengan huruf Zai, kemudian huruf Dal, kemudian huruf Alif dan huruf Dal. Nama فساءة dengan huruf Fa', *sin* dibaca takhfif dan dengan Madd.

Masalah:

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Makruh hukumnya membalut pe-

nis dengan kapas atau lainnya. Demikian disebutkan oleh Al Mutawalli, Ar-Ruyani dan Ar-Rafi'i. Diriwayatkan oleh Ar-Ruyani dari para ulama mazhab Syafi'i, *Wallahu a'lam*.

20. Asy-Syirazi berkata: Dianjurkan agar tidak ber*istinja'* dengan air di tempat buang hajat, berdasarkan riwayat dari Abdullah bin Mughaffal RA, Rasulullah SAW bersabda, لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي مُسْتَحَمِّهِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ فِيهِ، فَإِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ '*Janganlah salah seorang kamu buang air kecil di tempat mandinya, kemudian ia berwudhu di tempat tersebut, karena semua perasaan was-was berasal dari itu'.*"

Penjelasan:

Hadits ini adalah hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan selain mereka dengan sanad *hasan*. Humaid bin Abdirrahman Al Himyari meriwayatkan dari seorang laki-laki yang bersahabat dengan Rasulullah SAW sebagaimana Abu Hurairah bersahabat dengan beliau, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang salah seorang kami menyisir (rambut atau jenggot) setiap hari dan melarang buang air kecil di tempat mandi." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, An-Nasa`i dan Al Baihaqi, sanadnya *shahih*.

Al Khaththabi berkata, "Makna اَلْمُسْتَحَمّ adalah tempat mandi. Disebut اَلْمُسْتَحَمّ diambil dari kata الحميم yaitu air yang hangat yang digunakan untuk mandi."

Abdullah bin مغفل dengan huruf *ghain* berbaris *fathah*, kemudian huruf *fa'* bertasydid berbaris *fathah*. Kun-yahnya adalah Abu Sa'id, ada yang mengatakan Abu Abdirrahman, ada yang mengatakan Abu Ziyad. Beliau termasuk salah seorang yang membai'at Rasulullah SAW di bawah pohon, yaitu Bai'at Ar-Ridhwan. Beliau wafat pada tahun 60H, semoga Allah SWT meridhainya.

Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa dianjurkan agar tidak ber*istinja'* dengan air di tempat buang air, agar airnya tidak memercik, ini berlaku jika tempat tersebut bukan khusus untuk tempat buang air.

Adapun tempat yang khusus sebagai tempat buang air seperti WC, maka

itu boleh dilakukan, karena airnya tidak memercik ke tempat mandi, juga karena ada kesulitan untuk keluar dari WC tersebut.

Ucapan Imam Asy-Syirazi dan para ulama mazhab Syafi'i, "Tidak boleh melakukan *istinja`* dengan air di tempat buang air", kalimat ini sebagai batasan terhadap *istinja`* dengan menggunakan batu. Syaratnya agar tidak berpindah dari tempat buang air, sebagaimana yang akan kami jelaskan *insya Allah*.

Masalah:

Tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan adab buang hajat.

Pertama: para ulama mazhab Syafi'i berkata, boleh hukumnya buang air di tanah lapang, berdasarkan riwayat Aisyah RA, ia berkata, "Mereka berkata bahwa Rasulullah SAW memberi wasiat kepada Ali RA. Rasulullah SAW meminta bejana tempat beliau buang air kecil, kemudian beliau jatuh dan meninggal dunia. Aku tidak merasa bahwa beliau telah meninggal dunia." Ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Al Baihaqi dalam kitab Sunan mereka. Disebutkan oleh At-Tirmidzi dalam kitab *Asy-Syama'il* seperti ini. Diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari dan Muslim dalam kitab Shahih mereka secara makna.

Imam Al Bukhari dan Muslim berkata, "Aisyah berkata: Rasulullah SAW meminta bejana. Aisyah tidak mengatakan, Untuk tempat buang air kecil." Maknanya menurut riwayat yang *shahih* dan jelas adalah tentang buang air kecil. Kata الطست dengan huruf *sin*, dalam bentuk *mu'annats*.

Dari Umaimah binti Ruqaiqah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW memiliki bejana terbuat dari batang kurma, Rasulullah SAW buang air kecil dalam bejana tersebut, diletakkan di bawah tempat tidur." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan Al Baihaqi, mereka tidak men*dha'if*kannya.

Nama أُمَيْمَة بِنْت رُقَيْقَة dengan baris *dhammah* pada huruf pertama. Nama رُقَيْقَة dengan dua huruf Qaf..

Kata من عيدان dengan huruf *'ain* berbaris *fathah*, maknanya adalah batang pohon kurma yang panjang yang telah dikupas kulitnya. Bentuk tunggalnya adalah عيدانة.

Kedua: Haram hukumnya buang air kecil di dalam masjid, di luar

bejana. Sedangkan di dalam bejana, dalam masalah ini ada dua kemungkinan menurut Ibnu Ash-Shabbagh, ia sebutkan dalam bab I'tikaf;

1. Hukumnya boleh, seperti mengeluarkan darah dari urat dan berbekam di dalam bejana.

2. Hukumnya haram, karena buang air kecil itu suatu perbuatan jelek, masjid harus disucikan dari perbuatan jelek. Pendapat kedua ini dipilih oleh Asy-Syasyi dan lainnya. Menurut pendapat *Al Ashahh* yang dipilih dan dipegang oleh pengarang *At-Tatimmah* dalam bab I'tikaf, diriwayatkan oleh Al 'Abdari dalam bab I'tikaf dari banyak ulama.

Ketiga: Haram hukumnya buang air kecil diatas kubur dan makruh hukumnya buang air kecil di dekat kubur.

Keempat: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, makruh hukumnya buang air kecil di air yang tergenang, apakah air tersebut sedikit atau banyak, berdasarkan hadits Jabir RA, bahwa Rasulullah SAW melarang buang air kecil di air yang tergenang. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan Muslim disebutkan hadits yang sama dari riwayat Abu Hurairah RA.

Jika air tersebut mengalir dan sedikit maka hukumnya makruh. Jika airnya banyak, maka tidak makruh. Demikian menurut sekelompok ulama dari kalangan mazhab Syafi'i, pendapat ini perlu diteliti. Mesti dihukum haram secara mutlak buang air pada air yang sedikit, karena itu membuatnya bernajis dan menyia-nyiakannya bagi orang yang buang air kecil dan bagi orang lain. Sedangkan air yang banyak dan mengalir, maka tidak haram buang air kecil pada air tersebut, akan tetapi lebih utama jika tidak buang air kecil.

Diantara perkara yang dilarang adalah buang air besar di dekat air. Demikian disebutkan oleh Syaikh Nashr dalam *Al Intikhab* dan *Al Kafi*. Ini jelas dan termasuk dalam larangan yang bersifat umum tentang larangan buang air kecil di sumber-sumber air.

Kelima: Para ulama mazhab Syaf'i berpendapat, makruh hukumnya buang air kecil menghadang arah angin, agar airnya tidak kembali kepada orang yang buang air kecil sehingga menyebabkannnya terkena najis, akan tetapi

orang yang buang air kecil tersebut harus membelakangi arah angin, inilah pendapat yang dipegang tentang hukum makruhnya. Adapun hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW tidak menyukai buang air kecil kearah angin, ini adalah hadits *dha'if*, bahkan Al Hafizh Abu Ahmad bin 'Ady berkata, "Ini adalah hadits *maudhu'*." Diriwayatkan dari Hassan bin 'Athiyyah –seorang tabi'in-, ia berkata, "Makruh hukumnya buang air kecil kearah angin dan buang air besar diatas puncak bukit."

Keenam: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, dianjurkan agar menyiapkan batu-batu untuk *istinja'* sebelum duduk (untuk buang air), berdasarkan hadits Aisyah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda, إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ "*Apabila salah seorang kamu pergi buang air besar, maka hendaklah ia pergi dan bersamanya ada tiga buah batu.*" Ini adalah hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah, Ad-Daraquthni dan lainnya.

Ad-Daraquthni berkata, "Sanadnya *hasan shahih*." Inilah yang dijadikan pedoman. Adapun hadits yang dijadikan sekelompok ulama mazhab Syafi'i sebagai dalil, yaitu hadits, اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ ، وَأَعِدُّوا النُّبَلَ "*Takutlah akan perkara-perkara yang mengundang laknat dan persiapkanlah batu-batu kecil.*"

Hadits ini tidak *shahih* dan tidak dapat dijadikan dalil. Makna kata النبل dengan huruf *nun* berbaris *dhammah* dan huruf *ba`* berbaris *fathah*. Artinya adalah batu-batu kecil.

Ketujuh: Tidak boleh buang air kecil pada sesuatu yang dilarang dijadikan alat *istinja'* karena kemuliaannya, seperti tulang dan seluruh makanan.

Kedelapan: Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Baghawi dan lainnya berkata, "Dianjurkan agar tidak masuk ke tempat buang air dengan kepala tidak ditutup."

Sebagian ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika orang yang buang air itu tidak menemukan sesuatu, maka ia letakkan lengan bajunya diatas kepalanya. Dianjurkan agar ia tidak masuk kamar mandi dengan kaki tanpa sandal, demikian disebutkan sekelompok ulama, diantara mereka adalah Abu Al Abbas bin Suraij dalam kitab Al Aqsam."

Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanadnya, hadits *Mursal*, bahwa apabila

Rasulullah SAW masuk ke tempat buang air, beliau memakai sepatu dan menutup kepala beliau."

Al Baihaqi juga meriwayatkan dari Aisyah, "Apabila Rasulullah SAW masuk ke tempat buang air, beliau menutup kepalanya dan apabila beliau mendatangi istrinya beliau juga menutup kepalanya." Akan tetapi hadits ini *dha'if*.

Al Baihaqi berkata, "Hadits tentang menutup kepala ketika masuk ke tempat buang air diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, benar diriwayatkan dari beliau.

Menurutku (An-Nawawi), "Para ulama sepakat bahwa hadits *Mursal*, hadits *dha'if* dan hadits Mauquf diberi keringanan dalam hal keutamaan amal dan hadits-hadits seperti itu diamalkan sesuai dengan tuntutannya, dan hadits ini seperti termasuk di dalamnya."

Kesembilan: Pengarang *Al Bayan* dan lainnya berkata, "Dianjurkan bagi orang yang sedang buang hajat agar tidak melihat kemaluannya, juga tidak melihat sesuatu yang keluar dari dirinya, juga tidak melihat ke langit dan tidak melakukan perbuatan sia-sia dengan tangannya."

Kesepuluh: Imam Asy-Syirazi berkata dalam *At-Tanbih* dan banyak ulama mazhab Syafi'i menyatakan dianjurkan agar orang yang sedang buang air itu tidak menatap matahari, juga tidak menatap rembulan, mereka berdalil dengan hadits *dha'if*, Masalah ini berbeda dengan hadits tentang menghadap kiblat, berbeda dalam empat perkara:

1. Dalil tentang menghadap kiblat adalah hadits *shahih* dan masyhur. Sedangkan dalil tentang ini *dha'if* dan batil. Oleh sebab itu Imam Asy-Syirazi tidak menyebutkannya, demikian juga dengan kebanyakan ulama mazhab Syafi'i dan Imam Asy-Syafi'i sendiri tidak menyebutkannya. Inilah pendapat pilihan, karena hukum anjuran membutuhkan dalil, sedangkan masalah ini tidak ada dalilnya.

2. Dalam masalah menghadap kiblat terdapat perbedaan antara orang yang buang air di gurun pasir dan orang yang buang air di dalam bangunan, sebagaimana yang telah dijelaskan diatas. Sedangkan dalam masalah ini tidak ada perbedaan antara keduanya. Al Mahamili dan lainnya menyebutkan demikian.

3. Larangan dalam perkara menghadap kiblat adalah larangan mengandung hukum haram, sedangkan disini adalah tanzih.

4. Dalam perkara menghadap kiblat, sama hukumnya antara menghadap dan membelakangi kiblat. Sedangkan disini boleh membelakangi kiblat, yang dimakruhkan hanya menghadap kiblat. Inilah pendapat yang *shahih* dan masyhur. Demikian dijelaskan Imam Asy-Syirazi dalam *At-Tanbih* dan jumhur ulama. Ash-Shaimari dan Abu Al Abbas Al Jurjani berkata dalam kitab Asy-Syafi, "Dalam masalah ini juga makruh hukumnya membelakangi kiblat, *Wallahu a'lam.*"

21. Asy-Syirazi berkata, "Istinja` itu wajib setelah buang air kecil dan buang air besar, berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda, وَلْيَسْتَنْجِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ *'Maka hendaklah ia beristinja` dengan tiga batu.'*

Karena kotoran itu adalah najis, secara umum tidak ada kesulitan dalam hal membuangnya, oleh sebab itu shalat tidak sah jika ada kotoran, sama dengan najis-najis yang lain."

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i, Abu Daud dan lainnya dengan sanad-sanad yang *shahih*. Insya Allah saya akan menyebutkan selengkapnya.

Kalimat وَلْيَسْتَنْجِ dengan huruf *wau, 'Athaf* kepada kalimat sebelumnya. Saya akan menyebutkannya secara lengkap, *insya Allah*.

Kalimat Imam Asy-Syirazi, "Tidak ada kesulitan dalam hal membuangnya", batasan terhadap darah kutu dan yang sama dengannya.

Kalimat, "Tidak sah shalat dengannya", ini adalah ungkapan yang bagus. Karena jika ia katakan, "Wajib dibuang", shalat tidak batal disebabkan najis yang ada pada kain yang dipakai ketika melaksanakan shalat.

Makna الغائط (kotoran/tahi) telah diketahui, telah dijelaskan sebelumnya dalam bab ini, tentang penjelasan dasarnya.

Adapun hukum masalah ini, *istinja'* itu wajib menurut kami (mazhab Syafi'i), setelah buang air kecil dan buang air besar. Semua yang keluar dari dua saluran (qubul dan dubur) adalah najis dan kotoran. Suci itu adalah syarat sahnya shalat. Demikian menurut Imam Ahmad, Ishaq, Daud, jumhur ulama dan satu riwayat dari Malik. Abu Hanifah berkata, "Hukumnya sunnat." Ini adalah satu riwayat dari Imam Malik. Disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Abdari dan lainnya dari Al Muzani. Abu Hanifah menjadikan ini sebagai dasar terhadap semua najis. Jika sebesar uang Dirham, maka dimaafkan, jika lebih besar daripada itu maka tidak dimaafkan. Demikian menurut Abu Hanifah tentang *istinja'*, jika yang keluar itu lebih besar daripada uang Dirham, maka wajib dibasuh dengan air, tidak cukup hanya dengan batu. Menurutnya tidak wajib *istinja'* dengan batu.

Mereka berdalil dengan hadits Abu Hurairah dari Rasulullah SAW, مَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لاَ فَلاَ حَرَجَ "Siapa yang ber*istinja'*, maka hendaklah ia ber*istinja'* dengan bilangan ganjil. Siapa yang melakukan itu, maka ia telah berbuat baik. Siapa yang tidak melakukan itu, maka tidak mengapa."

Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Darimi, Abu Daud dan Ibnu Majah, hadits *hasan*. Karena itu adalah najis, tidak wajib membuang bekasnya, demikian juga dengan najis itu sendiri, seperti darah kutu. Karena tidak wajib dibuang dengan air, maka tidak wajib dibuang menggunakan selain air. Al Muzani berkata, "Karena kami telah Ijma' tentang boleh hukumnya mengusapnya dengan batu, tidak wajib membuangnya, seperti air mani."

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ ، فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا بِغَائِطٍ وَلاَ بَوْلٍ وَلْيَسْتَنْجِ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ ، وَنَهَى عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّةِ وَأَنْ يَسْتَنْجِيَ الرَّجُلُ بِيَمِينِهِ

"*Aku bagi kamu hanyalah seperti seorang ayah. Apabila salah seorang kamu pergi ke tempat buang air, maka janganlah ia menghadap kiblat dan jangan pula membelakangi kiblat, ketika buang air besar dan buang air kecil, dan hendaklah beristinja' dengan tiga*

batu." Rasulullah SAW melarang ber*istinja*' menggunakan kotoran dan tulang (hewan), dan melarang ber*istinja*' dengan tangan kanan."

Hadits ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam kitab Musnadnya dan lainnya dengan sanad *shahih*. Diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan Ibnu Majah dalam kitab Sunan mereka dengan sanad-sanad yang *shahih*, mereka riwayatkan secara makna. Al Baihaqi berkata dalam kitabnya berjudul Ma'rifat As-Sunan dan Al Atsar, "Imam Asy-Syafi'i berkata dalam *qaul qadim*, "Ini adalah hadits *shahih*. Dari Salman RA, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang kami ber*istinja*' dengan kurang dari tiga buah batu." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Dari Aisyah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ يَسْتَطِيبُ بِهِنَّ فَإِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ

"Apabila salah seorang kamu pergi buang air besar, maka hendaklah ia membawa tiga buah batu sebagai alat bersuci, karena sesungguhnya itu sudah memadai baginya."

Hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ad-Daraquthni. Ia berkata, "Sanadnya *hasan shahih*." Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Ibnu Abbas bahwa Rasulullah SAW melewati dua kuburan, beliau berkata,

إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ، وَأَمَّا الآخَرُ فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُهُ مِنَ الْبَوْلِ .

"Sesungguhnya mereka berdua disiksa. Mereka berdua tidak disiksa disebabkan dosa besar. Salah seorang dari mereka disiksa karena melakukan namimah sedangkan yang lain tidak bersuci dari buang air kecil."

Dalam riwayat lain disebutkan لاَ يَسْتَبْرِئ "Air seninya tidak habis keluar." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Jika hadits ini dijadikan sebagai dalil, maka perlu diperhatikan.

Mereka berdalil dengan Qiyas (analogi) sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi. Jawaban terhadap hadits yang mereka sebutkan, bahwa tidak mengapa jika ber*istinja'* dengan menggunakan batu berjumlah tidak ganjil. Mengandung makna jumlah ganjil yang bersifat tambahan lebih dari tiga buah batu, ini adalah penggabungan makna diantara hadits ini dengan hadits-hadits *shahih* lainnya, terhadap hadits Salman dan hadits lainnya.

Jawaban terhadap Qiyas (analogi) mereka dengan darah kutu, bahwa darah kutu itu sulit untuk dihilangkan, berbeda dengan kotoran yang akan dihilangkan dalam *istinja'*. Oleh sebab itu hadits-hadits yang memerintahkan ber*istinja'* lebih kuat. Tidak ada hadits yang memerintahkan agar menghilangkan darah kutu.

Qiyas (analogi) Al Muzani terhadap air mani tidak sah, karena air mani itu suci, sedangkan air kencing itu najis, *Wallahu a'lam.*

22. Asy-Syirazi berkata, "Jika keluar batu kecil atau cacing yang tidak basah, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; pertama, wajib ber*istinja'*, karena yang keluar itu basah. Kedua, tidak wajib, ini adalah pendapat *Al Ashahh*, karena yang keluar itu tidak basah, maka sama dengan angin."

Penjelasan:

Kedua pendapat ini masyhur, diriwayatkan oleh para ulama mazhab Syafi'i dari *Al Jami' Al Kabir*. Al Ghazali, gurunya dan guru dari gurunya berbeda pendapat dengan para ulama mazhab Syafi'i yang lain, mereka meriwayatkan dua pendapat, pendapat yang *shahih* menurut Imam Asy-Syirazi dan jumhur ulama hukumnya tidak wajib bersuci. Pendapat ini dipilih oleh Al Muzani. Imam Al Haramain berkata, "Menurut pendapat *Al Ashahh* hukumnya wajib."

Jika yang keluar itu sesuatu yang biasa dan dalam keadaan kering, seperti kotoran yang tidak basah, maka itu sama seperti batu kecil, tidak wajib *istinja'* menurut pendapat *Ash-Shahih*. Demikian dijelaskan oleh Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq*, Al Qadhi Husein, Ibnu Ash-Shabbagh, Asy-Syasyi, Al Baghawi dan lainnya. Demikian juga menurut Abu Al Abbas bin Suraij dalam

kitab Al Aqsam.

Imam Asy-Syirazi berkata, "Maka sama dengan angin." Demikian juga menurut Qiyas (analogi) para ulama mazhab Syafi'i. Para ulama telah menetapkan Ijma' bahwa tidak wajib *istinja`* disebabkan angin (kentut), karena tidur, menyentuh perempuan dan laki-laki. Diriwayatkan dari sekelompok golongan Syi'ah bahwa hukumnya wajib, tidak mengapa berbeda pendapat dengan golongan Syi'ah.

Syaikh Nashr berkata dalam *Al Intikhab*, "Jika seseorang ber*istinja`* dengan sesuatu disebabkan ini, maka itu bid'ah." Al Jurjani berkata, "Makruh hukumnya ber*istinja`* disebabkan angin (kentut)", *Wallahu a'lam*.

23. Asy-Syirazi berkata, "Ber*istinja`* sebelum berwudhu. Jika seseorang berwudhu, kemudian ber*istinja`*, maka wudhunya sah. Jika seseorang bertayammum, kemudian ber*istinja`*, maka tayammumnya tidak sah. Ar-Rabi' berkata, "Dalam masalah ini ada pendapat lain, bahwa hukumnya sah." Abu Ishaq berkata, "Itu adalah istinbath Ar-Rabi' sendiri." Pendapat pertama adalah pendapat yang disebutkan secara nash dalam kitab *Al Umm*. Karena tayammum itu tidak menghilangkan hadats, sementara shalat boleh dilaksanakan jika najis itu telah dihilangkan dengan *istinja`*, oleh sebab itu shalat tidak boleh dilaksanakan jika sesuatu yang mencegah sahnya (najis) masih ada.

Berbeda dengan wudhu, karena wudhu itu menghilangkan hadats, oleh sebab itu bisa saja hadats itu hilang, meskipun yang mencegahnya masih ada. Jika seseorang bertayammum, sementara di badannya masih ada najis, akan tetapi najis tersebut bukan pada tempat *istinja`*. Dalam masalah ini ada dua pendapat; pertama, bahwa hukum najis itu sama seperti najis *istinja`*. Kedua, sah bertayammum, karena tayammum tidak membolehkan shalat dengan adanya najis seperti itu. Sah jika dilakukan meskipun najis itu tetap ada, berbeda dengan najis *istinja`*."

Penjelasan:

Jika seseorang berwudhu atau bertayammum sebelum *istinja'*, kemudian

ia ber*istinja'* dengan batu atau dengan air, tangannya ia balut dengan kain atau sejenisnya sehingga tangannya tidak menyentuh kemaluannya, maka Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash dalam kitab milik Al Buwaithi, bahwa wudhunya sah, sedangkan tayammumnya tidak sah. Sedangkan Al Muzani meriwayatkan dalam *Al Mantsur* dari Imam Asy-Syafi'i, bahwa tayammum dan wudhunya sama-sama sah. Jadi ada dua pendapat.

Ibnu Al Qash meriwayatkan bahwa wudhunya sah, sedangkan tentang tayammumnya ada dua pendapat. Ar-Rabi' meriwayatkan bahwa tayammumnya tidak sah. Ia berkata, "Dalam masalah ini ada pendapat lain, bahwa hukumnya sah. Dengan demikian dalam dua masalah ini ada tiga pendapat; *pertama*, wudhu dan tayammumnya sah. *Kedua*, keduanya tidak sah. *Ketiga*, wudhunya sah sedangkan tayammumnya tidak sah. Pendapat ketiga ini adalah pendapat yang *shahih* menurut para ulama mazhab Syafi'i. Demikian menurut para ulama mazhab Syafi'i generasi terdahulu dan generasi belakangan, para ulama mazhab Syafi'i yang lain menyatakannya *shahih*.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Jika ada yang mengatakan ada perbedaan pendapat tentang hukum wudhunya, maka itu keliru."

Imam Al Haramain berkata, "Perbedaan pendapat tentang hukum wudhu seperti itu sangat jauh. Andai Al Muzani tidak meriwayatkannya dalam *Al Mantsur* dari Imam Asy-Syafi'i, maka pastilah saya tidak menyertakannya dalam pendapat mazhab Syafi'i."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Yang disebutkan Ar-Rabi' ini, tentang tayammumnya sah, itu bukan mazhab Syafi'i." Al Mahamili berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i menyatakan bahwa Ar-Rabi' keliru tentang itu." Itulah makna ucapan Imam Asy-Syirazi, "Ini adalah istinbath Ar-Rabi'." Artinya, tidak disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash, akan tetapi Ar-Rabi' melakukan istinbath sendiri.

Adapun ucapan pengarang kitab *Al Ibanah*, "Menurut pendapat *Al Ashahh* tayammumnya sah", ini keliru, bertentangan dengan para ulama mazhab Syafi'i dan nash-nash Imam Asy-Syafi'i serta dalil. Jika pada bagian tubuh seseorang ada najis, bukan di tempat *istinja'*, kemudian ia bertayammum sebelum membuang najis tersebut, apakah tayammumnya sah? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang disebutkan Imam Asy-Syirazi, kedua pendapat ini masyhur,

diriwayatkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh bahwa Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash dalam kitab *Al Umm* bahwa tayammumnya tidak sah hingga ia membuang najis itu.

Para ulama mazhab Syafi'i berbeda pendapat tentang pendapat *Al Ashahh*, Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh, Syaikh Nashr, Asy-Syasyi dan lainnya dari kalangan ulama Irak menyatakan bahwa menurut pendapat *Ash-Shahih* tayammumnya batal. Imam Al Haramain dan Al Baghawi menyatakan tayammumnya sah. Demikian juga menurut Abu Ali Ath-Thabari dalam Al Ifshah, dalilnya seperti yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi.

Imam Al Haramain berkata, "Karena tidak ada perbedaan pendapat bahwa jika seseorang bertayammum, auratnya dalam keadaan terbuka, maka tayammumnya sah. Meskipun tayammum tersebut tidak membolehkannya melaksanakan shalat hingga ia menutup auratnya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menyebutkan seperti ini. Yang mereka sebutkan tentang menutup aurat, dalam masalah ini ada suatu kepelikan yang kuat. Mungkin dapat dibedakan, bahwa menutup aurat itu lebih ringan daripada menghilangkan najis. Oleh sebab itu shalat tetap sah meskipun dalam keadaan aurat terbuka, tanpa perlu diulang, berbeda dengan adanya najis, *Wallahu a'lam*.

Kemudian gambaran masalah ini, ketika bertayammum tersebut ada air yang cukup untuk menghilangkan najis yang ada, tanpa ada tambahan lain, demikian gambaran yang disebutkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya, ini adalah pendapat yang benar. Juga gambaran tentang orang yang bertayammum disebabkan ada luka atau suatu penyakit sehingga ia tidak wajib menggunakan air untuk menghilangkan hadats, maka itu wajib dilakukan dalam hal menghilangkan najis, karena air yang sedikit.

Al Baghawi berkata, "Kedua bentuk ini bagi orang yang tidak memiliki air untuk membasuh najis. Adapun orang yang memiliki air yang cukup untuk menghilangkan najis, maka tayammumnya tidak sah sebelum ia menghilangkan najisnya. Pendapat yang benar adalah pendapat sebelumnya."

Jika seseorang bertayammum, tidak ada najis pada tubuhnya, kemudian ada najis, menurut kami najis yang muncul beriringan mencegah sahnya tayammum. Tentang najis yang muncul setelah tayammum, ada dua pendapat,

diriwayatkan oleh Ar-Ruyani. Ia berkata, "Kedua bentuk masalah ini sama seperti jika seseorang bertayammum, kemudian ia murtad. Karena najis itu mencegah sahnya shalat, sama seperti murtad."

Al Qadhi Husein berkata, "Jika seseorang bertayammum, ia mengetahui ada najis, tayammumnya sah, karena ia telah mencari air, tayammum itu sudah cukup baginya dan najis tersebut. Jika ia bertayammum, pada tubuhnya ada najis yang tidak ia ketahui, atau najis itu muncul setelah ia bertayammum, maka tayammumnya batal, karena ia wajib mencari air untuk menghilangkan najis tersebut, *Wallahu a'lam.*

24. Asy-Syirazi berkata: Jika seseorang akan ber*istinja'*, ia melihat najis, jika najis air kencing atau kotoran (tahi) itu tidak melewati tempat yang biasa, maka boleh menggunakan air dan batu. Lebih afdhal jika menggabungkan antara keduanya, karena Allah SWT memuji penduduk Quba', Allah SWT berfirman, "*Di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih.*" (Qs. At-Taubah [9]:108). Rasulullah SAW bertanya kepada mereka tentang apa yang mereka lakukan, mereka menjawab, "Kami mengiringi batu dengan air." Jika hanya menggunakan salah satu dari kedua alat bersuci ini, maka air lebih afdhal, karena lebih menyeluruh dalam hal membasuh. Jika hanya menggunakan batu, hukumnya boleh, berdasarkan riwayat Aisyah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW buang air kecil, kemudian Umar berdiri di belakang beliau dengan membawa timba berisi air." Rasulullah SAW bertanya, "Apakah ini wahai Umar?." Umar menjawab, "Air untuk kita ber*istinja'*." Rasulullah SAW berkata, "Aku tidak diperintahkan agar ber*istinja'* dengan air setiap kali aku buang air kecil (boleh hanya dengan batu). Jika itu aku lakukan, pastilah itu akan menjadi Sunnah." Karena sesuatu yang keluar itu di tempat-tempat yang tidak harus dibasuh dengan air, maka kewajibannya menjadi gugur.

Penjelasan:

Hadits Aisyah diatas diriwayatkan oleh Abu Daud, Ibnu Majah dan Al

Baihaqi dalam kitab-kitab Sunan mereka. Ini adalah hadits *dha'if*. Makna wudhu yang disebutkan dalam hadits ini adalah *istinja'* dengan menggunakan air. Makna kalimat, "Pastilah menjadi Sunnah", pastilah menjadi kewajiban yang harus dilaksanakan. Maknanya, "Jika aku terus menerus ber*istinja'* menggunakan air, maka pastilah cara itu menjadi suatu cara yang wajib diikuti."

Hadits tentang penduduk Quba' diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

نَزَلَتْ هَذِهِ ٱلآيَةُ فِي أَهْلِ قُبَاءَ { فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّـــرُوا }
قَالَ : كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْمَاءِ ، فَنَزَلَتْ فِيهِمْ هَذِهِ ٱلآيَةُ

"Ayat ini turun pada penduduk Quba': "*Di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri.*" (Qs. At-Taubah [9]:108). Mereka ber*istinja'* menggunakan air, maka ayat ini turun kepada mereka."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya. Abu Daud tidak men*dha'if*kannya, akan tetapi sanadnya *dha'if*, di dalamnya terdapat Yunus bin Al Harts, kebanyakan ulama dan Ibrahim bin Abi Maimunah men*dha'if*kannya, statusnya majhul.

Dari 'Uwaim bin Sa'id RA, Rasulullah SAW datang ke penduduk Quba' di Masjid Quba', beliau bersabda,

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَحْسَنَ إِلَيْكُمُ الثَّنَاءَ فِي الطُّهُورِ ، فَمَا هذا الطُّهُورُ الَّذِي تَطَهَّرُونَ بِهِ؟" قَالُوا: واللهِ يَا رَسُولَ اللهِ، مَا نَعْلَمُ شَيْئًا إِلاَّ أَنَّهُ كَانَ لَنَا جِيرَانٌ مِنَ الْيَهُودِ، يَغْسِلُونَ أَدْبَارَهُمْ ، فَغَسَلْنَا كَمَا غَسَلُوا .

"Sesungguhnya Allah SWT memuji kamu dalam hal bersuci. Apakah alat bersuci yang kamu gunakan?." Mereka menjawab, "Demi Allah, wahai Rasulullah, kami tidak mengetahui sesuatu, hanya saja kami mempunyai tetangga dari orang-orang Yahudi, mereka membasuh dubur mereka, maka kami membasuh (dengan air) sebagaimana mereka membasuh (dengan air)." Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dalam Musnadnya, Abu Bakar Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah dalam Shahihnya.

Dari Jabir, Abu Ayyub dan Anas RA, mereka berkata, "Ayat ini turun: "*Di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri.*" (Qs. At-Taubah [9]:108). Rasulullah SAW bersabda,

يَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ قَدْ أَثْنَى اللهُ عَلَيْكُمْ فِي الطُّهُورِ؟ فَمَا طُهُورُكُمْ؟. قَالُوا : نَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ وَنَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ وَنَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ. فَقَالَ: هُوَ ذَلِكَ فَعَلَيْكُمُوهُ.

"*Wahai orang-orang Anshar, Allah telah memuji kamu tentang bersuci, maka apakah bersuci kamu itu.*" Mereka menjawab, "Kami berwudhu untuk shalat, mandi junub dan ber*istinja*`dengan air." Rasulullah SAW berkata, "*Demikianlah (semestinya), maka laksanakanlah!.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ad-Daraquthni, Al Baihaqi, dalam riwayat Al Baihaqi disebutkan,

فَمَا طُهُورُكُمْ. قَالُوا : نَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ وَنَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- :« فَهَلْ مَعَ ذَلِكَ غَيْرُهُ؟ ». قَالُوا : لاَ ، غَيْرَ أَنَّ أَحَدَنَا إِذَا خَرَجَ مِنَ الْغَائِطِ أَحَبَّ أَنْ يَسْتَنْجِيَ بِالْمَاءِ. قَالَ :« هُوَ ذَاكَ فَعَلَيْكُمُوهُ ».

"Apakah bersuci kamu itu?." Mereka menjawab, "Kami berwudhu untuk shalat dan mandi junub. Rasulullah SAW bersabda, "Apakah ada yang lain?." Mereka menjawab, "Tidak, hanya saja jika salah seorang dari kami pergi buang air, ia lebih suka jika ber*istinja'* dengan air." Rasulullah SAW bersabda, "Demikianlah (semestinya), maka laksanakanlah!."

Sanad riwayat ini, riwayat Ibnu Majah dan lainnya adalah *shahih*, hanya saja dalam sanadnya terdapat 'Utbah bin Abi Hakim. Mereka berbeda pendapat tentang ke-tsiqah-annya. Jumhur ulama menyatakannya tsiqah. Mereka yang men*dha'if*kannya tidak menjelakan sebab *dha'if*nya. *Jarh* tidak dapat diterima kecuali jika *jarh* itu dijelaskan. Dengan demikian maka riwayat ini bisa dijadikan dalil. Hadits yang saya sebutkan dari beberapa jalur periwayatan. Hadits ini disebutkan dalam kitab-kitab hadits, bahwa mereka *istinja`* dengan air, dalam hadits-hadits tersebut tidak disebutkan penggabungan antara menggunakan air

dengan batu.

Adapun ucapan Imam Asy-Syirazi, "Mereka berkata, 'Kami mengiringi batu dengan air'." Demikian menurut ulama mazhab Syafi'i dan lainnya dalam kitab-kitab Fiqh dan Tafsir. Ini tidak ada dasarnya dalam kitab-kitab hadits. Demikian dinyatakan oleh Syaikh Abu Hamid dalam At-*Ta'liq*, "Para ulama mazhab Syafi'i meriwayatkannya, saya tidak mengetahuinya. Jika diketahui bahwa tidak ada dasarnya bila dilihat dari sudut periwayatan, maka dapat diperbaiki dari sudut istinbath, karena *istinja'* dengan menggunakan batu diketahui mereka secara umum, semua mereka melakukannya.

Sedangkan *istinja'* dengan menggunakan air, hanya mereka saja yang melakukannya, oleh sebab itu disebutkan. Tidak disebutkan tentang ber*istinja'* dengan batu karena mereka dan orang lain sama-sama menggunakan batu dan karena ber*istinja'* menggunakan batu telah diketahui bersama secara umum. Maksudnya adalah menjelaskan tentang keutamaan mereka yang dipuji Allah SWT disebabkan perbuatan mereka itu, ini didukung oleh ucapan mereka, "Apabila salah seorang kami pergi buang air, ia lebih suka jika ber*istinja'* dengan menggunakan air." Ini menunjukkan bahwa *istinja'* mereka dengan air setelah mereka keluar dari tempat buang air. Menurut kebiasan yang ada, tidak keluar dari tempat buang air kecuali setelah mengusap dengan air atau batu. Inilah yang dianjurkan; agar ber*istinja'* dengan menggunakan batu di tempat buang air, kemudian diakhiri dengan menggunakan air hingga pindah ke tempat lain, *Wallahu a'lam.*

Kata قباء dengan huruf *qaf* berbaris *dhammah*, dalam bentuk mudzakkar dan mu'annat, dua bentuk, dibaca dengan madd dan tanpa madd. Al Khalil berkata, "Dalam bentuk Maqshur." Kebanyakan ulama berkata, "Dalam bentuk Mamdud." Boleh dibaca dengan tanwin dan tanpa tanwin. Menurut bacaan yang fasih dan masyhur dibaca dengan madd, dalam bentuk mudzakkar dan dibaca bertanwin.

Quba' adalah sebuah kampung yang terletak tiga Mil dari Madinah. Ada pendapat yang mengatakan bahwa asal nama Quba' adalah nama sebuah sumur di kampung tersebut. Dalam hadits *shahih* disebutkan bahwa Rasulullah SAW mengunjungi masjid Quba' setiap hari Sabtu, menunggang hewan tunggangan

dan berjalan kaki, Rasulullah SAW melaksanakan shalat di masjid tersebut, *Wallahu a'lam.*

Hukum dalam masalah ini, para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Tidak boleh ber*istinja`* hanya dengan menggunakan air, akan tetapi boleh ber*istinja`* hanya dengan menggunakan batu. Yang lebih afdhal ber*istinja`* dengan keduanya; menggunakan batu, kemudian menggunakan air. Batu lebih didahulukan karena batu langsung mengurangi najis. Kemudian menggunakan air untuk mensucikan tempat tersebut dengan kesucian yang sempurna. Jika seseorang ber*istinja`* dimulai dengan menggunakan air, maka tidak perlu menggunakan batu setelahnya, karena tidak berguna lagi. Demikian dinyatakan oleh Al Mawardi dan lainnya, masalah ini jelas. Jika hanya ingin menggunakan satu alat saja, maka lebih afdhal menggunakan air saja, karena air mensucikan tempat tersebut.

Dalam hal hanya menggunakan batu, tidak ada perbedaan apakah ada air atau tidak ada air, apakah dalam perjalanan atau tidak dalam perjalanan, apakah dalam keadaan sehat atau sedang sakit. Ini menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i), demikian juga menurut jumhur ulama dari kalangan sahabat, tabi'in dan generasi setelah mereka.

Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Sa'ad bin Abi Waqqash, Hudzaifah dan Ibnu Az-Zubair RA, mereka tidak menganggap *istinja'* dengan air. Dari Sa'id bin Al Musayyib, ia berkata, "Ber*istinja'* dengan air hanya dilakukan perempuan." Atha' berkata, "Membasuh dubur dengan air itu adalah suatu tradisi yang baru." Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya berkata, "Golongan Az-Zaidiyah dan Al Qasimiyah dari kalangan Syi'ah berpendapat tidak boleh ber*istinja'* menggunakan batu jika ada air."

Sa'id dan mereka yang setuju dengannya, makna pendapat mereka itu adalah bahwa *istinja'* dengan air itu tidak wajib, atau *istinja'* dengan batu itu menurut mereka lebih afdhal. Adapun golongan Syi'ah, tidak mengapa berbeda pendapat dengan mereka, disamping itu mereka ditolak berdasarkan hadits-hadits *shahih* bahwa Rasulullah SAW memerintahkan *istinja'* dengan batu, beliau memberi izin dan melakukannya. Sebelumnya telah disebutkan beberapa hadits, *insya Allah* kami akan menyebutkan hadits-hadits yang lain pada tempatnya.

Adapun dalil tentang boleh ber*istinja'* menggunakan air, terdapat banyak hadits *shahih* yang masyhur, diantaranya adalah hadits Anas, Rasulullah SAW ke tempat buang air, saya dan seorang anak laki-laki mengikutinya membawa timba berisi air untuk Rasulullah SAW ber*istinja'*." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari dan Muslim.

Dari Aisyah, beliau berkata kepada para perempuan, "Perintahkanlah para suami kamu agar ber*istinja`* menggunakan air, karena sesungguhnya aku malu kepada mereka. Sesungguhnya Rasulullah SAW melakukan itu." Hadits ini adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Ahmad, At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan lainnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*."

Dari Abu Hurairah, "Apabila Rasulullah SAW ke tempat buang air, saya membawakan air di dalam timba, maka beliau menggunakannya ber*istinja`*, kemudian beliau mengusapkan tangannya ke tanah, kemudian saya membawakannya satu bejana air lagi, kemudian beliau berwudhu." Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud, Ibnu Majah dan Al Baihaqi. Abu Daud tidak men*dha'if*kan hadits ini, demikian juga dengan ulama lain. Sanadnya *shahih*, hanya saja dalam sanadnya ada Syarik bin Abdillah Al Qadhi. Mereka berbeda pendapat tentang berdalil dengan hadits yang ia riwayatkan. Dalam masalah ini terdapat banyak hadits selain hadits-hadits yang telah kami sebutkan diatas.

Al Khaththabi berkata, "Sebagian ulama generasi belakangan menyatakan bahwa air itu diminum, oleh sebab itu Sa'ad dan mereka yang setuju dengannya menyatakan makruh hukumnya *istinja`* menggunakan air. Ini adalah pendapat batil yang bertentangan dengan hadits-hadits *shahih*, *Wallahu a'lam*.

25. Asy-Syirazi berkata: Jika seseorang ingin hanya ber*istinja'* dengan menggunakan batu, maka ia harus melakukan tiga perkara: pertama, ia harus menghilangkan najis yang ada hingga tidak ada yang tersisa kecuali bekas yang menempel yang hanya bisa dihilangkan dengan air. Kedua, harus melakukan tiga kali usapan, berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa seorang laki-laki berkata kepada Salman RA,

إِنَّهُ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ؟ ، فَقَالَ : أَجَلْ ، نَهَانَا أَنْ نَجْتَزِئَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلاثَةِ أَحْجَارٍ

"Sesungguhnya nabi kamu telah mengajarkan sesuatu kepada kamu, bahkan tentang adab buang air?." Salman menjawab, "Ya, Rasulullah SAW melarang kami ber*istinja'* kurang dari tiga buah batu." Jika seseorang ber*istinja'* dengan menggunakan satu batu yang memiliki tiga sisi, maka itu sudah memadai baginya, karena tujuannya adalah beberapa usapan (batu), dan itu telah terwujud.

Penjelasan:

Hadits Salman diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahihnya, dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan, نَهَانَا أَنْ نَجْتَزِئَ "Rasulullah SAW melarang kami ber*istinja'*." Dalam *Shahih Muslim* disebutkan: نَسْتَنْجِي. Dalam riwayat Muslim juga disebutkan, وَلاَيَسْتَنْجِي أَحَدُكُمْ بِدُوْنِ ثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ "Salah seorang kamu tidak ber*istinja'* dengan batu kurang dari tiga buah." Kata الخراءة dengan huruf Kha' berbaris *kasrah* dan dengan Madd, artinya adalah adab ketika buang air.

Al Khaththabi berkata, "Makna الخراءة adalah adab ketika buang air dan duduk diatas ketika buang hajat."

Salman adalah perawi hadits ini. Nama beliau adalah Abu Abdillah Salman Al Farisi Al Ashbahani. Beliau adalah salah seorang sahabat terkemuka, ahli Fiqh, seorang yang zuhud dan ahli ibadah. Biografinya banyak disebutkan. Salman adalah *Maula* Rasulullah SAW. Wafat di Mada'in pada tahun 36H. Ada yang mengatakan tahun 37H. Umur beliau sangat panjang. Mereka sepakat bahwa Salman berusia dua ratus lima puluh tahun. Mereka berbeda pendapat tentang usia lebih daripada itu, ada yang mengatakan tiga ratus lima puluh tahun. Ada juga yang mengatakan lebih daripada itu, *Wallahu a'lam.*

Hukum dalam masalah ini, siapa yang ber*istinja'* hanya menggunakan batu, maka ia harus melakukan dua hal:

Pertama, ia harus menghilangkan najis yang ada hingga yang tersisa hanya bekas yang menempel yang hanya dapat dihilangkan dengan air. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al*

Muzani, dengan lafazh seperti ini. Demikian juga disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i dalam semua jalur periwayatannya, kecuali jalur riwayat Ash-Shaimari dan sahabatnya pengarang kitab *Al Hawi*, ia berkata, "Jika kotoran yang tersisa adalah kotoran yang tidak bisa dihilangkan dengan batu dan dapat dihilangkan dengan tanah liat kecil yang dibakar dan kain, maka dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Ini adalah Qaul Zhahir mazhab Syafi'i dan pendapat sebagian besar ulama mazhab Syafi'i, najis tersebut wajib dihilangkan karena bisa dibersihkan tidak menggunakan air.

2. Pendapat sebagian besar ulama generasi awal, hukumnya tidak wajib, karena yang wajib hanyalah menghilangkan kotoran dengan batu, sedangkan ia telah menghilangkan kotoran yang harus dibersihkan dengan batu. Ar-Ruyani menguatkan pendapat kedua ini, ini adalah pendapat yang benar, karena syariat Islam tidak membebankan selain batu, terdapat beberapa hadits *shahih* yang menyebutkan secara jelas bahwa ber*istinja'* dengan batu itu sudah memadai.

Kedua, ia harus ber*istinja'* dengan tiga usapan, meskipun telah bersih dengan satu usapan saja. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam kitab *Al Umm*, disepakati oleh jumhur ulama mazhab Syafi'i dalam semua jalur periwayatannya.

Al Hinnathi, pengarang *Al Bayan* dan Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat, jika telah bersih dengan menggunakan satu buah batu, maka itu sudah mencukupi, ini adalah pendapat *dha'if*. Yang benar, wajib tiga usapan secara mutlak, kemudian orang yang ber*istinja'* tersebut memilih apakah mengusap dengan tiga buah batu atau dengan satu buah batu yang memiliki tiga sisi. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan lainnya.

Para ulama mazhab Syafi'i sepakat tentang ini, mereka membedakan antara masalah ini dengan masalah melempar jumrah dalam ibadah haji dengan menggunakan satu batu yang memiliki tiga sisi, jika dalam ibadah haji maka itu dianggap satu buah batu, karena maksud dan tujuannya adalah jumlah lemparan, sedangkan tujuan dalam *istinja'* adalah jumlah usapan.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Usapan dengan tiga buah batu itu lebih afdhal

daripada usapan dengan menggunakan sisi-sisi satu buah batu, berdasarkan hadits, وَلْيَسْتَنْجِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ *"Hendaklah ia beristinja' dengan menggunakan tiga buah batu."*

Al Mahamili dan lainnya berkata, "Jika seseorang buang air kecil dan buang air besar, maka dianjurkan agar mengusap dengan enam buah batu. Jika ia mengusap qubul dan dubur dengan satu batu yang memiliki enam sisi dengan enam usapan, maka itu sudah mencukupi, karena usapan-usapan tersebut telah terwujud."

Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya berkata, "Demikian juga dengan kain yang tebal yang salah satu permukaannya digunakan untuk mengusap, sedangkan air seni tersebut tidak tembus ke sisi lainnya, maka kedua sisinya boleh digunakan, dianggap dua usapan."

Ad-Darimi menyebutkan dalam *Al Istidzkar* dari Jabir, bahwa tidak sah ber*istinja'* dengan menggunakan satu buah batu yang memiliki tiga sisi. Menurut saya yang ia maksudkan adalah Ibnu Jabir, yaitu Ibrahim bin Jabir, salah seorang ulama mazhab Syafi'i, dengan demikian maka pendapat tersebut adalah pendapat *dha'if* dalam mazhab Syafi'i, pendapat seperti ini adalah satu pendapat dari riwayat Imam Ahmad bin Hanbal, pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir berdasarkan hadits.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika telah bersih dengan menggunakan tiga buah batu, maka tidak perlu batu tambahan. Jika tidak bersih dengan tiga batu, maka harus ditambah batu keempat. Jika telah bersih dengan batu keempat, maka dianjurkan menggunakan batu kelima, akan tetapi tidak wajib. Jika tidak bersih, maka wajib menggunakan batu kelima. Jika telah bersih, maka tidak perlu menambah jumlah batu, jika belum bersih, maka wajib menggunakan batu keenam. Jika telah bersih, maka dianjurkan menggunakan batu ketujuh, akan tetapi tidak wajib, jika belum bersih, maka wajib menggunakan batu ketujuh. Demikianlah seterusnya. Jika telah bersih dengan menggunakan tiga buah batu, maka jumlah diatasnya tidak wajib sebagai tambahan.

Adapun anjuran, jika telah bersih dengan menggunakan batu berjumlah tunggal, maka tidak dianjurkan menambah jumlahnya. Jika belum bersih, maka dianjurkan agar menggunakan batu berjumlah ganjil, berdasarkan hadits

Rasulullah SAW, مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ "Siapa yang ber*istinja'*, maka hendaklah ia menggunakan batu berjumlah ganjil." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abu Hurairah.

Pengarang *Al Bayan* menyebutkan satu pendapat bahwa jumlah ganjil lima batu itu wajib berdasarkan perintah ganjil yang bersifat umum. Pendapat ini adalah pendapat *dha'if*. Karena perintah menggunakan batu berjumlah ganjil setelah jumlah tiga itu adalah anjuran, *Wallahu a'lam*.

Masalah

Pertama: Tentang mazhab-mazhab ulama dalam masalah jumlah batu. Telah kami sebutkan bahwa menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i) wajib hukumnya menggunakan tiga buah batu, meskipun telah bersih dengan menggunakan batu kurang dari tiga buah batu. Demikian juga menurut Imam Ahmad, Ishaq dan Abu Tsaur.

Imam Malik dan Daud berkata, "Yang wajib adalah bersih. Jika telah bersih dengan menggunakan satu buah batu, maka itu sudah cukup." Ini adalah satu pendapat dalam mazhab kami (mazhab Syafi'i), sebagaimana yang telah dijelaskan diatas. Pendapat ini diriwayatkan Al 'Abdari dari Umar bin Al Khaththab RA. Demikian juga menurut Imam Abu Hanifah, sebagaimana beliau mewajibkan *istinja`*. Mereka berdalil dengan hadits Abu Hurairah diatas, مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لاَ فَلاَ حَرَجَ "Siapa yang ber*istinja'*, maka hendaklah ia ber*istinja'* dengan bilangan ganjil. Siapa yang melakukan itu, maka ia telah berbuat baik. Siapa yang tidak melakukan itu, maka tidak mengapa."

Mereka berkata, "Karena maksud dan tujuannya adalah membersihkan, karena jika orang yang ber*istinja'* itu ber*istinja'* menggunakan air, tidak disyaratkan jumlahnya, maka demikian juga halnya dengan *istinja'* menggunakan batu.

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil dengan hadits Salman, hadits ini menyebutkan secara jelas tentang wajib ber*istinja'* menggunakan tiga buah batu.

Berdasarkan hadits Abu Hurairah, وَلْيَسْتَنْجِ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ "Hendaklah ia

ber*istinja'* dengan menggunakan tiga buah batu." Kedua hadits ini adalah hadits *shahih*, telah dijelaskan sebelumnya.

Berdasarkan hadits Aisyah, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ يَسْتَطِيبُ بِهِنَّ فَإِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ

"Apabila salah seorang kamu pergi buang air besar, maka hendaklah ia membawa tiga buah batu sebagai alat bersuci, karena sesungguhnya itu sudah memadai baginya." Hadits ini adalah hadits *shahih*, telah dijelaskan sebelumnya dalam masalah wajib *istinja'*.

Berdasarkan hadits Abu Hurairah,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ وَيَنْهَى عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّةِ.

"Rasulullah SAW memerintahkan kami (ber*istinja'*) dengan tiga buah batu dan melarang menggunakan kotoran dan tulang." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ibnu Majah, dengan sanad-sanad yang *shahih*. Makna kata الرِّمَّة [14] dengan huruf *ra'* berbaris *kasrah*, maknanya adalah tulang yang telah binasa.

Berdasakan hadits Khuzaimah, Rasulullah SAW ditanya tentang membersihkan diri setelah buang air, beliau menjawab, بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ "Dengan menggunakan tiga buah batu." Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud, Ibnu Majah dan Al Baihaqi. Abu Daud dan lainnya tidak men*dha'if*kan hadits ini.

Berdasarkan hadits Ibnu Mas'ud,

---

[14] Kata رم العظم يرم sama dengan kata ضرب, tulang tersebut disebut dengan رميم, artinya tulang yang telah binasa. Allah SWT berfirman: يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ "*Yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?*". (Qs. Yasin [36]:78). Makna الرمة adalah tulang yang telah binasa, bentuk jamaknya adalah رمم. Sedangkan kata الرمة dengan huruf Ra' berbaris *dhammah* adalah nama bukit. Seorang penyakit bernama Dzu Ar-Rummah dinisbatkan kepada nama bukit ini.

أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَائِطَ فَأَمَرَنِي أَنْ آتِيَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، فَوَجَدْتُ حَجَرَيْنِ وَالْتَمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ أَجِدْ، فَأَخَذْتُ رَوْثَةً فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ : إِنَّهَا رِكْسٌ

"Rasulullah SAW ke tempat buang air, beliau memerintahkan saya memberikan tiga buah batu kepadanya. Saya temukan dua buah batu, kemudian saya mencari batu yang ketiga, namun saya tidak menemukannya. Lalu saya ambil kotoran, lalu saya berikan kepada Rasulullah SAW. Beliau mengambil dua buah batu dan melemparkan kotoran seraya berkata, "*Itu adalah najis.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari seperti ini.

Juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi, dalam sebagian riwayatnya terdapat tambahan, فَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ: ائْتِنِي بِحَجَرٍ، يَعْنِي ثَالِثًا "Rasulullah SAW membuang kotoran dan berkata, "Berikanlah batu kepadaku!." Maksudnya adalah batu yang ketiga.

Dalam riwayat lain disebutkan, ائْتِنِي بِغَيْرِهَا "Berikanlah kepadaku batu yang lain selain batu-batu itu."

Berdasarkan hadits Jabir, bahwa Rasulullah SAW bersabda, مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ "Siapa yang ber*istinja'*, maka hendaklah ia menggunakan batu berjumlah ganjil." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Dalam riwayat Ahmad dan Al Baihaqi disebutkan, إِذَا اسْتَجْمَرَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَجْمِرْ ثَلَاثًا "Apabila salah seorang kamu ber*istinja'*, maka hendaklah ia ber*istinja'* dengan tiga batu."

Al Baihaqi berkata, "Riwayat ini menjelaskan bahwa maksud jumlah gambil dalam riwayat pertama adalah lebih dari satu batu. Mereka berdalil dengan Qiyas (analogi) dengan menyebutkan banyak contoh. Diantaranya adalah Qiyas Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Qadhi Husein dalam kitab *Ta'liq* mereka,

عِبَادَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْأَحْجَارِ يَسْتَوِي فِيهَا الثَّيِّبُ وَالْأَبْكَارُ فَكَانَ لِلْعَدَدِ فِيهَا اعْتِبَارٌ قِيَاساً عَلَى رَمْيِ الْجِمَارِ

"Ibadah yang berkaitan dengan batu, dalam masalah ini sama antara yang janda maupun yang masih perawan, jumlahnya yang dijadikan

sebagai pedoman, Qiyas (analogi) terhadap melempar jumrah dalam ibadah haji."

Abu Ath-Thayyib berkata, "Kalimat, 'Dalam masalah ini sama antara yang janda maupun yang masih perawan', untuk membedakan jumlah batu dalam hukuman rajam. Tidak perlu melakukan Qiyas (analogi), karena ada hadits-hadits *shahih*. Al Khaththabi berkata tentang hadits Salman, أَمَرَنَا أَنْ نَسْتَنْجِي بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ "Rasulullah SAW memerintahkan kami agar ber*istinja'* dengan tiga buah batu." Ini adalah penjelasan yang sangat jelas, bahwa tidak boleh ber*istinja'* kurang dari tiga buah batu, meskipun telah bersih dengan kurang dari tiga buah batu. Jika telah bersih itu sudah cukup, maka syarat jumlah batu itu tidak mengandung makna apa-apa. Karena kita mengetahui bahwa mungkin saja telah bersih dengan satu buah batu. Ini tidak sama dengan *istinja'* dengan air; jika telah bersih, maka sudah cukup. Karena air itu menghilangkan kotoran dan bekasnya. Indikasinya jelas dan pasti, sehingga tidak membutuhkan jumlah tertentu.

Sedangkan batu tidak menghilangkan bekas kotoran, hanya mensucikan secara zhahir, tidak pasti, oleh sebab itu disyaratkan jumlah tertentu, sama seperti 'iddah dengan jumlah masa suci. Karena indikasinya bersifat prediksi, maka disyaratkan jumlah tertentu, meskipun bukti bahwa rahim itu tidak mengandung janin telah diperoleh dengan satu kali masa suci. Oleh sebab itu pada hamba sahaya sudah mencukupi satu kali masa suci dan jika 'iddah itu dengan melahirkan, maka tidak disyaratkan jumlah tertentu, karena indikasinya pasti. Ini adalah ringkasan ucapan Al Khaththabi.

Jika ada yang mengatakan, "Penetapan dengan tiga buah batu, karena biasanya bersih dari kotoran tidak akan terwujud tanpa tiga buah batu tersebut. Dengan demikian maka keluar dari kebiasaan." Kami jawab, "Hadits diatas tidak boleh dimaknai seperti ini. Karena bersih dari kotoran itu menjadi syarat, itulah yang disepakati ulama. Bagaimana mungkin seseorang dibolehkan melakukan sesuatu, kemudian disebutkan sesuatu yang lain yang bukan syarat, padahal ada kemungkinan itu sebagai syarat.

Jika ada yang mengatakan, "Tidak disebutkan kalimat 'bersih dari kotoran'. Kami jawab, "Karena itu telah diketahui bersama, oleh sebab itu tidak perlu disebutkan, berbeda dengan jumlah batu. Jumlah tersebut tidak diketahui kecuali

berdasarkan wahyu. Oleh sebab itu sesuatu yang masih samar disebutkan secara nash, sedangkan sesuatu yang telah jelas tidak perlu lagi disebutkan secara nash. Jika difahami seperti yang mereka katakan, maka pastilah meletakkan batu pada belahan pantat juga menjadi dua syarat. Menyebutkan sesuatu yang telah diketahui, berarti melakukan sesuatu yang tidak bermanfaat. Dalam masalah ini banyak perkara yang tidak disebutkan secara jelas.

Jawaban terhadap hadits yang mereka jadikan sebagai dalil bahwa jumlah ganjil yang boleh ditinggalkan adalah jumlah ganjil yang lebih dari tiga, berdasarkan penggabungan dari beberapa hadits. Jawaban terhadap dua dalil lain telah disebutkan dalam ucapan Al Khaththabi, *Wallahu a'lam*.

Kedua: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika seseorang mengusap zakarnya dua kali atau tiga kali, kemudian keluar satu tetes, maka ia harus mengulangi tiga usapan batu (*istinja'*)."

26. Asy-Syirazi berkata: Tentang cara *istinja'* dengan batu, ada dua pendapat. Abu Ali bin Abi Hurairah berkata, "Dengan cara meletakkan batu pada bagian depan belahan (pantat) sebelah kanan, kemudian mengusapkannya hingga ke akhir, kemudian memutarkan batu tersebut ke belahan sebelah kiri, kemudian mengusapkannya hingga berakhir ke tempat awalnya. Kemudian mengambil batu kedua, lalu mengusapkan batu tersebut ke belahan sebelah kiri, kemudian mengusapkannya hingga ke akhirnya. Kemudian memutarnya hingga ke belahan sebelah kanan, kemudian mengusapkannya dari awal hingga berakhir ke tempat awalnya. Kemudian mengambil batu ketiga, lalu mengusapkannya ke tempat keluarnya kotoran, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, يُقْبِلُ بِوَاحِدٍ وَيُدْبِرُ بِآخَرَ وَيُحَلِّقُ بِالثَّالِثِ "Mengusap bagian depan (luar) dengan satu batu, mengusap bagian belakang (dalam) dengan batu yang lain (batu kedua) dan mengusapkan secara berkeliling (tempat keluarnya kotoran) dengan batu ketiga."

Abu Ishaq berkata, "Orang yang ber*istinja'* tersebut mengusapkan batu ke belahan sebelah kanan, satu batu ke belahan sebelah kiri. Dan satu batu ke tempat keluarnya kotoran, berdasarkan hadits,

أَوَلاَ يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلاَثَةَ أَحْجَارٍ، حَجَرَانِ لِلصَّفْحَتَيْنِ، وَحَجَرٌ لِلْمَسْرُبَةِ **"Adakah salah seorang kamu tidak mendapatkan tiga batu; dua batu untuk dua belahan dan satu batu untuk tempat keluarnya kotoran." Yang pertama lebih *shahih*, karena mengusapkan semua batu ke tiga tempat.**

Penjelasan:

Hadits pertama adalah hadits *dha'if*, hadits munkar, tidak ada sanadnya[15]. Ucapan Imam Asy-Syirazi diingkari, yaitu kalimat, "Berdasarkan sabda Rasulullah SAW." Beliau menggunakan bentuk kata Jazam, padahal ini adalah hadits Munkar.

Hadits kedua adalah hadits *hasan*, dari Sahl bin Sa'ad As-Sa'idi RA, ia berkata, "Rasulullah SAW ditanya tentang bersuci dari kotoran, Rasulullah SAW menjawab, أَوَلاَ يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلاَثَةَ أَحْجَارٍ، حَجَرَانِ لِلصَّفْحَتَيْنِ، وَحَجَرٌ لِلْمَسْرُبَةِ "Adakah salah seorang kamu tidak mendapatkan tiga batu; dua batu untuk dua belahan dan satu batu untuk tempat keluarnya kotoran." Diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi, mereka berdua berkata, "Sanadnya *hasan*."

Kalimat Imam Ar-Rafi'i, "Kedua hadits ini adalah hadits *shahih*." Beliau keliru pada hadits yang pertama.

Dalam hadits ini disebutkan kata حَجَرَيْنِ dan حَجَرًا dalam bentuk nashab. Dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan حَجَرَانِ dan حَجَرٌ dalam bentuk Rafa', keduanya sama-sama benar. Bentuk pertama menempati posisi sebagai Badal dari kata ثَلاَثَةَ, sedangkan bentuk kedua sebagai mubtada'. Dalam Al Qur'an disebutkan kedua bentuk ini, posisi Badal dalam beberapa tempat, seperti firman Allah SWT, . إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى. صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى "*Sesungguhnya ini benar-benar terdapat dalam Kitab-Kitab yang dahulu. (Yaitu) Kitab-Kitab Ibrahim dan Musa.*" (Qs. Al A'la [87]: 18-19). Sedangkan dalam bentuk Mubtada' terdapat dalam ayat, قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ "*Sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua*

---

[15] Ucapan Imam Nawawi: منكر لا أصل له (hadits munkar, tidak ada dasar/sanadnya), kalimat ini tidak mengandung makna tertentu. Karena hadits munkar itu memiliki dasar/sanad, yaitu suatu riwayat, akan tetapi di dalamnya terdapat sesuatu yang diingkari. Menurut saya, hadits yang tidak ada sanadnya bukanlah hadits. Kecuali jika maksudnya adalah tidak ada sanadnya yang shahih, maka mengandung suatu makna tertentu.

golongan yang telah bertemu (bertempur). Segolongan berperang di jalan Allah." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 13).

Kata يُعلّق dengan huruf *ya'* berbaris *dhammah* dan huruf Lam berbaris *kasrah* dengan Tasydid, artinya mengusapkan batu secara memutar seperti lingkaran. Makna kata المسربة disini adalah tempat keluarnya kotoran. Dengan huruf *ra'* berbaris *dhammah*. Ada pendapat yang mengatakan boleh membawanya dengan huruf *ra'* berbaris *fathah*. Kata ini memiliki makna lain menurut bahasa, yaitu bulu yang tumbuh dari pusar hingga ke kemaluan. Yang disebutkan dalam hadits ini bukan dengan pengertian ini.

Adapun hukum dalam masalah ini, tentang cara *istinja'*, ada tiga bentuk:

1. Mengusapkan batu dari bagian depan belahan (pantat) sebelah kanan, kemudian memutarnya, kemudian ke belahan sebelah kiri hingga sampai ke tempat memulainya. Kemudian mengusapkan batu kedua dari awal belahan sebelah kiri hingga ke akhirnya, kemudian ke belahan ke sebelah kanan hingga sampai ke tempat memulainya. Kemudian mengusapkan batu yang ketiga ke tempat keluarnya kotoran. Ini adalah pendapat Ibnu Abi Hurairah.

2. Mengusapkan satu batu ke belahan sebelah kanan saja. Satu batu ke sebelah kiri saja. Dan batu ketiga ke tempat keluarnya kotoran. Ini adalah pendapat Abu Ishaq Al Marwazi.

3. Meletakkan batu pada bagian depan tempat keluarnya kotoran, kemudian mengusapkannya hingga ke akhirnya. Kemudian satu batu ke bagian belakang tempat keluarnya kotoran, lalu menjalankan atau mengusapkannya hingga ke awalnya. Kemudian memutarkan batu yang ketiga. Diriwayatkan oleh Al Baghawi, riwayat ini gharib. Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa yang *shahih* adalah bentuk yang pertama, karena semua batu menyentuh semua tempat. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, pengarang *Asy-Syamil* dan pengarang *At-Tatimmah* meriwayatkan dari para ulama mazhab Syafi'i bahwa mereka menyalahkan Abu Ishaq Al Marwazi tentang cara yang kedua.

Al Qadhi Husein meriwayatkan dalam *Ta'liq* bahwa Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash dalam Al Kabir seperti pendapat Abu Ishaq, akan

tetapi para ulama mazhab Syafi'i mentakwilkannya. Dengan demikian maka jawaban terhadap hadits yang dijadikan sebagai dalil, yaitu hadits, حَجَرَيْنِ لِلصَّفْحَتَيْنِ "Dua batu untuk dua belahan." Maksudnya adalah semua batu untuk dua belahan. Kemudian mereka berbeda pendapat tentang perbedaan ini. Menurut pendapat *Ash-Shahih* bahwa perbedaan itu tentang masalah afdhal, artinya semua cara itu boleh dilakukan. Demikian menurut para ulama Irak, Al Baghawi dan lainnya dari kalangan ulama Khurasan.

Diriwayatkan oleh Imam Ar-Rafi'i dari sebagian besar ulama mazhab Syafi'i, dan ulama Khurasan menyebutkan pendapat lain, bahwa perbedaan tersebut tentang hukum wajib. Kelompok pertama tidak membolehkan cara kedua. Sedangkan kelompok kedua tidak membolehkan cara pertama. Ini adalah pendapat Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini.

Al Ghazali berkata dalam Ad-Dars, "Bisa dikatakan bahwa mereka yang berpegang dengan cara pertama tidak membolehkan cara yang kedua dan mereka yang berpegang kepada cara kedua tidak memperbolehkan cara yang pertama."

Al Mutawalli berkata, "Jika membutuhkan penggunaan batu yang keempat dan kelima, maka sifat penggunaannya seperti batu yang ketiga. Karena kami memerintahkan pada batu yang ketiga agar mengusap semuanya, karena najis telah hilang dengan batu yang pertama dan kedua. Kotoran yang terdapat di tempat tersebut hanya tinggal bekasnya saja, tidak dikhawatirkan akan menyebar."

Masalah:

Para ulama mazhab Syafi'i negeri Khurasan berkata, "Semestinya orang yang ber*istinja*` itu meletakkan batu pada tempat di dekat najis, bukan meletakkannya langsung ke najis tersebut, karena jika ia meletakkannya ke najis tersebut, maka akan menyebabkan najis tersebut menyebar, jika demikian maka ia membutuhkan air.

Kemudian, jika batu tersebut telah mendekati najis, maka ia memutar batu tersebut sedikit demi sedikit hingga sisi-sisi batu membuang bagian-bagian najis. Jika ia mengusapkan batu tanpa sengaja sehingga menyebabkan najis berpindah dari suatu tempat ke tempat lain, maka ia membutuhkan air. Jika ia

mengusapkan batu tersebut, akan tetapi tidak menyebabkan najis yang ada berpindah ke tempat lain, apakah itu sudah mencukupi baginya? Dalam masalah ini ada dua pendapat, menurut pendapat *Ash-Shahih* itu sudah cukup baginya. Demikian disebutkan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali, Ar-Rafi'i dan lainnya.

Para ulama Irak tidak mensyaratkan sedikitpun daripada itu, itulah pendapat *Ash-Shahih*. Karena syarat tersebut mempersulit terhadap rukhshah (keringanan) yang ada dan tidak mungkin dilakukan kecuali oleh sedikit orang dan itu pun sangat sulit. Syarat ini tidak memiliki dasar dalam Sunnah, *Wallahu a'lam*.

27. Asy-Syirazi berkata: Tidak boleh ber*istinja'* menggunakan tangan kanan, berdasarkan riwayat Aisyah RA, ia berkata,

كَانَتْ يَدُ رَسُولِ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الْيُمْنَى لِطُهُورِهِ وَلِطَعَامِهِ وَكَانَتِ الْيُسْرَى لِخَلاَئِهِ وَمَا كَانَ مِنْ أَذًى

"Tangan kanan Rasulullah SAW untuk yang suci dan makanan, sedangkan tangan kiri Rasulullah SAW untuk (bersuci) ketika buang air dan sesuatu yang kotor."

Jika seseorang ber*istinja'* bukan dengan air, maka ia menarik zakarnya dengan tangan kiri, kemudian mengusapkannya ke tanah atau batu yang digunakan sebagai alat *istinja'*. Jika batu itu kecil, maka ditekan dengan tumit, dan batu itu dipegang dengan kedua induk jari kaki, kemudian mengusapkan penis dengan tangan kiri. Jika ber*istinja'* dengan air, tangan kanan menyiramkan air, sedangkan tangan kiri mengusapnya. Jika ia ber*istinja'* dengan batu, menggunakan tangan kanan, maka itu sah. Karena *istinja'* itu terjadi dengan batu yang ada di tangannya, bukan dengan tangannya (secara langsung), oleh sebab itu tidak terhalang sahnya.

Penjelasan:

Hadits Aisyah adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Daud dengan sanad *shahih*. Diriwayatkan oleh sekelompok sahabat

tentang larangan ber*istinja'* menggunakan tangan kanan. Abu Qatadah RA meriwayatkan, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, إِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْخَلاَءَ فَلاَ يَمَسَّ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ ، وَلاَ يَتَمَسَّحْ بِيَمِينِهِ "*Apabila salah seorang kamu buang air, maka janganlah ia menyentuh zakarnya dengan tangan kanannya dan janganlah ia mengusapnya dengan tangan kanannya.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Dari Salman Al Farisi RA, ia berkata, نَهَانَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِيْنِ "Rasulullah SAW melarang kami ber*istinja'* dengan tangan kanan." (HR. Muslim).

Dari Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda,

« إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ أُعَلِّمُكُمْ فَإِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا وَلاَ يَسْتَطِبْ بِيَمِينِهِ ». وَكَانَ يَأْمُرُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ وَيَنْهَى عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّةِ.

"Aku bagi kalian hanyalah seperti kedudukan seorang ayah, aku mengajarkan kepada kalian, apabila salah seorang dari kalian buang air, maka janganlah menghadap kiblat, jangan membelakangi kiblat dan jangan membersihkan dengan tangan kanan." Rasulullah SAW memerintahkan (ber*istinja'*) menggunakan tiga buah batu dan melarang menggunakan kotoran dan tulang. Hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan lainnya dengan sanad-sanad yang *shahih*.

Adapun lafazh riwayat Abu Daud, إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ "Aku bagi kamu hanyalah seperti kedudukan seorang ayah."

Dalam kalimat ini terdapat dua penafsiran, disebutkan oleh pengarang *Al Hawi* dan lainnya, tidak disebutkan oleh Al Khaththabi dan lainnya. *Pertama*, sebenarnya ini adalah kalimat yang menenangkan dan mendekatkan orang-orang yang mendengarkan Rasulullah SAW, agar mereka tidak merasa malu untuk bertanya tentang masalah yang mereka butuhkan dalam urusan agama mereka, termasuk yang berkaitan dengan masalah aurat dan sejenisnya. Maka Rasulullah SAW berkata, "Aku seperti seorang ayah, maka janganlah kamu malu kepadaku tentang masalah itu sebagaimana kamu tidak merasa malu kepada

ayah kandung kamu."

Kedua, maknanya adalah, "Aku harus mendidik dan mengajarkan kepada kamu tentang perkara agama kamu sebagaimana seorang ayah harus melakukan itu." Boleh juga difahami bahwa Rasulullah SAW bagaikan seorang ayah dalam hal tidak perlu malu dan wajib mengajar. Juga perkara ketiga, yaitu "Keinginan yang kuat demi kebaikan dan kasih sayang terhadap kamu", *Wallahu a'lam*.

Hukum masalah: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Makruh hukumnya *istinja`* dengan tangan kanan, makruh tanzih, bukan haram. Demikian dijelaskan oleh jumhur ulama.

Syaikh Abu Hamid berkata dalam *Ta'liq*, "Dianjurkan agar ber*istinja`* dengan tangan kiri. Dilarang ber*istinja`* dengan tangan kanan, larangan *tanzih*, bukan haram."

Imam Al Haramain berkata, "Istinja` dengan tangan kanan itu makruh, bukan haram." Ahlu Azh-Zhahir mengharamkannya.

Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya berkata, "Istinja` dengan tangan kiri itu adab, sedangkan *istinja`* dengan tangan kanan itu bukanlah perbuatan maksiat."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya berkata, "Dianjurkan agar ber*istinja`* dengan tangan kiri."

Al Mahamili, Al Faurani, Al Ghazali berkata dalam *Al Basith*, Al Baghawi, Ar-Ruyani, pengarang *Al 'Uddah* dan lainnya berkata, "Makruh hukumnya ber*istinja`* dengan tangan kanan."

Abu Muhammad Al Juwaini berkata dalam *Al Furuq*, Al Baghawi dalam Syarh As-Sunnah, "Larangan ber*istinja`* dengan tangan kanan adalah larangan bersifat adab."

Pendapat jumhur ulama yang tidak saya sebutkan seperti pendapat ini. Al Khaththabi berkata, "Larangan ber*istinja`* dengan tangan kanan menurut sebagian besar ulama adalah larangan bersifat adab dan tanzih. Sedangkan Ahlu Azh-Zhahir berkata, "Tidak sah."

Adapun pendapat Imam Asy-Syirazi, tidak boleh ber*istinja'* dengan tangan kanan. Demikian disebutkan Sulaim Ar-Razi dalam Al Kifayah, Al Mutawalli, Syaikh Nashr dalam kitab *At-Tahdzib*, *Al Intikhab* dan *Al Kafi*, demikian juga saya lihat pada satu tempat dalam kitab *Ta'liq* karya Abu Hamid, zhahir pendapat

ini haram hukumnya *istinja'* dengan tangan kanan, akan tetapi menurut jumhur ulama mazhab Syafi'i hukumnya makruh tanzih, sebagaimana yang telah kami jelaskan, didukung oleh pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani*, "Larangan ber*istinja'* dengan tangan kanan itu adalah adab." Pendapat Imam Asy-Syirazi dan mereka yang sependapat dengannya yang berbunyi, لاَ يَجُوْزُ "Tidak boleh", dapat difahami bahwa maknanya adalah, لَيْسَ مُبَاحًا "Tidak boleh" –hukumnya sama antara melakukan dan tidak melakukan-, akan tetapi hukumnya makruh, harus ditinggalkan. Ini adalah salah satu mazhab yang masyhur dalam Ushul Fiqh. Imam Asy-Syirazi menggunakan kalimat, لاَ يَجُوْزُ (Tidak boleh) dalam beberapa kasus yang maknanya bukan haram, inilah jawabannya.

Jika ada yang mengatakan, "Ini tidak biasa dalam kitab-kitab mazhab Syafi'i." Kami jawab, "Kalimat seperti ini ada, akan tetapi sedikit. Boleh digunakan menurut istilah Ushul Fiqh. Diriwayatkan bahwa Imam Asy-Syirazi dalam naskah asli kitab *Al Muhadzdzab* menyebutkan kalimat: يَجُوْزُ أَنْ (boleh). Tinggal kalimat: لاَ يَسْتَنْجِي بِالْيَمِيْنِ (tidak boleh ber*istinja'* dengan tangan kanan), ini membenarkan apa yang telah kami katakan, *Wallahu a'lam*."

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Dianjurkan agar tidak menggunakan tangan kanan dalam hal-hal yang berkaitan dengan *istinja'*, kecuali jika ada 'uzur."

Kalimat Imam Asy-Syirazi, "Jika batu itu kecil, maka ditekan dengan tumit, atau batu itu diletakkan diantara dua induk jari kaki." Demikian disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i, itu dilakukan agar tidak ber*istinja'* menggunakan tangan kanan dan tidak mengusap penis dengan tangan kanan. Jika itu tidak bisa dilakukan dan butuh menggunakan tangan kanan, maka menurut pendapat *Ash-Shahih* yang disebutkan jumhur ulama, orang yang ber*istinja'* itu mengambil batu tersebut dengan tangan kanannya, sedangkan tangan kirinya memegang zakarnya, kemudian ia menggerakkan tangan kirinya, tanpa menggerakkan tangan kanannya. Jika ia menggerakkan tangan kanannya, atau menggerakkan kedua tangannya, maka berarti ia telah ber*istinja'* dengan tangan kanan dan telah melakukan perbuatan makruh tanzih.

Ada diantara ulama mazhab Syafi'i yang berpendapat, orang yang

ber*istinja'* itu menarik zakarnya dengan tangan kanannya, kemudian memegang batu dengan tangan kirinya, kemudian ia menggerakkan tangan kiri tersebut, agar ia tidak ber*istinja'* menggunakan tangan kanan, demikian disebutkan pengarang *Al Hawi* dan lainnya, ini keliru, karena menyentuh penis dengan tangan kanan itu dilarang.

Imam Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat bahwa tidak ada jalan lain untuk menghindar dari hukum makruh, kecuali dengan memegang batu diantara dua tumit atau diantara dua ibu jari kaki. Jika menggunakan tangan kanan memegang batu, bagaimana pun caranya, maka hukumnya makruh. Pendapat ini juga keliru. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika pada tangan kirinya ada penghalang, misalnya terputus dan lainnya, maka tidak makruh menggunakan tangan kanan, karena alasan darurat, *Wallahu a'lam*.

Beberapa Masalah yang Berkaitan dengan Pembahasan

Pertama: Sunnah hukumnya ber*istinja'* sebelum wudhu agar keluar dari perbedaan pendapat dan agar kesuciannya lebih aman dari batal. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Dianjurkan agar memulai *istinja'* dengan air pada qubulnya."

Kedua: jika seseorang akan buang air kecil, maka ia mengusap zakarnya dengan tiga sisi yang terdapat pada sebuah batu yang suci. Jika ia mengusapkan satu batu tiga kali pada satu sisi batu tersebut, maka itu tidak sah, ia harus ber*istinja'* dengan air.

Al Qadhi Husein berkata, "Jika seseorang meletakkan kepala zakarnya ke dinding, kemudian mengusapkannya dari bawah keatas, maka tidak sah. Jika ia mengusapkannya dari atas ke bawah, maka hukumnya sah. Rincian pendapat ini perlu diteliti kembali.

Ketiga: Jika seseorang ingin ber*istinja'* dengan air pada duburnya, maka dianjurkan agar ia menggunakan jari tengah, karena lebih memungkinkan, disebutkan oleh Al Mawardi dan lainnya, dan ia menggunakan air yang dapat menghilangkan najis. Jika ia telah melakukan itu, kemudian ia mencium di tangannya masih ada bau najis, dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Al Mawardi dan lainnya; *pertama*, itu menunjukkan bahwa masih ada sisa

najis, maka ia wajib membuangnya dengan membasuh kembali, dengan demikian maka dianjurkan agar mencium jari tersebut. Al Mawardi berkata, "Makna ini jauh, meskipun ini adalah suatu pendapat." *Kedua,* tidak menunjukkan adanya sisa najis di tempat *istinja'*, itu menunjukkan ada sisa najis pada jari tersebut. Oleh sebab itu tidak dianjurkan mencium jari tersebut. Kedua pendapat ulama mazhab Syafi'i ini diambil dari dua pendapat Imam Asy-Syafi'i yang berbunyi, jika najis telah dibasuh, kemudian baunya masih tersisa, apakah tempat najis itu dihukum suci? Kedua pendapat ini disebutkan Imam Asy-Syirazi dalam bab menghilangan najis. Insya Allah kami akan menjelaskan dua pendapat ini dalam bab tersebut secara panjang lebar.

Al Ghazali berkata dalam *Al Ihya'*, "Orang yang ber*istinja'* itu menggosok duburnya dengan air hingga tidak ada yang tersisa yang dapat dirasakan oleh telapak tangan. Tidak perlu membersihkan bagian dalam, karena itu sumber was-was. Perlu diketahui bahwa setiap bagian yang tidak sampai air kepadanya, maka itu adalah bagian dalam. Sisa-sisa pada bagian dalam tersebut tidak dihukum sebagai najis hingga keluar dan terlihat jelas, jika keluar dan terlihat jelas, maka dihukum sebagai najis. Batas luarnya adalah jika air sampai kepadanya."

Perkataan Asy-Syirazi, "Sisa-sisa bagian dalam tidak dihukum sebagai najis" mengandung makna kemungkinan bahwa yang ia maksudkan adalah sisa-sisa bagian dalam itu wajib dihilangkan. Dan ada kemungkinan lain bahwa hukum sisa-sisa bagian dalam itu bukan najis secara mutlak. Dalam masalah ini terdapat perbedaan pendapat, telah dijelaskan secara panjang lebar pada awal bab perkara yang membatalkan wudhu.

Keempat: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Laki-laki, perempuan dan *Khuntsa Musykil,* hukum mereka sama dalam hal *istinja'* pada dubur. Sedangkan *istinja'* pada qubul, laki-laki dalam hal ini jelas. Adapun perempuan, Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash bahwa yang masih perawan dan yang sudah menikah sama saja, mereka boleh menggunakan batu saja. Jumhur ulama mazhab Syafi'i berpegang kepada pendapat ini dalam dua riwayat. Al Mawardi berpendapat bahwa bagi perempuan yang telah menikah tidak sah menggunakan hanya satu batu. Disebutkan oleh Al Mutawalli, Asy-Syasyi dan pengarang *Al Bayan,* pendapat ini adalah pendapat *dha'if,* yang benar adalah

pendapat yang pertama.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Karena tempat tidak perawan dan perawan berada pada bagian bawah vagina, sedangkan air seni keluar dari celah pada bagian atas vagina, oleh sebab itu tidak ada kaitan antara satu dengan yang lain. Dengan demikian maka sama saja antara yang gadis dengan yang sudah menikah, hanya saja jika perempuan yang telah menikah itu duduk, maka bagian bawah vaginanya terbuka. Mungkin saja air seni turun ke tempat tidak perawan dan perawan tersebut, yaitu tempat masuknya penis, tempat keluarnya darah haidh, tempat keluarnya mani dan tempat keluarnya anak. Jika dapat dipastikan bahwa air seni turun ke tempat tersebut, maka wajib dibasuh dengan air. Jika tidak terbukti, maka dianjurkan agar dibasuh, tidak wajib.

Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash bahwa dianjurkan agar dibasuh jika tidak dapat dipastikan bahwa air seni turun ke tempat tersebut, para ulama mazhab Syafi'i sepakat tentang itu. Mereka juga sepakat bahwa tempat itu wajib dibasuh jika dapat dipastikan bahwa air seni turun ke tempat tersebut. Pengarang *Al Bayan* dan lainnya berkata, "Dianjurkan bagi perawan agar memasukkan jarinya ke liang yang ada di vagina, kemudian membasuhnya, akan tetapi tidak wajib dilakukan, demikian menurut kesepakatan ulama."

Imam Asy-Syafi'i dan para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Perempuan yang telah menikah harus menyampaikan batu ke tempat yang wajib dibasuh dengan air ketika mandi junub dan wajib menyampaikan air ke tempat yang terlihat ketika ia duduk diatas kedua kakinya (jongkok), meskipun tempat tersebut tidak terlihat ketika ia berdiri. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dan disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i. Imam Asy-Syafi'i menyamakannya dengan rongga diantara jari jemari, puasanya tidak batal disebabkan itu.

Ar-Ruyani berkata, "Para ulama mazhab Syafi'i berkata, 'Rongga di balik itu, maka hukumnya adalah bagian dalam, tidak dibebankan menyampaikan air dan batu ke rongga tersebut. Puasa menjadi batal jika menyampaikan sesuatu ke dalamnya. Ada pendapat *dha'if* yang menyatakan bahwa tidak wajib menyampaikan air ke bagian dalam vagina perempuan yang telah menikah.

Adapun *Khuntsa Musykil*, sebagian besar ulama menyatakan bahwa

Khuntsa Musykil harus ber*istinja'* menggunakan air pada kedua alat kelaminnya. Diantara yang berpendapat demikian adalah Al Mawardi, Al Qadhi Husein, Al Faurani, Al Ghazali dalam *Al Basith*, Al Baghawi, Ar-Ruyani dan pengarang *Al 'Uddah*. Al Mutawalli, Asy-Syasyi dan pengarang *Al Bayan* berkata, "Apakah kedua kelaminnya harus dibasuh dengan air? Atau cukup dengan batu saja?." Dalam masalah ini ada dua pendapat, sama seperti seseorang yang dibawah pusarnya dibuat saluran alternatif, sedangkan saluran aslinya tetap berfungsi.

Menurut pendapat kami, sesuatu yang keluar dari saluran itu membatalkan wudhunya. Maka menurut pendapat *Al Ashahh*, ia harus *istinja'* menggunakan air, inilah cara yang paling sah. Mungkin maksud sebagian besar ulama adalah membuat cabang permasalahan terhadap pendapat *Al Ashahh*. Jika kami katakan, "Sah baginya menggunakan batu", maka setiap kelamin wajib menggunakan tiga buah batu, *Wallahu a'lam*.

Kelima: Menurut Sunnah, orang yang ber*istinja'* itu menggosokkan tangannya ke tanah setelah ia membasuh duburnya. Demikian disebutkan oleh Al Baghawi, Ar-Ruyani dan lainnya. Berdasarkan hadits Maimunah RA, ia berkata,

وَضَعَ رَسُولُ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَضُوءًا لِجَنَابَةٍ فَأَكْفَأَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ مَرَّتَيْنِ ، أَوْ ثَلاَثًا ، ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ ، ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهُ بِـــالأَرْضِ – أَوِ الْحَائِطِ – مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا

"Rasulullah SAW berwudhu untuk junub, beliau menuangkan air ke tangan kirinya dengan tangan kanannya sebanyak dua kali atau tiga kali. Kemudian beliau membasuh kemaluannya. Kemudian beliau memukulkan tangannya ke tanah –atau ke dinding- dua atau tiga kali." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Ini adalah lafazh Imam Al Bukhari.

Dalam riwayat Muslim disebutkan,

ثُمَّ أَفْرَغَ بِهِ عَلَى فَرْجِهِ وَغَسَلَهُ بِشِمَالِهِ ثُمَّ ضَرَبَ بِشِمَالِهِ الأَرْضَ فَـــدَلَكَهَا دَلْكًا شَدِيدًا

"Kemudian Rasulullah SAW mencurahkan air yang ada di tangannya ke

kemaluannya, dan membasuhnya dengan tangan kirinya, kemudian beliau memukulkan tangan kirinya ke tanah, lalu beliau menggosokkannya dengan keras."

Dari Abu Hurairah,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَى الْخَلاَءَ أَتَيْتُهُ بِمَاءٍ فَاسْتَنْجَى ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ عَلَى الأَرْضِ ثُمَّ أَتَيْتُهُ بِإِنَاءٍ آخَرَ فَتَوَضَّأَ

"Apabila Rasulullah SAW buang air, saya membawakan air untuk beliau, lalu beliau ber*istinja'*, kemudian beliau mengusapkan tangannya ke tanah, kemudian saya bawakan satu bejana lain, kemudian beliau berwudhu." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, Ibnu Majah dan lainnya. Ini adalah hadits *hasan*.

Dari Jarir bin Abdillah RA,

أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْغَيْضَةَ فَقَضَى حَاجَتَهُ فَأَتَاهُ جَرِيرٌ بِإِدَاوَةٍ مِنْ مَاءٍ فَاسْتَنْجَى ، وَمَسَحَ يَدَهُ بِالتُّرَابِ

"Sesungguhnya Rasulullah SAW masuk ke tempat berkumpulnya pepohonan, lalu beliau buang air. Jarir datang membawakan satu timba air, lalu Rasulullah SAW ber*istinja'*. Kemudian Rasulullah SAW mengusapkan tangannya ke tanah." Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i dan Ibnu Majah dengan sanad jayyid.

Keenam: Dianjurkan agar orang yang ber*istinja'* itu mengambil air dengan telapak tangannya, kemudian memercikkannya ke ke kemaluannya dan bagian dalam celananya atau kainnya setelah *istinja'*, untuk menghilangkan was-was, disebutkan oleh Ar-Ruyani dan lainnya. Tentang hal ini terdapat hadits *shahih* tentang perkara-perkara fitrah, yaitu memercikkan air, *Wallahu a'lam*.

28. Asy-Syirazi berkata, "Boleh ber*istinja`* dengan batu dan sejenisnya. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, 'Yang sejenis dengan batu adalah semua yang keras dan suci, bisa menghilangkan najis, tidak haram dan bukan pula bagian dari hewan'."

Penjelasan:

Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa boleh hukumnya ber*istinja'* dengan batu dan yang sejenis dengannya. Mereka menyebutkan sifatnya seperti yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi. Mereka berkata, "Dalam hal ini sama saja apakah itu batu, kayu, kain, tanah liat yang dibakar, batu tembok yang tidak ada tahi hewan di dalamnya dan sejenisnya. Tidak disyaratkan sejenis, boleh menggunakan suatu jenis untuk *istinja'* pada qubul dan jenis lain untuk *istinja'* pada dubur. Boleh hukumnya jika tiga kali itu terdiri dari satu buah batu, satu kayu dan satu kain. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan secara nash, disepakati oleh para ulama mazhab Syafi'i. Inilah menurut mazhab kami (mazhab Syafi'i).

Syaikh Abu Hamid berkata, "Seluruh ulama berpendapat seperti ini, kecuali Daud, ia tidak memperbolehkan selain batu." Demikian diriwayatkan oleh sebagian besar para ulama mazhab Syafi'i dari Daud.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Ini tidak benar dari Daud. Menurut mazhab Daud hukumnya boleh."

Para ulama mazhab Syafi'i berdalil berdasarkan hadits Abu Hurairah, ia berkata, ابْغِنِي أَحْجَارًا أَسْتَنْفِضْ بِهَا، أَوْ نَحْوَه، وَلاَ تَأْتِنِي بِعَظْمٍ وَلاَ رَوْث "Carikan batu-batu untukku ber*istinja'* –atau seperti itu- dan janganlah kamu berikan kepadaku tulang dan kotoran." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari. Dan hadits Abu Hurairah yang lain, Rasulullah SAW bersabda, لِيَسْتَنْجِ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ، وَنَهَى عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّة "Hendaklah (orang yang ber*istinja'* itu) ber*istinja'* dengan tiga batu." Rasulullah SAW melarang ber*istinja'* menggunakan kotoran dan tulang yang telah binasa.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Larangan Rasulullah SAW ber*istinja'* menggunakan kotoran dan tulang adalah dalil bahwa selain batu sama dengan batu, jika tidak demikian maka pengkhususan larangan tersebut tidak bermakna apa-apa. Dari Ibnu Mas'ud RA, ia berkata,

أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَائِطَ فَأَمَرَنِي أَنْ آتِيَهُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ، فَوَجَدْتُ حَجَرَيْنِ وَالْتَمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ أَجِدْ، فَأَخَذْتُ رَوْثَةً فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ : إِنَّهَا رِكْسٌ

"Rasulullah SAW ke tempat buang air, beliau memerintahkan saya memberikan tiga buah batu kepadanya. Saya temukan dua buah batu, kemudian saya mencari batu yang ketiga, namun saya tidak menemukannya. Lalu saya ambil kotoran, lalu saya berikan kepada Rasulullah SAW. Beliau mengambil dua buah batu dan melemparkan kotoran, dan beliau berkata, "Itu adalah najis." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari.

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Dalil yang terkandung dalam hadits ini, sebab larangan Rasulullah SAW ber*istinja*' menggunakan kotoran dan tulang adalah karena kotoran dan tulang itu najis, bukan karena kotoran dan tulang itu tidak batu."

Para ulama mazhab Syafi'i juga berdalil dengan hadits yang mereka riwayatkan dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

الاسْتِنْجَاءُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ أَوْ ثَلاَثَةِ أَعْوَادٍ. قِيْلَ : فَإِنْ لَمْ أَجِدْ. قَالَ : ثَـــلاَثِ حَفَنَاتٍ مِنَ التُّرَابِ

"Istinja' itu dengan tiga batu atau tiga batang (kayu). Ada yang bertanya, 'Jika saya tidak mendapatkannya?.' Beliau menjawab, 'Tiga genggam tanah'."

Ini bukan hadits *shahih* dari Rasulullah SAW. Al Baihaqi berkata, "Sebenarnya ini adalah ucapan Thawus. Diriwayatkan dari hadits Suraqah bin Malik dari Rasulullah SAW, juga hadits *dha'if*. Hadits *shahih* yang diriwayatkan tentang ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Yasar bin Numair, ia berkata, "Apabila Umar RA buang air kecil, beliau berkata, 'Berikan kepadaku sesuatu untuk aku ber*istinja*''. Maka saya memberikan kayu dan batu kepadanya,' atau beliau mendatangi dinding dan mengusapnya atau mengusap tanah dan beliau tidak membasuhnya."

Sabda Rasulullah SAW, وَلْيَسْتَنْجِ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ "*Maka hendaklah ia beristinja' dengan tiga batu*", dan hadits-hadits yang sama dengan ini menyebutkan batu karena batulah yang biasanya ada untuk digunakan orang yang ber*istinja*' di tanah lapang, apalagi tidak sulit untuk mendapatkannya. Ini sama seperti firman Allah SWT, "*Dan janganlah kamu membunuh anak-*

anak kamu karena takut kemiskinan." (Qs. Al An'aam [6]:151). Dan firman Allah SWT, "*Maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut.*" (Qs. An-Nisaa' [4]:101). Dan ayat-ayat lain yang sama dengannya. Tidak berarti bahwa semua yang keluar dari kebiasaan, maka itu tidak berlaku, *Wallahu a'lam.*

Masalah: Dalam syariat Islam menggunakan batu dalam *istinja'* dan melontar jumrah pada pelaksanaan ibadah haji, dan menggunakan air dalam bersuci dari hadats dan najis. Menggunakan debu dalam tayammum dan membasuh bekas jilatan anjing. Menggunakan pohon Al Qarzh (akasia) untuk menyamak kulit. Dalam melontar jumrah hanya digunakan batu. Tidak demikian dengan *istinja'*. Karena makna melontar jumrah tidak dapat difikirkan dengan akal, berbeda dengan *istinja'*. Air digunakan dalam bersuci. Debu digunakan dalam bertayammum, keduanya sama-sama tertentu.

Tentang penggunaan debu pada bekas jilatan anjing, ada dua pendapat Imam Asy-Syafi'i. Tentang menyamak kulit ada dua pendapat ulama mazhab Syafi'i, telah disebutkan sebelumnya. Menurut mazhab Syafi'i, menyamak kulit hewan tidak harus dengan pohon Al Qarzh. Kedua, ada dua pendapat, sama seperti masalah jilatan anjing. Perbedaannya, dalam masalah menyamak bekas jilatan anjing, di dalamnya ada unsur ibadah.

Perbedaan antara menyamak kulit hewan dengan *istinja'*, *istinja'* itu selalu dilakukan, setiap orang pasti membutuhkannya dalam setiap waktu dan pada setiap tempat, tidak dapat ditunda. Jika ditentukan harus menggunakan jenis tertentu, maka akan memberatkan dan akan menghabiskan banyak waktu dan pasti akan menyulitkan. Allah SWT berfirman, "*Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*" (Qs. Al Hajj [22]: 78). Semua ini berbeda dengan menyamak kulit hewan, *Wallahu a'lam.*

29. Asy-Syirazi berkata, "Adapun benda lunak selain air, maka tidak boleh digunakan ber*istinja'*, karena akan menjadi bernajis ketika bersentuhan dengan najis dan najisnya akan semakin bertambah. Sesuatu yang tidak suci seperti kotoran dan batu yang bernajis tidak boleh digunakan untuk ber*istinja'*. [Berdasarkan larangan Rasulullah SAW

tentang ber*istinja'* menggunakan kotoran][16], karena itu adalah najis, maka tidak boleh digunakan ber*istinja'*, sama seperti air yang bernajis. Jika tetap digunakan ber*istinja'*, maka setelah itu harus ber*istinja'* dengan air, karena tempat tersebut menjadi najis disebabkan najis yang datang, maka wajib dibasuh dengan air. Ada diantara ulama mazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa bersuci dengan batu bernajis itu sah, karena itu berarti najis terhadap najis, maka tidak berpengaruh apa-apa."

Penjelasan:

Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan benda lunak selain air, maka tidak sah. Setelah *istinja'* itu ia harus ber*istinja'* (lagi) dengan air. Tidak sah ber*istinja'* dengan batu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, berdasarkan apa yang telah disebutkan Imam Asy-Syirazi.

Adapun pendapat pengarang *Al Bayan*, "Jika seseorang ber*istinja'* dengan benda lunak, apakah setelah sah baginya ber*istinja'* dengan batu? Dalam masalah ini ada dua pendapat, tidak diragukan lagi ia keliru. Sepertinya samar baginya kalimat pengarang *Al Muhadzdzab*, ia menyangka bahwa kalimat, "Ada diantara ulama mazhab Syafi'i yang berpendapat bahwa sah baginya ber*istinja'* dengan batu", ia menyangka kalimat ini kembali kepada dua masalah diatas, yaitu ber*istinja'* dengan air, dengan najis dan kotoran. Ini adalah prasangka yang batil. Karena maksud pengarang *Al Muhadzdzab* adalah perbedaan pendapat dalam masalah kedua saja.

Sedangkan masalah benda lunak, ulama telah sepakat bahwa harus ber*istinja'* dengan air, karena benda lunak tersebut telah menyebarkan najis. Imam Asy-Syirazi mengisyaratkan kepada pendapat ini dalam kalimatnya, "Sehingga menyebabkan najisnya bertambah", *Wallahu a'lam*.

Adapun najis, yaitu kotoran, batu bernajis, kulit bangkai, kain bernajis dan lainnya. Tidak boleh ber*istinja'* menggunakan semua itu. Jika seseorang berbeda pendapat dan ia ber*istinja'* menggunakan itu, maka tidak sah, tidak ada perbedaan pendapat tentang ini. Apakah setelah itu ia harus ber*istinja'* dengan air? Atau

[16] Kalimat dalam kurung tidak terdapat dalam naskah Ar-Rukbi dan naskah Al Mutawakkiliah.

boleh dengan batu? Dalam masalah ini ada dua pendapat yang disebutkan Imam Asy-Syirazi dengan dalil-dalilnya.

Pendapat *Ash-Shahih* menurut jumhur, ia harus ber*istinja'* dengan air, demikian menurut Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam *Al Basith*, Al Baghawi dan lainnya. Dinyatakan *shahih* oleh jumhur. Al Mahamili berbeda pendapat dengan mereka, ia berkata dalam *At-Tajrid*, "Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika seseorang ber*istinja'* dengan najis, maka ia harus ber*istinja'* (lagi) dengan tiga batu yang suci. Walaupun ia ber*istinja'* dengan kulit anjing, kemudian setelah itu ia ber*istinja'* (lagi) dengan batu, maka hukumnya sah. Karena najis kulit anjing itu mengikuti najis kotoran yang akan di*istinja'*kan.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Menurut mazhab Syafi'i, tidak sah kecuali ia ber*istinja'* dengan air." Ini adalah kalimat Al Mahamili. Saya (An-Nawawi) melihat dalam *Ta'liq* Syaikh Abu Hamid, ada pendapat yang berbeda dari apa yang diriwayatkan dari dirinya, menurutnya jika seseorang ber*istinja'* dengan benda keras yang bernajis, kemudian setelah itu ia ber*istinja'* (lagi) dengan batu, maka *istinja'*nya sah. Ia berkata, "Jika seseorang ber*istinja'* dengan kulit anjing, menurut sebab dan alasan yang disebutkan para ulama mazhab Syafi'i, jika ia ber*istinja'* (lagi) menggunakan batu, maka *istinja'*nya sah. Ia tidak perlu membasuh tujuh kali salah satunya dengan tanah, ini adalah ucapannya.

Akan tetapi naskah kitab *Ta'liq* berbeda, saya telah menyebutkan masalah yang sama dengan masalah ini. Pendapat yang benar dalam masalah *istinja'* menggunakan kulit anjing, orang yang ber*istinja'* itu wajib membasuh tujuh kali yang salah satunya dengan tanah. Menurut pendapat *Ash-Shahih*, semua najis harus dibasuh dengan air.

Masalah: Telah kami sebutkan bahwa tidak boleh ber*istinja'* menggunakan najis. Ini adalah mazhab kami (mazhab Syafi'i) dan mazhab jumhur ulama. Abu Hanifah memperbolehkan *istinja'* dengan menggunakan kotoran.

Dalil kami adalah hadits Abu Hurairah diatas, dalam pasal sebelumnya. Hadits, وَلاَ تَأْتِنِي بِعَظْمٍ وَلاَ رَوْثٍ "*Dan janganlah kamu berikan kepadaku tulang dan kotoran.*" Hadits yang lain, وَنَهَى عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّةِ. "Rasulullah SAW melarang *istinja'* menggunakan kotoran dan tulang yang telah binasa."

Hadits Ibnu Mas'ud, فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ : إِنَّهَا رِكْسٌ "*Rasulullah SAW mengambil dua buah batu dan melemparkan kotoran seraya berkata, 'Itu adalah najis'.*" Hadits-hadits ini adalah hadits-hadits *shahih*, telah disebutkan diatas.

Dari Salman, نَهَانَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّوْثِ وَالْعِظَامِ "Rasulullah SAW melarang kami ber*istinja'* dengan menggunakan kotoran dan tulang." (HR. Muslim)

Dari Jabir, نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَمَسَّحَ بِعَظْمٍ أَوْ بَعْرٍ "Rasulullah SAW melarang seseorang mengusap (*istinja'*) menggunakan tulang atau kotoran." (HR. Muslim)

Dari Abu Hurairah, نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُسْتَنْجَى بِعَظْمٍ أَوْ رَوْثٍ وَقَالَ إِنَّهُمَا لاَ يُطَهِّرَانِ "Rasulullah SAW melarang ber*istinja'* menggunakan tulang atau kotoran, beliau berkata, "Tulang dan kotoran itu tidak mensucikan." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi, ia berkata, "Sanadnya *shahih*."

Dari Ruwaifi' bin Tsabit, ia berkata, "Rasulullah SAW berkata kepadaku,

يَا رُوَيْفِعُ لَعَلَّ الْحَيَاةَ سَتَطُوْلُ بِكَ بَعْدِي ، فَأَخْبِرِ النَّاسَ أَنَّهُ مَنْ عَقَدَ لِحْيَتَـــهُ أَوْ تَقَلَّدَ وَتَرًا ، أَوِ اسْتَنْجَى بِرَجِيعِ دَابَّةٍ أَوْ عَظْمٍ فَإِنَّ مُحَمَّدًا مِنْهُ بَرِيءٌ

"Wahai Ruwaifi', semoga kehidupan panjang bagimu setelahku, beritahukanlah kepada manusia sesungguhnya siapa yang mengikat jenggotnya atau mengikat tali (jimat) atau *istinja'* menggunakan kotoran hewan atau tulang, maka sesungguhnya Muhammad jauh dari dirinya." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa'i dengan sanad jayyid, *Wallahu a'lam.*

30. Asy-Syirazi berkata: Sesuatu yang tidak bisa menghilangkan najis, maka tidak boleh digunakan ber*istinja'*, seperti kaca dan arang, berdasarkan riwayat Ibnu Mas'ud RA, beliau berkata, أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الاسْتِنْجَاءِ بِالْحُمَمَةِ "Sesungguhnya Rasulullah SAW melarang *istinja'* menggunakan arang." Karena itu tidak menghilangkan kotoran.

Penjelasan:

Ini adalah hadits *dha'if*, lafazhnya,

قَدِمَ وَفْدُ الْجِنِّ عَلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالُوا : يَا مُحَمَّدُ انْـهَ أُمَّتَكَ أَنْ يَسْتَنْجُوا بِعَظْمٍ أَوْ رَوْثَةٍ أَوْ حُمَمَةٍ ، فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ لَنَا فِيهَا رِزْقًا. قَالَ فَنَهَى النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-.

"Utusan jin datang menghadap Rasulullah SAW, mereka berkata, "Wahai Muhammad, laranglah umatmu ber*istinja'* menggunakan tulang atau kotoran atau arang, karena sesungguhnya Allah telah menjadikannya rezeki bagi kami." Maka Rasulullah SAW melarangnya. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, Ad-Daraquthni, Al Baihaqi, Abu Daud tidak men*dha'if*kannya, di*dha'if*kan oleh Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi.

Kata [17] الحممة dengan huruf *ha'* berbaris *dhammah*, huruf *mim* berbaris *fathah* dengan Takhfif, maknanya adalah arang. Demikian disebutkan oleh para ulama mazhab Syafi'i dalam kitab-kitab Fiqh. Demikian juga disebutkan oleh para pakar bahasa dan pakar *Gharib Al Hadits*.

Al Khaththabi berkata, "Makna kata الحمم adalah arang dan kayu yang dibakar, tulang yang dibakar dan lainnya. Istinja` menggunakan semua itu dilarang, karena telah dijadikan rezeki untuk jin, oleh sebab itu tidak boleh merusak rezeki mereka."

Al Baghawi berkata, "Ada yang mengatakan bahwa makna الحممة adalah arang yang telah hancur, jika ditekan maka tidak akan menghilangkan najis. Makna الزجاج, adalah kaca, kata ini dengan huruf *zai* berbaris *dhammah*, *fathah* dan *kasrah*, ada tiga bentuk. Demikian disebutkan oleh Ibnu As-Sikkit, Al Jauhari dan lainnya.

---

[17] Dari kata ini diambil kata الحميم dan الحمام tempat orang mandi. Kata حمة القرب dan حمام suatu perkara yang tetap. Kata حامة الرجل artinya keluarga dekat. Kata حمة السنان artinya batas ujung panah dan حم الظهيرة.

ولقد ربأتُ إذا الصّحابُ تواكلوا　　　حَمَّ الظّهيرةِ في النخاع الأطولِ

Aku telah mempertimbangkan ketika para sahabat saling membebani
Terasa sangat panas di tulang sum-sum yang panjang

Adapun perawi hadits ini adalah Abu Abdirrahman Abdullah bin Mas'ud bin غافل dengan menggunakan huruf *ghain* dan Fa', Ibnu Habib Al Hudzali. Beliau adalah salah seorang sahabat senior, tokoh terkemuka dan seorang ahli Fiqh di kalangan sahabat. Beliau banyak bergaul bersama Rasulullah SAW dan pernah menjadi pembantu Rasulullah SAW. Biografinya banyak dan masyhur. Beliau masuk Islam pada awal-awal masa Islam, ketika itu ia berusia enam tahun. Ibunya juga masuk Islam. Ia menetap di Kufah, kemudian kembali ke Madinah dan wafat di Madinah pada tahun 32H, dalam usia 60 sekian tahun[18]. Saya telah menyebutkan sebagian dari riwayat tentang beliau dalam kitab *At-Tahdzib*, semoga Allah SWT meridhai beliau.

Hukum dalam masalah ini: Para ulama mazhab Syafi'i sepakat syarat sesuatu yang dijadikan sebagai alat *istinja'* adalah sesuatu yang bisa menghilangkan najis, mereka sepakat bahwa kaca, bambu dan yang sama dengannya tidak dapat digunakan sebagai alat *istinja'*. Sedangkan arang, para ulama Irak sepakat bahwa arang tidak sah sebagai alat *istinja'*.

Para ulama Khurasan berkata, "Nash dari Imam Asy-Syafi'i berbeda dalam masalah ini." Mereka berkata, "Dalam masalah ini ada dua pendapat ulama mazhab Syafi'i, menurut pendapat *Ash-Shahih*, ini terdiri dua keadaan, jika arang itu keras, tidak tercerai berai, maka sah digunakan sebagai alat *istinja'*. Jika arang itu telah lunak, tercerai berai jika digunakan, maka tidak sah dijadikan sebagai alat *istinja'*.

Ada pendapat yang mengatakan bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat secara mutlak, disebutkan oleh Al Qaffal, Al Qadhi Husein, Al Mutawalli dan lainnya dari kalangan ulama Khurasan. Kedua pendapat ini disebutkan oleh Ad-Darimi dari kalangan ulama Irak. Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini keliru, pendapat yang benar adalah pendapat yang memisahkan antara arang yang telah lunak dan arang yang masih keras. Karena hadits yang melarang adalah hadits yang tidak *shahih*, maka harus dibedakan antara arang yang telah lunak dengan arang yang masih keras."

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika seseorang ber*istinja'*

[18] Beliau dimakamkan di Baqi', yang menjadi imam dalam pelaksanaan shalat jenazah beliau adalah Az-Zubair atau Utsman, terdapat beberapa perbedaan riwayat.

menggunakan kaca dan sejenisnya, maka ia harus ber*istinja'* sekali lagi. Jika ketika ber*istinja'* dengan kaca itu najisnya menjadi menyebar, misalnya kotorannya menjadi melebar, maka ia harus ber*istinja'* lagi dengan menggunakan air. Jika tidak ada air, maka ia cukup ber*istinja'* lagi dengan air. Demikian dijelaskan oleh Al Faurani, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, pengarang *Al 'Uddah* dan lainnya.

Al Qaffal, Al Qadhi Husein dan Al Baghawi berkata, "Mesti ber*istinja'* dengan air, karena ia telah menyebarkan najisnya." Maksud mereka, jika najis itu telah menyebar dari tempatnya. Al Ghazali berkata dalam *Al Basith*, "Tidak ada perbedaan bahwa jika najis tersebut tidak menyebar, maka cukup ber*istinja'* menggunakan batu", *Wallahu a'lam.*

31. Asy-Syirazi berkata: Sesuatu yang dimuliakan; makanan, seperti roti dan tulang, maka tidak boleh digunakan sebagai alat *istinja'*. Karena Rasulullah SAW melarang ber*istinja'* menggunakan tulang. Rasulullah SAW bersabda, هُوَ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ. "(Tulang) itu adalah makanan saudara-saudara kamu dari kalangan Jin." Jika seseorang berbeda dengan ini, ia ber*istinja'* dengan menggunakan makanan (seperti roti dan tulang), maka tidak sah, karena *istinja'* menggunakan selain air itu adalah rukhshah (keringanan), sedangkan rukhshah itu tidak terkait dengan perbuatan-perbuatan maksiat.

Penjelasan:

Adapun hadits tentang larangan ber*istinja'* menggunakan tulang adalah hadits *shahih*, diriwayatkan dari sekelompok sahabat, diantara mereka adalah Salman, Jabir, Abu Hurairah dan Ruwaifi'. Hadits-hadits yang diriwayatkan dari mereka itu adalah hadits-hadits *shahih*, telah disebutkan sebelumnya dalam cabang permasalahan diatas. Adapun hadits, هُوَ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ. "(Tulang) itu adalah makanan saudara-saudara kamu dari kalangan Jin."

Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab Shahihnya dengan sanadnya dari Asy-Sya'bi, dari 'Alqamah, dari Ibnu Mas'ud, dari Rasulullah SAW, dalam sebuah hadits yang panjang. Di akhir hadits tersebut ia berkata, Rasulullah SAW bersabda, لاَ تَسْتَنْجُوا بِالْعَظْمِ وَالْبَعْرَةِ فَإِنَّهُمَا طَعَامُ إِخْوَانِكُمْ

"Janganlah kamu ber*istinja'* menggunakan tulang dan kotoran (hewan), sesungguhnya itu adalah makanan saudara-saudara kamu."

Maksudnya adalah makanan para jin. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari jalur periwayatan yang lain, beliau tidak menyebutkan kalimat tambahan ini dalam riwayat tersebut. Beliau meriwayatkan dari jalur riwayat ketiga dari Daud bin Abi Hind, dari Asy-Sya'bi, beliau juga tidak menyebutkan tambahan ini. Kemudian beliau berkata, "Asy-Sya'bi berkata, Rasulullah SAW bersabda, لاَ تَسْتَنْجُوْا بِالْعَظْمِ وَالْبَعْرِ "Janganlah kamu ber*istinja'* dengan tulang dan kotoran (hewan)." At-Tirmidzi berkata, "Seakan-akan riwayat ini adalah riwayat yang paling *shahih*." Yang ia maksudkan, hadits ini adalah hadits *Mursal*.

Menurutku (An-Nawawi), "Pendapat At-Tirmidzi tidak disetujui, bahkan menurut pendapat pilihan, tambahan ini tetap bersambung dengan hadits diatas."

Hukum dalam masalah ini: Tidak boleh ber*istinja'* menggunakan tulang, roti dan makanan lainnya, berdasarkan sebab yang telah disebutkan diatas. Jika seseorang melakukan itu, maka ia telah melakukan perbuatan maksiat dan *istinja'*nya tidak sah. Demikian disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash, demikian juga menurut jumhur ulama. Dalam masalah ini ada satu pendapat ulama mazhab Syafi'i, bahwa *istinja'* itu sah jika tulang yang digunakan tersebut suci, tidak ada lemak pada tulang tersebut. Demikian disebutkan oleh para ulama Khurasan, karena tujuan *istinja'* tetap tercapai.

Pendapat yang benar adalah pendapat yang pertama, karena *istinja'* menggunakan selain air itu adalah rukhshah, maka tidak boleh menggunakan sesuatu yang haram, mereka telah sepakat bahwa menggunakan tulang itu hukumnya haram. Jika *istinja'* menggunakan makanan tidak sah, maka setelah *istinja'* itu ber*istinja'* kembali menggunakan batu, maka hukumnya sah, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, jika najisnya belum menyebar dan pada tulang tersebut tidak ada lemak.

Al Mawardi berkata, "Jika tulang yang suci dibakar dengan api sehingga berubah dari kondisinya sebagai tulang. Maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, boleh digunakan ber*istinja'*, karena api telah merubahnya. *Kedua*, tidak boleh, berdasarkan larangan dalam hadits secara umum, yaitu larangan menggunakan الرمة, yaitu tulang yang telah binasa. Tidak ada perbedaan

apakah tulang itu binasa karena api atau karena waktu yang lama. Pendapat kedua ini adalah pendapat *Al Ashahh*, *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa haram hukumnya ber*istinja'* menggunakan semua makanan seperti roti, daging, tulang dan lainnya. Sedangkan buah-buahan, Al Mawardi membaginya kepada beberapa bagian yang baik, beliau berkata, "Ada diantara buah-buahan itu yang dimakan, baik dalam keadaan basah, tidak dimakan setelah kering, seperti labu, maka tidak boleh menggunakan labu ketika masih basah, boleh digunakan setelah mengering, ketika telah menjadi sampah. Ada pula diantara buah-buahan itu yang dimakan dalam keadaan basah dan kering. Terdiri dari beberapa bagian:

1. Buah-buahan yang dimakan bagian luar dan bagian dalamnya, seperti buah Tin, apel, jambu dan lainnya. Tidak boleh ber*istinja'* menggunakan buah-buahan jenis ini, baik dalam keadaan basah maupun setelah kering.
2. Buah-buahan yang dimakan luarnya saja, sedangkan bagian dalamnya tidak dimakan, seperti buah Persik, Misymisy dan semua buah yang berbiji, maka tidak boleh ber*istinja'* menggunakan bagian luarnya, boleh ber*istinja'* menggunakan bagian dalamnya yang terpisah.
3. Buah-buahan yang berkulit dan yang dimakan adalah bagian dalamnya, seperti buah delima, tidak boleh ber*istinja'* menggunakan isinya.

Sedangkan ber*istinja'* menggunakan kulitnya, ada beberapa pendapat:

1. Buah-buahan yang kulitnya tidak dimakan baik dalam keadaan basah maupun kering seperti buah delima, maka boleh ber*istinja'* menggunakan kulitnya. Jika seseorang ber*istinja'* dengan menggunakan buah delima, hukumnya boleh jika isinya telah dibuang.
2. Kulitnya dimakan, baik dalam keadaan basah maupun kering, seperti semangka, maka tidak boleh ber*istinja'* menggunakan kulit semangka, baik dalam keadaan basah maupun kering.
3. Kulitnya dimakan ketika masih basah dan tidak dimakan setelah kering, seperti kacang Luz dan kacang buncis, maka boleh ber*istinja'*

menggunakan kulitnya ketika telah kering, tidak boleh ketika masih basah. Adapun buah-buahan yang dimakan manusia dan hewan, jika lebih banyak dimakan hewan, maka boleh digunakan untuk ber-*istinja'*. Jika lebih banyak dimakan manusia, maka tidak boleh digunakan untuk *istinja'*. Jika sama-sama dimakan manusia dan hewan, maka dalam masalah ini ada dua pendapat. Sama seperti perbedaan pendapat para ulama mazhab Syafi'i dalam penetapan riba dalam masalah ini. Ini adalah pendapat Al Mawardi. Ar-Ruyani menyebutkan pendapat yang sama.

Al Baghawi berkata, "Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan buah-buahan yang dimakan isinya seperti kacang Jauz dan kacang Lauz yang kering, hukumnya makruh, *istinja'*nya tetap sah. Jika kulitnya telah terpisah dari isinya, maka boleh digunakan ber*istinja'*, tidak makruh, *Wallahu a'lam*.

Kedua: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, sesuatu yang penting yang haram digunakan untuk *istinja'* seperti buku-buku yang di dalamnya terdapat ilmu-ilmu agama Islam. Jika seseorang menggunakannya ber*istinja'* dan ia mengetahuinya, maka ia berdosa. Apakah kewajiban ber*istinja'*nya gugur? Ada dua pendapat, menurut pendapat *Ash-Shahih* tidak sah. Jika ia ber*istinja'* lagi dengan batu setelah itu, maka *istinja'*nya sah. Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan lembaran-lembaran mushaf Al Qur`an, semoga Allah SWT menjuhkan kita dari perbuatan seperti itu, orang tersebut mengetahui dan menyadari perbuatannya, maka ia kafir murtad. Al Qadhi Husein, Ar-Ruyani dan lainnya meriwayatkan pendapat ini, *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Jika seseorang ber*istinja'* dengan kepingan emas atau perak, apakah kewajiban ber*istinja'*nya gugur? Dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Al Mawardi dan lainnya.

Al Mawardi dan Ar-Rafi'i berkata, "Menurut pendapat *Ash-Shahih*, kewajiban *istinja'*nya gugur." Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan kain sutera, maka kewajiban *istinja'*nya gugur menurut pendapat Al Masyhur. Al Mawardi menyebutkan dua pendapat dalam masalah ini. Al Mawardi juga menyebutkan dua pendapat tentang *istinja'* menggunakan batu tanah haram. Ia berkata, "Menurut pendapat Zhahir mazhab Syafi'i, kewajiban *istinja'*nya gugur. Karena air Zam-Zam yang memiliki kemuliaan dilarang digunakan untuk ber*istinja'*, akan tetapi jika seseorang menggunakannya ber*istinja'*, maka

istinja'nya sah menurut Ijma' ulama."

Keempat: Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab karya Al Buwaithi, "Tidak boleh ber*istinja*' menggunakan tulang hewan, apakah hewan itu disembelih atau tidak, berdasarkan larangan menggunakan tulang secara mutlak. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm*, 'Tidak boleh ber*istinja*' menggunakan tulang berdasarkan Khabar. Andaipun tulang itu bukan najis, maka sesungguhnya tulang itu tidak bersih. Bersuci itu bisa dilakukan dengan sesuatu yang bersih dan suci. Saya tidak mengetahui ada sesuatu yang semakna dengan tulang melainkan kulit hewan yang disembelih dan tidak disamak, itu tidak bersih, meskipun suci. Sedangkan kulit yang telah disamak itu bersih dan suci'." Ini adalah nash Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*

Imam Asy-Syafi'i berkata dalam *Mukhtashar Al Muzani*, "Perbedaan antara seseorang yang ber*istinja*' dengan tangan kanan dan orang yang ber*istinja*' dengan tulang. Orang yang ber*istinja*' dengan tangan kanan, *istinja*'nya sah. Sedangkan orang yang ber*istinja*' menggunakan tulang, maka *istinja*'nya tidak sah. Tangan kanan itu alat, larangan menggunakannya adalah adab. Istinja' itu adalah bersuci, sedangkan tulang itu tidak suci." Ini adalah nash Imam Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani*. Bertentangan dengan pendapat Imam Asy-Syafi'i yang mengatakan, "Tulang itu tidak suci, tidak sah ber*istinja*' menggunakan tulang, apakah tulang itu suci atau najis." Para ulama mazhab Syafi'i berbeda pendapat tentang pendapat Imam Asy-Syafi'i ini, ada tiga pendapat:

Pertama, bahwa ini adalah kekeliruan Al Muzani. Yang dikatakan Imam Asy-Syafi'i adalah, "Tulang itu tidak suci", sebagaimana yang telah disebutkan dalam *Al Umm*. Maksudnya, tidak bersih karena ada baunya yang busuk.

Al Mawardi berkata, "Ini adalah pendapat Abu Ishaq Al Marwazi. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berpegang kepada pendapat ini."

Kedua, riwayat Al Muzani adalah periwayatan yang *shahih*. Makna kalimat: ليس بطاهر adalah "Tidak mensucikan." Al Mawardi berkata, "Ini adalah takwil Abu Ali bin Abi Hurairah."

Ketiga, ia menyebutkan salah satu sebab tentang tulang najis, karena tulang najis tidak boleh dijadikan sebagai alat *istinja*' karena dua sebab:

(1). Karena najis. (2). Karena makanan jin. Sedangkan tulang yang suci tidak boleh dijadikan sebagai alat *istinja'* karena alasan tulang tersebut adalah makanan jin.

Al Mawardi berkata, "Ini adalah takwil Abu Hamid Al Asfaraini. Al Azhari memilih pendapat pertama, pendapat yang menyatakan bahwa Al Muzani keliru, beliau membahas secara panjang lebar dan tentang perbedaan antara bersih dengan suci. Jika pada tulang itu ada lemak atau bau busuk, maka itu suci, akan tetapi tidak bersih. Itu sama seperti tulang dan kulit hewan yang disembelih akan tetapi kulit tersebut belum disamak. Inilah rincian mazhab kami (mazhab Syafi'i). Abu Hanifah dan Malik berkata, "Sah hukumnya ber*istinja'* menggunakan tulang." Diantara ulama yang mengatakan tidak boleh adalah Ahmad dan Daud.

32. Asy-Syirazi berkata, "Bagian dari hewan seperti ekor keledai, tidak boleh dijadikan sebagai alat *istinja'*. Diantara ulama mazhab Syafi'i ada yang berpendapat boleh. Pendapat pertama adalah pendapat *Al Ashahh*. Karena ekor itu adalah bagian dari hewan, maka tidak boleh dijadikan sebagai alat *istinja'*. Sama seperti jika seseorang ber*istinja'* menggunakan tangannya, karena tangan itu memiliki kemuliaan, sama seperti makanan."

Penjelasan:

Yang benar menurut para ulama mazhab Syafi'i, haram hukumnya ber*istinja'* menggunakan bagian dari tubuh hewan ketika bagian itu masih berhubungan dengan hewan tersebut, seperti ekor hewan, telinga, kaki, bulu, rambut dan lainnya. Al Mawardi dan Asy-Syasyi berbeda pendapat dengan mereka, mereka berdua berkata, "Menurut pendapat *Al Ashahh*, *istinja'* menggunakan bagian tubuh hewan itu sah, karena kemuliaan hewan terletak pada hukum tidak boleh menyakiti hewan, bukan larangan menggunakannya, berbeda dengan makanan." Yang benar adalah pendapat yang dinyatakan jumhur, yaitu haram dan *istinja'*nya tidak sah.

Ada pendapat yang mengatakan bahwa hukumnya haram, akan tetapi *istinja'*nya sah. Jika kami berpendapat dengan pendapat *Ash-Shahih*, maka

istinja' itu tidak sah, maka setelah *istinja'* itu ia harus ber*istinja'* lagi menggunakan batu. Adapun *istinja'* menggunakan tangan manusia, maka dalam masalah ini ada banyak pendapat yang tersebar, dapat disimpulkan dalam empat pendapat:

1. Tidak sah, apakah *istinja'* itu menggunakan tangannya sendiri atau tangan orang lain. Demikian menurut Al Mutawalli dan lainnya, karena tangan itu mulia.

2. Hukumnya sah, apakah *istinja'* itu menggunakan tangannya sendiri ataupun tangan orang lain. Disebutkan oleh Al Mawardi dari Ibnu Khairan, pendapat ini tidak benar.

3. Boleh ber*istinja'* dengan tangannya sendiri, tidak boleh ber*istinja'* dengan tangan orang lain, demikian menurut Imam Al Haramain dan lainnya.

4. Boleh ber*istinja'* dengan tangan orang lain, tidak boleh ber*istinja'* dengan tangan sendiri, sebagaimana boleh hukumnya sujud di tangan orang lain, tidak boleh sujud ke tangan sendiri, pendapat ini dipilih oleh Al Mawardi, disebutkan oleh Al Faurani dari Syaikh Abu Hamid, pendapat ini *dha'if* atau keliru, *Wallahu a'lam*.

33. Asy-Syirazi berkata: Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan kulit hewan yang disamak, dalam masalah ini ada dua pendapat. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab milik Harmalah, "Tidak boleh, karena kulit hewan yang disamak itu sama seperti tulang yang telah binasa." Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab *Al Umm*, "Boleh, karena jika kulit yang disamak itu lembut, maka sama seperti kain. Jika keras, maka sama seperti tanah yang telah dibakar." Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan kulit hewan yang dagingnya dimakan, disembelih, tapi belum disamak, dalam masalah ini ada dua pendapat. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm* dan kitab milik Harmalah, "Tidak boleh", karena tidak dapat menghilangkan najis disebabkan masih lengket dan melekat. Imam Asy-Syafi'i berkata dalam kitab milik Al Buwaithi, "Pendapat pertama adalah pendapat *Ash-Shahih* yang masyhur."

Penjelasan:

Kesimpulan dari apa yang telah disebutkan Imam Asy-Syirazi, ada tiga pendapat:

Pertama, pendapat *Al Ashahh*, menurut para ulama mazhab Syafi'i, boleh ber*istinja'* menggunakan kulit yang telah disamak, tidak boleh menggunakan kulit yang belum disamak, ini adalah nash Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*.

Kedua, boleh ber*istinja'* menggunakan kulit, apakah yang telah disamak maupun yang belum disamak, demikian disebutkan Al Buwaithi.

Ketiga, tidak boleh ber*istinja'* menggunakan kulit hewan, apakah yang telah disamak maupun yang belum disamak. Demikian disebutkan Harmalah dalam kitabnya. Imam Al Haramain menyebutkan pendapat lain, yaitu pendapat yang diistinbath dari nash Imam Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Umm* dan ta'wil dari para ulama lain. Dalil pendapat yang menyatakan boleh menggunakan kulit apakah yang telah disamak ataupun yang belum disamak disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi.

Kemudian tentang kulit yang disamak, tidak ada perbedaan apakah kulit tersebut kulit hewan yang disembelih atau kulit hewan yang mati tidak disembelih, karena kedua kulit tersebut sama-sama suci dan dapat menghilangkan najis, inilah pendapat *Ash-Shahih* yang masyhur, pendapat jumhur ulama.

Dalam masalah ini ada pendapat lain, tidak boleh ber*istinja'* menggunakan kulit hewan yang disamak, jika hewan tersebut mati tidak disembelih, namun boleh menggunakan kulit hewan yang disamak dan hewan tersebut mati disembelih, hukum ini berdasarkan cabang masalah dari pendapat kami (mazhab Syafi'i), "Tidak boleh menjualnya." Demikian disebutkan oleh sekelompok ulama, diantara mereka adalah Al Mawardi, dari Abu Ali bin Abi Hurairah, pendapat ini tidak benar.

Pendapat yang benar adalah pendapat yang dipegang oleh seluruh ulama mazhab Syafi'i, kecuali Al Mutawalli, karena ia berpegang pada satu pendapat, jika kulit itu adalah kulit hewan yang disembelih, kemudian orang yang ber*istinja'* itu menggunakan sisi kulit tempat daging, maka ia sama seperti ber*istinja'* menggunakan makanan, karena sisi kulit tempat tumbuhnya daging adalah makanan secara keseluruhan.

Jika ia ber*istinja'* menggunakan sisi kulit tempat tumbuhnya bulu dan bulunya banyak, maka hukumnya boleh, jika kulit itu disamak dan kulit dari hewan yang disembelih, maka hukumnya boleh. Jika kulit tersebut adalah kulit hewan yang tidak disembelih, maka dalam masalah ini ada dua pendapat, berdasarkan persepsi apakah samak itu mensucikan bagian dalam kulit hewan atau tidak, *Wallahu a'lam*.

Jika ada orang yang berkata, "Kulit itu dimakan. Lantas bagaimana kamu mengatakan bahwa kulit itu boleh dipakai untuk *istinja'*?." Jawabannya adalah jawaban yang diberikan oleh para ulama mazhab Syafi'i, bahwa menurut kebiasaannya kulit itu tidak dimakan dan biasanya tujuan mengambilnya bukan untuk makanan, oleh sebab itu boleh hukumnya menjual kulit dengan kulit, *Wallahu a'lam*.

Kalimat Imam Asy-Syirazi, "Kulit itu sama seperti الرمة dengan huruf *ra`* berbaris *kasrah* dan Tasydid pada huruf *mim*. Maknanya adalah tulang yang telah binasa. Demikian disebutkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, para ulama mazhab Syafi'i dan lainnya.

Al Khaththabi berkata, "Tulang itu disebut dengan الرمة karena unta itu ترمها artinya memakannya."

Imam Asy-Syirazi meng-Qiyas-kan (menganalogikan) kulit hewan dengan tulang karena nash menyebutkan tentang tulang, sebagaimana yang telah disebutkan dalam hadits-hadits diatas, *Wallahu a'lam*.

Beberapa Masalah yang Terkait Bahasan Ini

Pertama: Imam Asy-Syafi'i *-rahimahullah-* berkata dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar*, "Tidak boleh ber*istinja'* dengan batu yang telah digunakan satu kali, kecuali jika batu itu disucikan dengan air."

Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa jika seseorang ber*istinja'* menggunakan batu, kemudian ia mencucinya, lalu batu itu kering, maka ia boleh menggunakannya untuk *istinja'* kedua kali. Jika ia mencucinya kembali, kemudian batu itu kering, maka ia boleh menggunakannya untuk yang ketiga kali. Demikian seterusnya. Itu tidak makruh, sebagaimana tidak makruh shalat beberapa kali menggunakan kain yang sama.

Berbeda dengan melempar jumrah dalam ibadah haji, makruh hukumnya melempar jumrah dengan batu yang telah digunakan untuk melempar, apakah yang melempar itu ia sendiri atau orang lain, karena telah disebutkan dalam nash bahwa batu yang diterima telah diangkat, sedangkan batu yang tidak diterima dibiarkan, karena yang harus dilakukan adalah bahwa jumlah batu dalam melontar jumrah itu terdiri dari beberapa batu.

Jika seseorang membasuh batu yang telah digunakan ber*istinja'*, kemudian ia menggunakan batu itu kembali ber*istinja'*, sedangkan air masih membasahi batu itu, maka tidak sah. Jika najisnya menyebar, maka ia harus ber*istinja'* menggunakan air, jika itu tidak terjadi, Imam Al Haramain berkata, "Guru saya berkata, 'Ia juga harus ber*istinja'* dengan air, karena air yang masih membasahi batu tersebut telah bernajis karena bersentuhan dengan najis, oleh sebab itu hukumnya seperti najis lain, maka harus ber*istinja'* menggunakan air."

Imam Al Haramain berkata, "Menurut saya pendapat ini perlu diteliti. Karena air yang ada pada batu itu tidak berubah menjadi najis. Akan tetapi bersentuhan atau bercampur dengan najis." Ini adalah pendapat Imam Al Haramain. Pendapat yang dipilih adalah pendapat gurunya, sebagaimana yang terkandung dalam pendapat ulama lain.

Jika orang yang ber*istinja'* itu membasuh batu yang telah ia gunakan ber*istinja'*, tidak ada lagi air yang membasahi batu tersebut, akan tetapi masih lembab, dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Ibnu Kajj, Ad-Darimi, pengarang *Al Hawi*, pengarang *Al Bahr* dan lainnya. Menurut pendapat *Al Ashahh*, tidak sah menggunakan batu itu untuk *istinja'*. Demikian menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Syaikh Abu Muhammad, Al Qadhi Husein, pengarang *At-Tatimmah*, pengarang *At-Tahdzib* dan lainnya. Pengarang *Al Bayan* meriwayatkan dari Ash-Shaimari pendapat ketiga, jika tidak terlalu lembab, maka *istinja'*nya sah, jika terlalu lembab, maka tidak sah.

Kedua: Jika seseorang ber*istinja'* menggunakan satu batu, kemudian ia bersih setelah menggunakan batu itu. Kemudian ia menggunakan batu kedua dan batu ketiga. Batu kedua dan batu ketiga itu tidak kotor. Apakah batu kedua dan batu ketiga itu boleh digunakan lagi untuk *istinja'* tanpa dicuci terlebih dahulu? Dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Al Qadhi Husein, pengarang *At-Tatimmah* dan pengarang *Al Bahr*. *Pertama*, Menurut pendapat

Al Ashahh, boleh digunakan, karena batu kedua dan batu ketiga itu suci. Demikian dinyatakan oleh Asy-Syasyi, Ar-Rafi'i dan Al Baghawi. *Kedua*, tidak boleh, karena tidak terjamin kesuciannya dari najis yang ringan, Qiyas (analogi) terhadap air musta'mal.

Ketiga: Jika seseorang melihat batu, ia ragu apakah batu itu sudah pernah dijadikan sebagai alat *istinja'* atau belum, maka ia boleh menggunakan batu itu untuk ber*istinja'*. Karena hukum asalnya suci. Dianjurkan agar ia tidak menggunakannya atau membasuhnya. Jika ia telah mengetahui bahwa batu itu telah dipakai, ia ragu apakah sudah dicuci atau belum, maka ia tidak boleh menggunakannya, karena menurut hukum asalnya masih tetap ada najis.

Keempat: Al Mawardi berkata, "(1)Jika daun pohon kayu itu kering bagian luar dan bagian dalamnya, atau bagian luarnya, maka boleh digunakan sebagai alat *istinja'*, jika daun itu dapat menghilangkan najis. Jika bagian luar daun masih basah, maka dalam masalah ini ada dua pendapat, sama seperti batu yang lembab.

(2). Daun pohon kayu yang bagian atasnya bisa dijadikan sebagai alat tulis menulis dan rumput kering. Al Mawardi dan lainnya berkata, "Jika kasar dan dapat menghilangkan najis, maka boleh digunakan untuk *istinja'*, jika licin, maka tidak boleh digunakan untuk ber*istinja'*."

(3) Imam Asy-Syafi'i *–rahimahullah-* menyebutkan secara nash dalam kitab milik Al Buwaithi dan Mukhtashar Ar-Rabi' bahwa boleh hukumnya ber*istinja'* menggunakan tanah. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Maksudnya, jika tanah tersebut keras seperti batu dan dapat menghilangkan najis. Jika tanah tersebut lunak dan tidak dapat menghilangkan najis, maka tidak sah, karena akan lengket ke najis. Demikian disebutkan oleh jumhur ulama, diantara mereka adalah Al Mawardi, Al Faurani dan Imam Al Haramain.

Diriwayatkan oleh Ar-Ruyani dari para ulama mazhab Syafi'i. Al Mutawalli dan Ar-Ruyani menyebutkan satu pendapat lain bahwa hukumnya boleh ber*istinja'* dengan tanah, meskipun tanah tersebut lunak, berdasarkan hadits diatas tentang *istinja'* menggunakan tiga bongkahan tanah. Pendapat ini keliru dan hadits tersebut adalah hadits batil. Telah kami sebutkan bahwa itu bukanlah hadits.

Rasulullah SAW memerintahkan agar ber*istinja'* menggunakan batu, tidak sah ber*istinja'* kecuali dengan menggunakan batu dan sejenis dengan batu. Tanah yang lunak tidak sama dengan batu. Al Qadhi Husein berkata, "Menurut pendapat *dha'if* ini, wajib mengusapkan tanah dengan empat kali usapan. Dianjurkan agar mengusapkan lima kali usapan, dengan alasan jumlah ganjil. Pendapat ini tidak benar."

(4). Al Mahamili, pengarang *Al Bahr*, pengarang *Al Bayan* dan lainnya berkata, "Imam Asy-Syafi'i *–rahimahullah-* berkata dalam kitab milik Harmalah, "Jika bulu dicabut dari kambing, kemudian digunakan ber*istinja'*, maka saya menyatakannya makruh, akan tetapi tetap sah." Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Hukumnya makruh karena telah menyiksa hewan. Sedangkan *istinja'* menggunakan bulu hewan tidak makruh. Jika seseorang mengambil bulu kambing setelah kambing tersebut disembelih, atau bulu kambing tersebut ditarik ketika kambing tersebut masih hidup, maka tidak makruh.

(5). Imam Asy-Syafi'i *–rahimahullah-* menyebutkan secara nash tentang boleh hukumnya ber*istinja'* menggunakan batu bata. Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Imam Asy-Syafi'i berpendapat seperti ini berdasarkan kebiasaan masyarakat pada masanya di negeri Hijaz dan Mesir, mereka tidak mencampur tanah batu bata tersebut dengan kotoran hewan. Adapun tanah asal batu bata yang dicampur dengan kotoran hewan, maka tidak boleh dijadikan sebagai alat *istinja'*.

Bahkan ada pendapat yang mengatakan, jika seseorang mengetahui bahwa batu bata tersebut bercampur dengan kotoran hewan, tetap boleh digunakan untuk *istinja'*, karena batu bata tersebut telah dibakar api. Jika dicuci, maka bagian permukaannya suci. Pendapat ini *dha'if*. Kami akan membahas masalah ini secara panjang lebar pada akhir bab menghilangkan najis, sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi, *insya Allah*.

34. Asy-Syirazi berkata: Jika kotoran tersebut melewati tempat yang biasanya –jika kotoran tersebut adalah tahi, maka telah melewati permukaan pantat- maka hanya boleh ber*istinja'* menggunakan air. Karena itu jarang terjadi, maka sama seperti najis-najis yang lain. Jika keluar hingga ke bagian dalam pantat, tidak sampai keluar ke permukaan

pantat, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, hanya sah dengan menggunakan air, karena jarang terjadi, sama halnya jika kotoran itu keluar hingga ke permukaan pantat. *Kedua*, sah menggunakan batu, karena orang-orang Muhajirin hijrah ke Madinah, mereka memakan kurma, dan itu bukan kebiasaan mereka; tidak diragukan lagi bahwa itu menyebabkan bagian dalam perut mereka menjadi lunak, mereka tidak diperintahkan agar ber*istinja'* dengan air. Karena sesuatu yang lebih dari kebiasaan tidak dapat dipastikan, maka bagian dalam pantat dijadikan sebagai batas. Air hanya wajib jika kotoran tersebut melewati bagian dalam pantat. Jika kotoran tersebut adalah air seni, maka dalam masalah ini ada dua pendapat.

Abu Ishaq berkata: Jika air seni itu melewati tempat keluarnya hingga ke bagian atas penis, atau bagian bawah, maka hanya boleh ber*istinja'* dengan air. Karena air seni yang keluar menyebar jarang terjadi, berbeda dengan kotoran yang keluar dari dubur, pasti menyebar. Ada diantara ulama mazhab Syafi'i yang berpendapat, dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, hanya boleh menggunakan air, disebutkan Al Buwaithi secara nash. Sama seperti yang disebutkan oleh Abu Ishaq. *Kedua*, boleh menggunakan batu, selama air seni tersebut tidak melewati Hasyafah (kepala penis), disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *Al Umm*. Karena dalam kasus kotoran tahi, boleh menggunakan batu –selama tidak melewati bagian dalam pantat, karena sulit menentukan batasnya-, maka dalam kasus air seni juga boleh menggunakan batu, selama air seni tersebut tidak melewati Hasyafah (kepala penis), karena sulit menentukan batasannya.

Penjelasan:

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika yang keluar itu adalah kotoran tahi, dalam masalah ini ada empat kondisi:

1. Kotoran tersebut tidak melewati tempat keluarnya, maka sah menggunakan batu, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.
2. Jika kotoran tersebut melewati tempat keluarnya, akan tetapi tidak melewati batas yang biasa menurut kebanyakan orang, maka sah juga menggunakan

batu, karena tidak mungkin membatasi kadar tersebut.

Al Muzani meriwayatkan, jika kotoran tersebut keluar dari batasan tempat keluarnya, maka wajib ber*istinja'* menggunakan air. Al Buwaithi meriwayatkan pendapat yang sama. Ada diantara ulama mazhab Syafi'i yang menjadikannya sebagai pendapat lain.

Jumhur menetapkan bahwa pendapat tersebut tidak difahami secara zhahirnya, akan tetapi boleh menggunakan batu, satu pendapat dalam masalah ini. Kemudian ada diantara mereka yang menyatakan bahwa Al Muzani keliru dalam periwayatan. Ini adalah pendapat ulama Irak dan sekelompok ulama Khurasan.

Al Bandaniji dan Al Mahamili meriwayatkan kesepakatan para ulama mazhab Syafi'i tentang kekeliruan Al Muzani. Ada diantara mereka yang melakukan takwil, bahwa ada kata yang hilang dari kalimat tersebut.

Yang benar, "Jika kotoran tersebut keluar dari tempat keluarnya, dan sekelilingnya." Jika mereka menyebut ini sebagai takwil, maka ini mengandung makna pernyataan bahwa ada kekeliruan dari Al Muzani.

Jumhur ulama mazhab Syafi'i berkata, "Yang dijadikan pedoman adalah kebiasaan orang banyak." Ad-Darimi menyebutkan dua pendapat tentang bahwa yang dijadikan pedoman dalam maslah ini adalah kebiasaan orang banyak.

3. Kotoran tersebut menyebar dan keluar dari kebiasaan, tidak melewati bagian dalam pantat, apakah harus ber*istinja'* dengan air? Atau sah menggunakan batu? Dalam masalah ini ada dua pendapat, menurut pendapat *Al Ashahh*, sah menggunakan batu. Disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *Al Umm*, dalam kitab milik Harmalah dan dalam kitab *Al Imla'*, demikian disebutkan oleh Al Bandaniji dan lainnya, dinyatakan *shahih* oleh para ulama mazhab Syafi'i. *Kedua*, harus *istinja'* dengan air, disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *Al Mukhtashar* dan *qaul qadim*. Imam Asy-Syirazi menyebutkan dalil kedua pendapat ini. Dalil yang disebutkan tentang kisah orang-orang Muhajirin adalah dalil yang *shahih* dan *masyhur*. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalil ini dalam kitab *Al Umm*, juga para ulama mazhab Syafi'i.

4. Kotoran tersebut menyebar hingga ke bagian permukaan pantat. Jika kotoran tersebut bersambung, maka semuanya harus dibersihkan dengan air, sama seperti seluruh najis, karena seperti itu jarang terjadi, sulit untuk memisahkan antara satu bagian dengan bagian yang lain. Jika kotoran tersebut terpisah antara satu bagian dengan bagian yang lain, maka kotoran pada bagian permukaan pantat harus dibersihkan dengan air, sedangkan kotoran yang tidak terlihat di permukaan dan tidak bersambung, maka dalam hal ini sesuai dengan perbedaan pendapat dan rincian pendapat diatas.

   Jika tidak melewati batas kebiasaan, maka sah menggunakan batu. Jika melewati batas kebiasaan, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, menurut pendapat *Al Ashahh*, sah menggunakan batu. Rincian pendapat ini disebutkan oleh Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq*, Al Qadhi Husein, Al Mutawalli dan lainnya. Diriwayatkan Ar-Ruyani dari para ulama mazhab Syafi'i. *kedua*, dalam *Al Hawi* dan lainnya disebutkan satu pendapat yang berbeda dengan ini, pendapat tersebut *dha'if*. Jika kotoran tersebut menyebar menurut kebiasaan, kemudian ada bagiannya yang memercik ke tempat yang berhubungan dari tempat keluarnya kotoran tersebut, namun jika menggunakan batu sudah memadai, maka kotoran yang memercik harus dibasuh dengan air. Demikian dinyatakan Ash-Shaidalani, dinukil oleh Imam Al Haramain, akan tetapi ulama lain tidak menyebutkannya, *Wallahu a'lam*.

Adapun air seni, jika air seni itu menyebar dan keluar dari kepala penis dan bersambung, maka harus dibasuh dengan air. Jika tidak keluar dari kepala penis, dalam masalah ini ada dua pendapat, disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi dan para ulama mazhab Syafi'i. Para ulama berbeda pendapat mana pendapat yang kuat diantara dua pendapat tersebut. Syaikh Abu Hamid dan Al Mawardi menyatakan bahwa itu harus dibasuh dengan air, karena jarang terjadi.

Jumhur ulama mazhab Syafi'i berkata, "Menurut pendapat *Ash-Shahih*, masalah ini sama seperti dua pendapat tentang kotoran yang menyebar ke bagian dalam pantat. Al Mahamili menyatakan dalam *Al Muqni'* bahwa sah hukumnya ber*istinja'* menggunakan batu, selama air seni tidak melewati batas kepala penis. Dinyatakan *shahih* oleh Ar-Rafi'i.

Al Bandaniji berkata, "Demikian zhahir nash Imam Asy-Syafi'i dalam kitab milik Harmalah." Ini adalah pendapat *Al Ashahh*, karena biasanya air seni juga menyebar. Ada kesulitan untuk menentukan batasan yang dibutuhkan, maka kepala penis saya jadikan sebagai batas pemisah. Dengan demikian maka hukum air seni sama seperti hukum kotoran tahi yang tidak keluar dari bagian dalam pantat, sesuai menurut rincian pembahasan dan perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang masalah ini, *Wallahu a'lam*.

Kalimat Imam Asy-Syirazi, "Abu Ishaq berkata, 'Apabila air seni itu melewati tempat keluarnya hingga ke bagian atas dan bagian bawah penis'." Demikian disebutkan oleh Abu Ishaq, demikian juga dinukil oleh para ulama mazhab Syafi'i dari Abu Ishaq.

Tinjauan Kebahasaan:

Kalimat أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَه (atas atau bawahnya) dalam bentuk *majrur*, dalam posisi sebagai *badal* (pengganti) dari kata الذَّكَر kalimat lengkapnya: حَتَّى رَجَعَ عَلَى أَعْلَى الذَّكَرِ وَأَسْفَلِه (sampai kembali pada bagaian atas kemaluan atau bawahnya). Kata الأليان (pantat), juga disebut الأليتان dengan dan tanpa huruf *ta*`. Kata tanpa huruf *ta*` lebih fasih dan lebih masyhur, *Wallahu a'lam*. Makna باطن الألية adalah bagian dalam pantat, yaitu bagian yang tertutup ketika seseorang sedang berdiri. Sedangkan makna ظاهر الألية adalah bagian pantat yang tidak tertutup ketika seseorang sedang berdiri.

35. Asy-Syirazi berkata, "Jika yang keluar itu jarang terjadi, seperti darah, madzi, wadi, atau cacing, atau batu, kami katakan, wajib ber*istinja'* disebabkan semua itu, apakah sah ber*istinja'* menggunakan batu atau tidak? Dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama*, menyatakan bahwa semua itu sama seperti air seni dan kotoran, dan kami telah menjelaskan tentang air seni dan kotoran. *Kedua*, hanya sah jika dibasuh dengan air, karena jarang terjadi, maka sama seperti semua najis."

Penjelasan:

Jika yang keluar itu jarang terjadi, seperti darah, nanah, wadi, madzi dan

yang sama dengannya, apakah sah ber*istinja'* menggunakan batu? Dalam masalah ini ada dua pendapat para ulama mazhab Syafi'i; *pertama*, menurut pendapat *Ash-Shahih*, pendapat ini dipegang oleh para ulama Irak, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Imam Asy-Syafi'i, menurut pendapat *Al Ashahh*, sah ber*istinja'* menggunakan batu, disebutkan Imam Asy-Syafi'i secara nash dalam *Al Mukhtashar* dan kitab milik Harmalah, karena memang membutuhkan air, sedangkan *istinja'* itu rukhshah (keringanan), rukhshah itu dilakukan karena suatu makna, dan makna itu tidak harus ada dalam semua bentuk rukhshah, sama seperti mengqashar shalat dan lainnya.

Kedua, pendapat Imam Asy-Syafi'i, harus dibasuh dengan air, disebutkan beliau dalam *Al Umm*. Dalilnya seperti yang disebutkan Imam Asy-Syirazi dan hadits Rasulullah SAW, bahwa Rasulullah SAW memerintahkan agar membasuh penis disebabkan keluar madzi. Insya Allah kami akan menjelaskannya dalam bab mandi.

Jawaban yang benar terhadap hadits ini, bahwa makna perintah tersebut adalah anjuran. Pendapat kedua para ulama mazhab Syafi'i, disebutkan oleh para ulama Khurasan, sah ber*istinja'* menggunakan batu, hanya satu pendapat. Mereka mentakwilkan pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, jika yang keluar itu bukan dari dalam vagina, akan tetapi keluar dari luka atau wasir dan yang sama dengannya yang berada di luar dubur, ini adalah penakwilan yang jauh, *Wallahu a'lam*.

Menurut pendapat *Ash-Shahih* dalam mazhab Syafi'i, kedua pendapat Imam Asy-Syafi'i ini sama-sama berlaku, apakah yang keluar itu jarang terjadi dan keluar sendirian, atau sama-sama keluar dengan sesuatu yang biasa terjadi. Al Faurani dan lainnya meriwayatkan dari Al Qaffal bahwa dua pendapat Imam Asy-Syafi'i ini berlaku jika yang keluar itu sesuatu yang jarang terjadi sama-sama keluar dengan sesuatu yang biasa terjadi. Jika yang keluar itu hanya yang jarang terjadi saja, maka harus dibasuh dengan air secara mutlak. Menurut pendapat *Ash-Shahih*, tidak menggunakan kedua pendapat ini dalam dua kondisi tersebut. Demikian dinyatakan oleh Al Mutawalli dan lainnya, demikian juga menurut makna yang terkandung dalam pendapat jumhur ulama mazhab Syafi'i.

Al Mawardi berkata, "Darah *istihadhah* itu jarang terjadi, maka mengikuti dua pendapat Imam Asy-Syafi'i." Demikian dikatakan oleh Al Mawardi dan

lainnya. Darah wasir yang ada di dalam anus juga jarang terjadi. Para ulama mazhab Syafi'i sepakat bahwa madzi tergolong sesuatu yang jarang terjadi, sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Asy-Syirazi. Dalam pendapat Al Ghazali terdapat suatu pendapat yang berbeda bahwa madzi itu bukan sesuatu yang jarang terjadi. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Pendapat Al Ghazali dibawa kepada pendapat yang sesuai menurut kesepakatan para ulama mazhab Syafi'i.

Al Mawardi berkata, "Darah haidh itu sesuatu yang biasa terjadi, maka cukup ber*istinja'* dengan batu, satu pendapat dalam masalah ini." Apa yang dinyatakan Al Mawardi ini ada kepelikan di dalamnya, karena para ulama mazhab Syafi'i menyatakan dua pendapat, mereka berkata, "Tidak mungkin ber*istinja'* dengan batu disebabkan darah haidh bagi wanita yang mandi, karena wanita tersebut harus membasuh tempat *istinja'* tersebut dalam mandi haidh." Maka jawabannya, itu berlaku jika darah haidnya berhenti dan wanita tersebut tidak mendapatkan air untuk mandi. Atau wanita tersebut sakit dan perkara yang sama yang membolehkan tayammum. Jika wanita tersebut ber*istinja'* dengan batu setelah haidh, kemudian ia bertayammum untuk melaksanakan shalat, ia tidak mandi haidh, kemudian ia melaksanakan shalat, maka ia tidak harus mengulangi shalatnya, berbeda dengan wanita yang mustahadhah.

Jika seseorang keluar madzi atau darah dan lainnya yang jarang terjadi, jika ia ber*istinja'* dengan batu, kemudian ia bertayammum karena tidak ada air, kemudian ia shalat, ia harus mengulangi shalatnya, menurut satu pendapat diantara dua pendapat. Ini adalah pendapat kami, *istinja'*nya tidak sah. Adapun ucapan Imam Al Haramain dan Al Ghazali, "Para ulama Irak berkata, 'Tidak sah hanya ber*istinja'* dengan batu bagi wanita haidh, ia wajib mandi', makna kalimat ini, jika wanita tersebut mendapatkan air dan ia ber*istinja'* dengan batu, ia membasuh tubuhnya, akan tetapi tidak membasuh tempat *istinja'*, dalam kondisi seperti ini, *istinja'*nya tidak sah, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Karena ia wajib membasuhnya.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali tidak bermaksud bahwa selain ulama Irak berbeda pendapat dengan para ulama Irak. Akan tetapi yang dimaksudkan oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali adalah bahwa para ulama Iraklah yang pertama kali menyebutkan tentang itu dan memasyhurkannya dalam kitab-kitab

mereka. Para ulama Khurasan juga menyebutkan tentang itu, akan tetapi mereka mengambilnya dari kitab-kitab ulama Irak, *Wallahu a'lam*.

Adapun kalimat Imam Asy-Syirazi tentang cacing[19], atau batu, apabila kami mewajibkan ber*istinja'* disebabkan itu, apakah sah jika *istinja'* itu dengan batu? Dalam masalah ini ada dua pendapat, sama seperti pendapat tentang sesuatu yang jarang terjadi. Demikian disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Baghawi dan jumhur ulama mazhab Syafi'i.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Ini keliru, karena *istinja'* disini hanya wajib disebabkan cairan basah yang terdapat pada sesuatu yang keluar tersebut, dan cairan itu adalah sesuatu yang biasa terjadi, oleh sebab itu cukup *istinja'* dengan batu, hanya satu pendapat. Ar-Ruyani meriwayatkan pendapat yang sama dari Al Qaffal. Inilah pendapat *shahih* yang dijadikan pedoman.

Ibnu Ash-Shabbagh dan lainnya berkata, "Mani itu suci, tidak wajib *istinja'* disebabkan keluar mani." Kalimat ini mengandung makna tentang seseorang yang keluar mani, tidak ada sesuatu lain yang keluar bersama keluarnya mani itu, kemudian ia melaksanakan shalat dengan bertayammum karena sakit, atau karena tidak ada air, maka shalatnya sah dan ia tidak perlu mengulangi shalatnya, sebagaimana yang telah kami sebutkan tentang darah haidh. Adapun jika ia mandi junub, maka ia harus membasuh kepala zakarnya, *Wallahu a'lam*.

---

[19] Menurut mazhab Maliki, cacing dan batu tidak membatalkan wudhu, meskipun keluar sangat basah. Jika keluar ketika seseorang sedang shalat, maka orang tersebut mesti berhenti dari shalatnya, lalu beristinja', kemudian kembali melanjutkan shalatnya tanpa mengulangi wudhu'. Masalah ini mereka susun dalam satu syair sebagaimana yang terdapat dalam *Hasyiah Ash-Shafthi* terhadap kitab *Al Jawahir Az-Zakiyyah*:

قُلْ لِلْفَقِيهِ وَلَا تُخْجِلْكَ هَيْبَتُهُ   شَيْءٌ مِنَ الْمَخْرَجِ الْمُعْتَادِ قَدْ عَرَضَا

فَأَوْجَبَ الْقَطْعَ وَاسْتَنْجَى الْمُصَلِّي لَهُ   لَكِنْ بِهِ الطُّهْرُ يَا مَوْلَايَ مَا انْتَقَضَا

Katakanlah kepada ahli Fiqh, wibawanya jangan membuatmu malu
Sesuatu yang keluar dari tempat keluar yang biasa jika terjadi
Mewajibkan menghentikan shalat, kemudian orang yang shalat itu beristinja'
Akan tetapi ia tetap suci wahai Tuanku, kesuciannya tidak batal

جَوَابُ هَذَا الْحَصَى وَالدُّودِ إِنْ خَرَجَا   مَعَ بِلَّةٍ كَثُرَتْ قَدْ زَالَ مَا غَمِضَا

Jawaban terhadap batu dan cacing jika keluar
Dengan sangat basah, maka telah hilang sesuatu yang samar

Beberapa Masalah yang Berkaitan Dengan Bab Ini

Pertama: Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Syarat boleh *istinja'* dengan batu karena buang air besar adalah orang yang buang air besar tersebut belum berdiri dari tempat ia buang air besar, kemudian ia *istinja'*. Jika ia telah berdiri, maka ia harus membasuhnya dengan air. Karena dengan berdiri itu, maka kedua bagian pantatnya merapat, maka najis pun berpindah dari tempat asalnya ke tempat lain. Jika ia tidak membawa batu, akan tetapi di dekatnya ada batu, tidak ada orang lain yang mengulurkan batu tersebut kepadanya, maka caranya mengambil batu itu, ia merayap pelan dengan kakinya, tanpa merapatkan kedua pantatnya hingga ia sampai ke batu tersebut.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Jika ia berdiri متفاحجا[20], kedua pantatnya tidak bersatu, atau ia merasa yakin bahwa najis itu tidak melewati tempat asalnya, maka *istinja'*nya dengan batu itu sah."

Para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Jika kotoran yang keluar itu jatuh ke tanah, kemudian memercik pada sesuatu, lalu ada najis lain yang naik atau menempel ke tempat keluarnya kotoran, maka harus membasuhnya dengan air. Jika najis yang naik dan menempel itu bisa dibedakan dan dapat dibasuh secara terpisah, maka sah hukumnya *istinja'* dengan batu membersihkan tempat keluarnya kotoran."

Kedua: Tidak wajib *istinja'* dengan segera, akan tetapi boleh ditunda hingga waktu akan berwudhu atau akan melaksanakan shalat.

Ketiga: *Istinja'* itu adalah cara bersuci yang berdiri sendiri, bukan bagian dari wudhu. Inilah pendapat yang *shahih* dan masyhur yang dikatakan oleh jumhur ulama. Al Mutawalli menyebutkan satu pendapat bahwa *istinja'* itu termasuk wajib-wajib wudhu. Ini adalah *istinbath* dari pendapat *dha'if* yang telah kami sebutkan yang menyatakan bahwa wudhu tidak sah sebelum *istinja'*. Al Mutawalli berkata, "Ini tidak *shahih*."

---

[20] Dalam naskah asli tertulis متفاجحا yang benar adalah متفاحجا, yang benar dengan huruf Jim, makna التفاجج adalah membuka diantara dua kaki, seakan-akan ada lobang diantara dua kakinya. Makna الفحج adalah menjauhkan dua tumit. Inilah makna ungkapan Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini jika ia mengatakan متفاحجا atau متفاجا, dengan huruf *Jim* bertasydid.

Keempat: Jika seseorang ber*istinja'* dengan batu, tempat najis tersebut berkeringat dan keringat tersebut mengalir dan melewati batas tempat najis, maka wajib membasuh tempat yang dialiri keringat tersebut. Jika keringat tersebut tidak melewati batas tempat najis, maka dalam masalah ini ada dua pendapat; *pertama,* harus dibasuh. Menurut pendapat *Ash-Shahih*, tidak harus dibasuh, karena itu biasa terjadi. Jika orang yang ber*istinja'* itu masuk ke cairan atau ke air yang tidak mencapai dua Qullah, maka air itu menjadi bernajis, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Kelima: Imam Asy-Syafi'i *-rahimahullah-* berkata dalam kitab *Al Umm*, juga para ulama mazhab Syafi'i, "Istinja' dengan batu hanya sah bagi orang yang berwudhu dan bertayammum, adapun orang yang mandi junub dan lainnya, maka tidak sah. Mesti membasuh tempat najis tersebut dengan air. Masalah ini disepakati oleh seluruh ulama. Seperti yang kami katakan, tidak sah mengusap sepatu Khuff bagi orang yang mandi, berbeda dengan orang yang berwudhu. perbedaannya, *istinja'* dan mengusap sepatu Khuff adalah rukhshah (keringanan) yang dibutuhkan karena berwudhu terjadi berulang-ulang. Sedangkan mandi wajib itu jarang dilakukan, maka bukan sesuatu yang sangat dibutuhkan, *Wallahu a'lam.*

Ketujuh: Berkaitan dengan bab ini, Abu Daud meriwayatkan, dalam sanadnya terdapat *dha'if*, dari seorang perempuan dari Bani Ghifar,

أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَرْدَفَهَا عَلَى حَقِيبَةِ، فَحَاضَتْ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْسِلَ الدَّمَ بِمَاءٍ وَ مِلْحٍ

"Rasulullah SAW mendudukkan anak perempuan dari Bani Ghifar itu diatas tas yang terdapat pada punggung unta beliau, kemudian anak perempuan itu haidh (haidnya yang pertama), maka Rasulullah SAW memerintahkannya agar membasuh darah haidh itu dengan air dan garam."

Al Khaththabi berkata, "Garam itu makanan, Qiyas (analogi)nya adalah boleh membasuh pakaian dengan madu. Seperti kain sutera yang rusak bila dicuci dengan sabun dan cuka yang rusak oleh tinta dan lainnya. Oleh sebab itu

boleh menggosok kulit dengan kulit ari biji-bijian, boleh membasuh tangan dengan tepung kacang, semangka dan lainnya, dengan sesuatu yang memiliki kekuatan untuk membersihkan. Telah diriwayatkan kepada kami dari Yunus bin Abdil A'la, ia berkata, "Saya masuk ke kamar mandi di Mesir, saya melihat Imam Asy-Syafi'i menggosok (kulitnya) dengan kulit ari biji-bijian", ini adalah ucapan Al Khaththabi.

Al-Khaththabi berkata, "Garam adalah benda yang bisa dimakan, dengan demikian bisa diqiyaskan pada bolehnya mencuci baju dengan madu (seperti baju sutera yang rusak bila terkena sabun), mencuci baju dengan cuka bila terkena tinta dan lainnya. Berdasarkan qiyas tersebut, boleh hukumnya membasuh tangan dengan tumbukan sayur, semangka dan semacamnya yang memiliki kekuatan untuk membersihkan. Mereka meriwayatkan kepada kami dari Yunus bin Abdul A'la, ia berkata, 'Aku pernah memasuki pemandian umum di Mesir lalu aku melihat Syafi'i menggosok dengan sesuatu yang ditumbuk'." Demikian penjelasan Al Khaththabi.

بَابُ مَا يُوجِبُ الْغُسْلَ

BAB: HAL-HAL YANG MEWAJIBKAN MANDI

Sebagaimana telah maklum ada mandi jinabat, mandi haid, mandi jum'at, memandikan mayit dan lainnya .الغسل (*ghain fathah*) ada dua versi dialek, namun yang lebih fasih dan masyhur menurut para pakar bahasa adalah difathah, sementara para fuqaha atau sebagian besarnya menggunakan الغُسل (ghain dhammah). Sebagaian fuqaha generasi terakhir menyatakan para fuqaha keliru dalam penggunaan (ghain didhammah), namun pernyataan ini tidak benar. Justru ia sendiri yang keliru karena mengingkari sesuatu yang tidak ia ketahui. Masalah ini telah kami jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma` wa Al-Lughat* dan kami juga telah mengisyaratkan sebagiannya di akhir bab tata cara wudhu dari penjelasan ini."[21]

1. Asy-syirazi berkata, "Penyebab mandi wajib adalah memasukkan pucuk penis ke dalam kemaluan wanita, keluarnya air

---

[21] An-Nawawi -semoga Allah SWT merahmatinya- menjelaskan dalam *Tahzib Al Asma' wa Al-Lughah*; الغسل (ghain difathah) adalah bentuk mashdar dari (غسل الشيء غسلا), الغسل (ghain kasrah) adalah daun bidara, daun khitam (sejenis tanaman) dan semacamnya yang dibasuhkan dikepala, الغُسل (ghain dhammah) adalah kata benda untuk الاغتسال dan air yang digunakan untuk mandi. الغسل bentuk jamaknya juga الغسول (ghain difathah), yaitu sesuatu yang digunakan untuk mencuci baju. Di sebutkan dalam *Al Muhaddzab* bagian hadits Maimunah RA. Aku mendekatkan air (غسلا) untuk mandi jinabat untuk Rasulullah SAW. Disebutkan dalam hadits Qais bin Sa'ad, Kami mendatangi Rasulullah SAW lalu kami meletakkan air (غسلا) untuk beliau. (غسلا) pada kedua hadits ini ghainnya didhammah, maksudnya adalah air yang dipakai untuk mandi seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

mani, haid, dan nifas. Memasukkan pucuk penis mewajibkan mandi berdasarkan riwayat dari Aisyah RA, Nabi SAW bersabda, إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ '*Bila dua kemaluan bertemu, maka wajib mandi.*'

Pertemuan dua kemaluan terjadi dengan memasukkan pucuk penis ke dalam kemaluan wanita, sebab kemaluan lelaki adalah kulit yang tersisa setelah dikhitan dan kemaluan wanita adalah kulit seperti jengger ayam yang terletak di atas kemaluan. Bagian ini dipotong saat dikhitan. Bila pucuk penis masuk ke dalam kemaluan, berarti kemaluan lelaki menembus kemaluan wanita dan saat keduanya menembus berarti keduanya bertemu. Karena itu orang bilang (الْتَقَى الْفَارِسَانِ) '*Dua pasukan berkuda bertemu*' meski keduanya tidak saling menyatu'."

Penjelasan:

Hadits Aisyah *shahih*, diriwayatkan oleh imam Muslim secara makna. Aisyah berkata, "Rasulullah SAW bersabda; إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ '*Bila lelaki duduk di antara empat bagian wanita kemudian meletihkan wanita, maka wajib mandi*'."

Ini teks Muslim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Syafi'i dan lainnya dengan teksnya dalam *Al Muhaddzab*, sanadnya juga *shahih*. Dalam hal ini terdapat banyak sekali hadits yang *insya Allah* akan kami sebutkan dalam bagian pendapat para ulama.

Perkataan penulis "Pertemuan dua kemaluan terjadi dengan memasukkan pucuk penis ke dalam kemaluan wanita, sebab kemaluan lelaki adalah kulit yang tersisa setelah dikhitan dan kemaluan wanita adalah kulit seperti jengger ayam yang terletak di atas kemaluan. Bagian ini dipotong saat dikhitan. Bila pucuk penis telah masuk ke dalam kemaluan, berarti kemaluan lelaki telah mencapai kemaluan wanita dan saat keduanya tercapai berarti keduanya bertemu. Karena itu orang bilang (الْتَقَى الْفَارِسَانِ) '*Dua pasukan berkuda bertemu*' meski keduanya tidak saling menyatu" adalah teks Syafi'i dan dicontoh oleh para muridnya.

Syaikh Abu Hamid menjelaskan secara mendetail apa itu kemaluan wanita dan apa itu pertemuan dua kemaluan. Syaikh Abu Hamid dan lainnya berkata, "Kemaluan lelaki adalah daging yang dipotong saat khitan. Dengan kata lain;

bagian yang berada di bawah sekerat daging ujung dan pucuk penis."

Berkenaan dengan kemaluan wanita, perlu diketahui bahwa tempat masuknya penis (kemaluan lelaki) adalah tempat keluarnya haid, janin dan mani. Pada bagian atas tempat masuknya penis terdapat lubang seperti saluran air kencing (urethra) lelaki. Lubang ini adalah jalan keluar air kecing pada kemaluan wanita. Di antara lubang ini dan tempat masuknya penis terdapat daging tipis dan di atas saluran air kencing (urethra) terdapat daging tipis seperti daun yang terdapat di antara dua daging tepi (labia mayor). Dua daging ini meliputi bagian-bagian kemaluan wanita secara keseluruhan. Bagian daging inilah yang dipotong saat khitan dan itulah kemaluan wanita.

Dengan demikian dapat diketahui bahwa kemaluan wanita adalah daging bagian atas, di bawahnya terdapat saluran kencing, di bawah saluran kecing terdapat tempat masuk untuk penis. Pada bagian ini terdapat selaput tipis. Bila perawan disetubuhi, sobekan pada bagian ini akan melebar dan yang bersangkutan tidak lagi perawan.

Para sahabat kami menyatakan; pertemuan dua kemaluan adalah masuknya pucuk penis ke dalam kemaluan wanita. Saat pucuk penis lelaki telah masuk berarti kemaluan lelaki telah mencapai kemaluan wanita. إلتقاء adalah pertemuan dua kemaluan. Yang dimaksud pertemuan bukanlah menempel dan saling menyatu satu sama lain, sebab bila lelaki meletakkan bagian kemaluan yang dikhitan di atas bagian kemaluan wanita yang dikhitan dan tidak dimasukkan ke dalam bagian tempat masuknya penis pada kemaluan wanita, tidak wajib mandi berdasarkan kesempatan umat. Demikian penjelasan syaikh Abu Hamid dan lainnya dengan sedikit tambahan pada sebagiannya.

Penulis *Al Hawi* menuturkan, ulama menyamakan kemaluan dengan jari-jari tangan yang dibentuk mirip huruf tigapuluh lima (٣٥). Bentuk yang mirip tiga puluh itulah gambaran kemaluan wanita dan bentuk yang mirip bilangan lima setelahnya pada bagian bawahnya itulah saluran masuknya penis, saluran keluarnya mani, haid dan janin. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Penyebab mandi wajib ada empat berdasarkan kesepakatan ulama, yaitu

masuknya pucuk penis ke dalam kemaluan wanita, keluarnya air mani, haid dan nifas. Berkenaan dengan keluarnya janin (persalinan), gumpalan darah dan daging terdapat perbedaan pendapat ulama yang *insya Allah* akan kami sebutkan sesaat lagi. Penulis tidak menyebutkan perbedaan itu di sini dan kami akan segera menyebutkannya. Penulis tidak menyebutkan hal itu karena menurutnya sudah termasuk pada bagian keluarnya air mani, sebab janin yang masih berupa gumpalan darah atau daging adalah mani yang menyatu dan membentuk.

Memandikan mayit hukumnya wajib dan masalah ini ada babnya tersendiri yang masyhur. Membasuh bagian tubuh tertentu kadang berhukum wajib karena sesuatu yang mengenai, misalnya terkena najis atau menyentuh benda najis yang tempatnya tidak jelas.

Memasukkan pucuk penis ke dalam kemaluan wanita mewajibkan mandi, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan kami. Maksud (الإيلاج) adalah memasukkan pucuk penis secara keseluruhan ke dalam kemaluan manusia atau yang lainnya, di kemaluan atau pun di dubur, lelaki atau pun perempuan, hidup atau pun sudah mati, kecil atau besar. Semua itu mewajibkan mandi. *Wallahu a'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan mayit wanita, ia wajib mandi, sebab itu adalah kemaluan manusia, sehingga mirip dengan kemaluan wanita yang masih hidup. Bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam dubur *khuntsa*, lelaki atau binatang, ia wajib mandi karena itu adalah kemaluan binatang, sehingga sama seperti kemaluan wanita. Bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam dubur *khuntsa* yang tidak jelas statusnya (*huntsa musykil*), ia wajib mandi, namun bila memasukkannya ke kemaluannya, ia tidak wajib mandi karena bisa jadi kemaluan pada *khuntsa* yang tidak jelas statusnya (*huntsa musykil*) adalah bagian tubuh lebihan, karena itu tidak mandi tidak wajib berdasarkan sesuatu yang diragukan."

Penjelasan:

Masalah-masalah di atas disepakati menurut ulama kalangan kami (syafi'iyah) seperti yang disebutkan oleh penulis, dan dalilnya adalah seperti yang disebutkan.

Masalah:

Pertama: Telah kami sebutkan bahwa bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan atau dubur wanita, atau memasukkannya ke dalam dubur lelaki, *khuntsa*, anak kecil, atau ke dalam kemaluan atau dubur binatang, ia wajib mandi tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini, baik objeknya hidup ataupun mati, gila, dipaksa atau suka rela, misalnya istri atau muhrim. Pelaku dan obyeknya diwajibkan seperti yang diwajibkan pada mukallaf, orang lupa dan orang yang dipaksa.

Bila anak kecil memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan wanita atau ke dalam dubur lelaki, atau seseorang memasukkan kemaluannya ke dalam dubur anak kecil, maka wanita dan lelaki wajib mandi. Seperti itu pula bila wanita memasukkan kemaluan anak kecil ke dalam kemaluannya, ia wajib mandi. Dalam semua kasus ini, anak kecil menjadi junub. Seperti itu pula dengan anak perempuan kecil bila ada orang lelaki atau anak kecil memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluannya. Seperti itu pula bila anak lelaki kecil memasukkan kemaluannya ke dubur anak lelaki kecil, tidak ada bedanya antara anak kecil mumayiz atau pun bukan dalam hal ini.

Saat junub, shalatnya tidak sah selama tidak mandi, seperti halnya bila kencing, saat itu shalatnya tidak sah hingga wudhu. Setelah seseorang kencing, ia tidak diwajibkan mandi, seperti halnya tidak diwajibkan wudhu, namun ia berhadats. Wali anak kecil berkewajiban menyuruhnya untuk mandi bila sudah baligh, seperti halnya wali juga berkewajiban menyuruhnya wudhu. Bila yang bersangkutan belum juga mandi hingga mencapai baligh, ia wajib mandi, seperti halnya bila yang bersangkutan kencing kemudian baligh, ia harus mandi. Saat mandi kemudian yang bersangkutan baligh, maka mandinya sah dan tidak wajib mengulang. Seperti halnya bila ia wudhu kemudian baligh, wudhunya sah dan bisa dipakai shalat.

Salah satu pendapat *nyeleneh* (syadz) telah disebutkan sebelumnya di akhir bab niat wudhu yang menyebutkan thaharah wajib diulang saat anak mencapai baligh. Anak perempuan sama seperti anak lelaki dalam hal yang telah kami jelaskan ini. Bila orang gila memasukkan kemaluannya atau kemaluannya dimasuki oleh kemaluan orang lain, ia junub dan wajib mandi saat sembuh.

Kedua: Bila wanita memasukkan kemaluan lelaki ke dalam kemaluannya, kedua-duanya wajib mandi, baik si lelaki tahu hal itu, dilakukan secara suka rela, tidur atau pun dipaksa. Syafi'i menyatakan hal itu dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para murid-muridnya.

Bila wanita memasukkan potongan kemaluan lelaki ke dalam kemaluannya, dalam hal ini ada dua pendapat, seperti dua pendapat dalam masalah batalnya wudhu karena menyentuh potongan kemaluan. Ad-Darimi, Mutawalli, Ar-Rauyani dan lainnya menuturkan kedua pendapat tersebut. Ad-Darimi berkata, "Tidak ada hukuman had bagi si wanita tanpa adanya perbedaan pendapat." Si wanita juga tidak berhak mendapatkan mahar bila ada lelaki yang memasukkan potongan kemaluan lelaki ke dalam kemaluannya. Bila wanita memasukkan kemaluan lelaki yang sudah meninggal, ia wajib mandi, seperti halnya bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan wanita yang sudah meninggal. Bila wanita memasukkan kemaluan binatang ke dalam kemaluannya, ia wajib mandi, seperti halnya bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan binatang. Hal ini secara tegas dikemukakan oleh syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, Ad-Darimi, Mutawalli dan lainnya. Ar-Rauyani menukil pendapat ini dari para sahabat.

Imam Al Haramain Abu Muhammad Al Juwaini berkata, "Masalah ini perlu dikaji lebih lanjut karena jarang terjadi. Selanjutnya berkenaan dengan ukuran pucuk penis, dalam hal ini terdapat pembahasan yang kita serahkan saja pada pemikiran seorang faqih."

Ketiga: Wajib mandi dan seluruh hukum yang berkenaan dengan hubungan badan disyaratkan masuknya pucuk penis secara keseluruhan ke dalam kemaluan wanita. Penambahan pucuk penis tidak disyaratkan dan tidak ada sedikit hukum pun yang berkenaan dengan sebagian pucuk penis. Ini semua disepakati dalam seluruh jalur riwayat, kecuali satu pendapat yang diriwayatkan oleh Ad-Darimi, dan diriwayatkan oleh Rafi'i dari Ibnu Kajj bahwa sebagian pucuk penis sama seperti keseluruhannya. Sayangnya pendapat ini benar-benar *nyeleneh* (syadz) dan lemah. Sabda Nabi SAW berikut sudah cukup menunjukkan pendapat ini salah; إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ "*Bila dua kemaluan bertemu, maka wajib mandi.*"

Bila sebagian kemaluan dipotong dan yang tersisa kurang dari ukuran

pucuk penis, tidak ada hukum yang berkenaan dengan sisa kemaluan seperti ini berdasarkan kesepakatan para sahabat. Bila ukuran pucuk penis yang tersisa hanya terkait dengan hukum-hukum masuknya bagian tersebut saja ke dalam kemaluan wanita, bukan dengan bagian yang lain, bila ukurannya lebih dari ukuran pucuk penis, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur yang dituturkan oleh penulis di berbagai tempat dalam *Al Muhadzdzab*, seperti yang disebutkan dalam bab khiyar memberi toleransi dalam masalah impotensi.

Penulis menguatkan salah satu pendapat yang menyatakan hukum tidak terkait dengan sebagiannya dan hanya terkait dengan masuknya seluruh bagian kemaluan yang tersisa ke dalam kemaluan wanita. Seperti itulah Asy-Syasyi menguatkan pendapat ini. Al Mawardi menukil pendapat ini dari teks Syafi'i. Namun mayoritas fuqaha menguatkan pendapat yang menyatakan adanya kaitan hukum dengan ukuran pucuk penis yang tersisa. Al Faurani, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Baghawi, pemilik *Al 'Uddah* dan lainnya memastikan hal itu. Rafi'i dan lainnya menguatkan pendapat ini.

Keempat: Bila lelaki yang tidak dikhitan memasukkan pucuk zakarnya ke dalam kemaluan wanita, maka ia wajib mandi tanpa ada perbedaan pendapat. Tidak khitan tidak berpengaruh untuk wajib mandi. Bila lelaki membalutkan sobekan kertas pada kemaluannya kemudian memasukkannya ke dalam kemaluan wanita sekira pucuk kemaluannya masuk namun tidak mengeluarkan air mani, dalam hal ini ada tiga pendapat yang dituturkan oleh Al Mawardi dan Asy-Syasyi dalam buku masing-masing dari keduanya, Ar-Rauyani dan pemilik *Al Bayan*.

Yang benar (*pendapat pertama*); keduanya wajib mandi, pendapat ini dipastikan oleh mayoritas fuqaha, sebab hukum-hukum yang terkait dengan masuknya pucuk penis ke dalam kemaluan wanita telah tercapai. *Pendapat kedua*, tidak wajib mandi ataupun wudhu, sebab yang bersangkutan memasukkan kemaluan yang dibalut kain ke dalam kemaluan wanita dan tidak menyentuh kulit. Pendapat ini dikuatkan oleh Ar-Rauyani, ia berkata, "Pendapat ini dipilih Hanatihi."

Pendapat ketiga, bila sobekan kainnya tebal dan menghalangi yang bersangkutan untuk merasakan kenikmatan, ia tidak wajib mandi. Bila sobekan kainnya tipis dan tidak menghalangi yang bersangkutan merasakan kenikmatan,

ia wajib mandi. Ini adalah pendapat Abu Fayyadh Al Bashri, Qadhi Husain. Rafi'i berkomentar tentang pendapat ketiga ini, "Sobekan kain tebal adalah kain yang menghalangi cairan kemaluan wanita untuk mengenai kemaluan lelaki dan menghalangi sampainya kehangatan masing-masing dari keduanya pada yang lain, sementara kain yang tipis tidak menghalangi hal tersebut." Ar-Rauyani berkata, "Perbedaan pendapat ini berlaku dalam masalah tidak sahnya ibadah haji karena hal itu dan selaiknya berlaku dalam semua hukum."

Kelima: Bila seseorang memasukkan kemaluannya yang impoten ke dalam kemaluan wanita, ia wajib mandi menurut madzhab kami dan mayoritas fuqaha memastikannya. Ad-Darimi menuturkan dua pendapat dalam hal ini.

Keenam: Bila saluran kemaluan tidak asli terbuka dan keluarnya cairan dari saluran tersebut kami hukumi membatalkan wudhu, kemudian ada lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam saluran tersebut, dalam hal wajibnya mandi ada dua pendapat yang telah disebutkan sebelumnya dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu. Menurut pendapat yang benar, tidak wajib mandi, dan andai yang bersangkutan memasukkan kemaluannya ke saluran asli, ia wajib mandi tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini.

Ketujuh: Bila seseorang memiliki dua penis, Al Mawardi menjelaskan dalam masalah menyentuh *khuntsa*; bila ia buang air seni melalui keduanya, ia wajib mandi bila salah satunya dimasukkan ke dalam kemaluan wanita. Bila ia buang air seni melalui salah satunya di mana hukum berkenaan dengannya, bukan yang lain, masalah ini sudah kami sebutkan dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu. Di sana telah kami jelaskan masalah *khuntsa* yang tidak jelas statusnya (*huntsa musykil*) bila memasukkan kemaluannya secara panjang lebar.

Kedelapan: Bila wanita menggauli wanita dan tidak mengeluarkan air mani, Ad-Darimi serta fuqaha lain telah menjelaskannya, namun kadang samar, karena itu perlu diperhatikan. Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat menjelaskan, bila lelaki memasukkan kemaluannya ke dalam mulut, telinga, ketiak dan di antara pantat wanita namun tidak mengeluarkan air mani, ia tidak wajib mandi. Ibnu Hajar menukil ijma' dalam hal ini.

Kesembilan: Mutawalli dan lainnya menyebutkan tiga hal yang mewajibkan mandi.

1. Memasukkan pucuk penis ke dalam kemaluan wanita atau keluarnya air mani, karena keduanya terkait dengan hukum jinabat sehingga terkait dengan hukum membaca Al Qur`an, menyentuh mushaf, shalat dan lainnya.
2. Shalat, sebab sebelum shalat tidak diwajibkan untuk mandi.
3. Pendapat yang *shahih*, mandi wajib karena memasukkan kemaluan ke dalam kemaluan wanita dan berbarengan dengan shalat atau mengeluarkan air mani dan berbarengan dengan shalat, seperti halnya pernikahan mewajibkan warisan saat mati, hubungan badan mewajibkan 'iddah saat talak. Semua ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab hal-hal yang mewajibkan wudhu. Kami telah menjelaskan secara panjang lebar dalam syarah masalah ini di akhir tata cara wudhu.

Kesepuluh: Bila lelaki menyetubuhi wanita yang telah meninggal, ia wajib mandi seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya. Permasalahannya, wajibkah si mayit dimandikan ulang bila telah dimandikan? Ada dua pendapat masyhur dalam hal ini, yang paling kuat adalah pendapat mayoritas fuqaha' tidak wajib karena tidak adanya taklif, mandi wajib bagi mayit hanya sebagai kebersihan dan untuk memuliakannya.

Ar-Rauyani berpendapat lain dalam hal ini, ia menguatkan mandi wajib diulang, dan yang benar adalah pendapat pertama. Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat persetubuhan yang dilakukan terhadap mayit wanita tidak mewajibkan mahar. Qadhi Abu Thayib dan lainnya menyatakan; seperti halnya pemotongan tangan si mayit tidak mewajibkan membayar diyat.

Sementara berkenaan dengan wajibnya hukum *had* bagi pelaku yang menyetubuhi mayit wanita, ada beberapa pendapat.

1. Hukum had wajib karena ia menyetubuhi secara haram, bukan syubhat.
2. Tidak wajib karena tidak termasuk dalam hal-hal penyebab hukum had.
3. —konon disebutkan dalam teks— bila si mayit termasuk orang yang tidak mewajibkan hukum had bila persetubuhan dilakukan saat ia masih hidup, seperti istri, budak wanita, budak milik bersama, budak milik anak dan semacamnya, maka pelaku tidak dihukum had. Dan bila tidak seperti itu, pelaku wajib dihukum had. Yang benar; pelaku tidak wajib dihukum had secara mutlak. Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; ibadah-

ibadah rusak karena menyetubuhi mayit dan mewajibkan kafarat pada puasa dan haji.

Kesebelas: Pengarang *Al Hawi* dan *Al Bayan* menjelaskan dalam pembahasan mahar; para sahabat kami berkata, "Hukum-hukum yang terkait dengan persetubuhan di kemaluan wanita terkait dengan persetubuhan yang dilakukan di duburnya, kecuali dalam lima hal; (1) untuk menghalalkan bagi suami pertama, (2) untuk menjaga diri (dengan pernikahan) dan (3) menghindari impotensi, (4) menghindari ila', (5) izin perawan tidak merubah mahar, izinnya tetap berupa diam. Inilah pendapat yang mereka sebutkan.

Dalam hal ini Al Mahamili menuturkan pendapat (6), persetubuhan di dubur tidak halal sama sekali, tidak seperti persetubuhan di kemaluan. Dan pendapat (7), keluarnya air mani lelaki dari dubur wanita setelah mandi tidak mewajibkan yang bersangkutan mandi ulang, sementara air mani lelaki yang keluar dari kemaluan wanita mewajibkan yang bersangkutan mandi ulang berdasarkan penjelasan yang akan kami sebutkan berikutnya, *insya Allah*."

Menurutku (An-Nawawi), "Penjelasan yang mereka paparkan ini adalah kaidah bernilai yang mungkin bisa kita petik beberapa faidah darinya. Mungkin ada sedikit masalah yang menyimpang dari kaidah ini di mana pada sebagiannya memiliki alasan lemah, misalnya kekerabatan, penegasan mahar yang telah disebut (nilai dan bentuknya), dan lainnya, hanya saja alasan-alasan ini lemah dan menyimpang yang tidak mencederai kaidah di atas. *Wallahu a'lam*.

Keduabelas: Berkenaan dengan madzhab-madzhab ulama tentang penetrasi (memasukan zakar). Telah kami sebutkan sebelumnya, madzhab kami adalah penetrasi dalam kemaluan dan dubur wanita, dubur lelaki, dubur dan kemaluan binatang mewajibkan mandi meski yang bersangkutan tidak keluar air mani. Pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas fuqaha dari kalangan sahabat, tabi'in dan generasi setelahnya. Daud Azh-Zhahiri berpendapat, tidak wajib mandi selama yang bersangkutan tidak mengeluarkan air mani. Pendapat ini dikemukakan oleh Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Mu'adz bin Jabal dan Abu Sa'id Al Khudri –semoga Allah SWT meridhai mereka semua.

Selanjutnya sebagian di antara mereka ada yang menarik kembali

pendapatnya dan menyetujui pendapat mayoritas, dan ada juga yang tidak menarik kembali pendapatnya. Abu Hanifah berpendapat, mandi tidak wajib karena menyetubuhi binatang atau jenazah wanita. Bagi yang tidak mewajibkan secara mutlak disandarkan kepada riwayat Bukhari dalam kitab *shahih*nya dari Zaid bin Khalid Al Juhani RA, ia bertanya kepada Utsman bin Affan tentang seseorang yang menyetubuhi istrinya namun tidak mengeluarkan air mani, Utsman menjawab, "Ia harus wudhu seperti wudhu untuk shalat dan membasuh kemaluannya." Utsman berkata, "Aku mendengarnya dari Rasulullah SAW." Zaid berkata, "Lalu aku menanyakan hal itu kepada Ali bin Abi Thalib, Zubair bin Awwam, Thalhah bin Ubaidillah dan Ubai bin Ka'ab, mereka memerintahkan untuk mandi. Diriwayatkan dari Abu Ayyub Al Anshari, ia mendengar hal itu dari Rasulullah SAW. Diriwayatkan dari Ubai bin Ka'ab,

يَا رَسُولَ اللهِ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ، فَلَمْ يُنْزِلْ، قَالَ: يَغْسِلُ مَا مَسَّ الْمَرْأَةَ مِنْهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي.

Ia bertanya kepada Rasulullah saw, "Wahai Rasulullah, bila lelaki menyetubuhi wanita namun tidak mengeluarkan air mani?" Rasulullah SAW menjawab, "*Ia harus membasuh apa yang ia sentuhkan pada wanita, kemudian wudhu dan shalat.*"

Al Bukhari berkata, "Mandi lebih berhati-hati dan urusan terakhir. Kami hanya menjelaskan perbedaan pendapat mereka." Maksudnya, mandi setelah berhubungan badan meski tidak sampai mengeluarkan air mani adalah satu dari dua hal terakhir yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW dan kami jelaskan perbedaan pendapat para sahabat meski hal terakhir dari Rasulullah SAW menyebutkan harus mandi setelah berhubungan badan sekalipun tidak sampai mengeluarkan air mani. Ini semua disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari*, sebagiannya disebutkan dalam *Shahih Muslim*. Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسَلَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ الأَنْصَارِ، فَجَاءَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَعَلَّنَا أَعْجَلْنَاكَ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ قُحِطْتَ فَعَلَيْكَ الْوُضُوءُ

"Rasulullah SAW mengutus seseorang untuk mendatangi seseorang dari

kalangan Anshar, ia pun datang dengan rambut yang masih meneteskan air. Rasulullah SAW bertanya, "*Sepertinya kami mempercepatmu?*" ia menjawab, "Betul, wahai Rasulullah." Kemudian Rasulullah SAW bersabda, "*Bila kamu terburu-buru atau tidak mengeluarkan air mani, maka kamu tidak wajib mandi, kau (hanya) wajib wudhu.*" HR. Al Bukhari dan Muslim. Makna "*Bila kau terburu-buru atau tidak sempat mengeluarkan air mani*" adalah bila kau bersetubuh dan tidak mengeluarkan air mani. (أقحطت) diriwayatkan dengan *hamzah* dhammah dan fathah. Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri, Rasulullah SAW bersabda; إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ "*Sesungguhnya air itu karena air.*"

Artinya, mandi dengan air hanya wajib karena mengeluarkan air yang memancar, yaitu air mani.

Para sahabat kami dan mayoritas fuqaha berhujah dengan hadits Aisyah, Rasulullah SAW bersabda; إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ "*Bila lelaki duduk di antara empat bagian wanita dan kemaluan (lelaki) menyentuh kemaluan (wanita), maka wajib mandi.*"

Riwayat lain menyebutkan; إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ '*Bila dua alat kemaluan bertemu, maka wajib mandi.*"

Hadits ini *shahih* seperti dijelaskan sebelumnya. Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Nabi SAW bersabda; إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَأَلْزَقَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ "*Bila lelaki duduk di antara empat bagian wanita dan kemaluan (lelaki) melekat pada kemaluan (wanita), maka wajib mandi.*" HR. Al Bukhari dan Muslim.

Riwayat Muslim menyebut; "*Meski ia tidak mengeluarkan air mani.*" Riwayat Al Baihaqi menyebutkan; "*Ia mengeluarkan air mani ataupun tidak.*" Ada yang mengatakan bahwa maksud empat bagian wanita adalah kedua kaki dan kedua tepi kemaluannya. Yang lain menyatakan, maksud empat bagian wanita adalah kedua kaki dan kedua tangannya, dan ada juga yang menyatakan kedua betis dan lututnya. Diriwayatkan dari Aisyah;

إِنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنِ الرَّجُلِ يُجَامِعُ أَهْلَهُ ثُمَّ يُكْسِلُ هَلْ عَلَيْهِمَا الْغُسْلُ، وَعَائِشَةُ جَالِسَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي لَأَفْعَلُ ذَلِكَ أَنَا وَهَذِهِ ثُمَّ نَغْتَسِلُ.

Seseorang bertanya kepada Rasulullah SAW tentang lelaki yang menyetubuhi istrinya kemudian ia malas, apakah keduanya wajib mandi. Saat itu Aisyah tengah duduk, kemudian Rasulullah SAW bersabda, "*Sungguh, aku dan dia melakukan hal itu kemudian kami mandi.*" HR. Muslim dalam kitab *shahih*. Dalam hal ini adab banyak sekali hadits *shahih*.

Imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- berdalil dengan firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 43)

Para sahabat kami bersandar pada qiyas; berhubungan badan tanpa mengeluarkan air mani termasuk salah satu hukum jima', sehingga terkait dengan hukum jima' meski tidak sampai mengeluarkan air mani, sama seperti hukum had. Tanggapan untuk hadits-hadits yang dijadikan hujah oleh madzhab lain; semua hadits-hadits tersebut *mansukh*, seperti itulah yang dikemukakan oleh jumhur. Ada jawaban lain yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, yaitu bahwa makna; إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ "*Sesungguhnya air (mandi) itu karena (keluar) air (mani)*" adalah tidak wajib mandi karena mimpi basah kecuali bila mengeluarkan air mani. Berkenaan dengan tanggapan untuk atsar-atsar dari sahabat; mereka mengemukakan hal itu sebelum *naskh* sampai pada mereka. Bukti adanya *naskh* adalah mereka berbeda pendapat mengenai hal itu, kemudian mereka mendatangi Aisyah lalu Aisyah memberitahukan kepada mereka bahwa Nabi SAW bersabda; إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ "*Bila lelaki duduk di antara empat bagian wanita kemudian meletihkan wanita, maka wajib mandi.*" Kemudian sahabat yang berbeda pendapat merujuk pada perkataan Aisyah ini.

Diriwayatkan dari Sahal bin Sa'id As-Sa'idi, ia berkata, "Ubai bin Ka'ab meriwayatkan kepada kami bahwa fatwa yang mereka kemukakan;

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *"Sesungguhnya air itu karena air"* adalah rukhsah yang diberikan Rasulullah SAW pada permulaan islam kemudian beliau memerintahkan mandi setelah itu.

Riwayat lain menyebutkan; "Kemudian beliau memerintahkan kami mandi." Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Ad-Darimi, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya dengan sanad *shahih*. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*."

Diriwayatkan dari Mahdud bin Labid, ia berkata, "Aku bertanya kepada Zaid bin Tsabit tentang lelaki yang menyetubuhi istrinya lalu ia merasa malas dan tidak mengeluarkan air mani, ia menjawab, 'Ia harus mandi.' Aku berkata, 'Ubai berpendapat tidak wajib mandi.' Zaid berkata, 'Ubai mencabut pendapat itu sebelum ia meninggal'." Atsar *shahih* diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa`* dengan sanad *shahih*. Maksud mencabut pendapat adalah menarik kembali pendapatnya. Maksud saya menyebut dalil-dalil ini adalah untuk menjelaskan hadits-hadits yang terkait dengan masalah ini dan menyatukannya, sebab masalah ini disepakati. Perbedaan pendapat Daud tidak mencederai *ijma'* jumhur. *Wallahu a'lam.*

Abu Hanifah berhujah dalam hal larangan mandi setelah menyetubuhi binatang atau wanita yang telah meninggal karena hal itu tidak dimaksudkan untuk kenikmatan, sehingga tidak wajib mandi, sama seperti memasukkan jari-jari ke dalam kemaluan. Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; yang bersangkutan memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan wanita yang telah meninggal, dengan demikian sama seperti menyetubuhi kemaluan wanita yang masih hidup.

Bila mereka membantah; pendapat ini runtuh dengan masalah ikan, maksudnya di laut ada ikan tertentu yang biasa disetubuhi oleh pelaut-pelaut bodoh di Bashrah. Tanggapan untuk bantahan ini adalah jawaban yang dikemukakan oleh Qadhi Abu Thayib. Ar-Rauyani menukilnya dari para sahabat; yang bersangkutan wajib mandi karena memasukkan kemaluannya ke dalam kemaluan ikan, karena ikan adalah hewan yang memiliki kemaluan. Tanggapan untuk dalil mereka ada dua hal;

Pertama; dalil mereka runtuh dalam kasus bila seorang lelaki menyetubuhi wanita tua renta, compang-camping, sangat buruk dipandang mata, buta,

berpenyakit lepra, belang dan ujung-ujung tangan dan kaki terputus. Ia wajib mandi berdasarkan kesepakatan fuqaha meski pada umumnya tidak dimaksudkan untuk kenikmatan. *Kedua,* jari-jari tangan bukan alat untuk berhubungan badan, karena itu bila tangan dimasukkan ke dalam kemaluan wanita, ia tidak wajib mandi, tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Keluarnya air mani mewajibkan lelaki dan perempuan mandi baik di saat jaga ataupun tidur berdasarkan riwayat Abu Sa'id Al Khudri RA, Rasulullah SAW bersabda; إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *'Sesungguhnya air (wajibnya mandi) itu karena air (keluarnya air mani).'* Ummu Salamah meriwayatkan, ia berkata:

جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ امْرَأَةُ أَبِي طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ؟ إِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ إِذَا رَأَتْ الْمَاءَ.

'Ummu Sulaim, istri Abu Thalhah, mendatangi Nabi SAW, ia berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya Allah tidak malu dari kebenaran, apakah wanita wajib mandi bila mimpi (basah)?' Rasulullah SAW menjawab, '*Ya bila ia melihat air (mani)*'."

Penjelasan:

Hadits Abu Sa'id *shahih*, diriwayatkan oleh imam Muslim dari dua sanad, teks kedua sanadnya menyebutkan; الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *"Air (wajib mandi) itu karena air (keluarnya air mani),"* sementara riwayat lain menyebutkan; إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *"Sesungguhnya air itu (wajibnya mandi) karena air (keluarnya air mani)."* Diriwayatkan juga oleh imam Muslim dan Ad-Darimi dari riwayat Anas dan Aisyah. Kompromisasi antara seluruh riwayat; semua perawi ada pada saat kejadian lalu mereka meriwayatkannya.

Ummu Salamah adalah Ummul Mukminin, namanya Hindun binti Abu Umaiyah Hudzaifah Al Makhzumiyah. Sebelum dinikahi Rasulullah SAW, Ummu Salamah adalah istri Abu Salamah Abdullah bin Abdulasad. Bersama Abu

Salamah, Ummu Salamah hijrah ke Habasyah dua kali. Setelah itu Abu Salamah meninggal dunia, kemudian Rasulullah SAW menikahinya pada tahun keempat hijriyah. Pendapat lain menyatakan tahun ketiga hijriyah. Ummu Salamah meninggal pada tahun limapuluh sembilan hijriyah dalam usia delapanpuluh tahun, dimakamkan di Baqi'. Ummu Sulaim adalah ibu Anas bin Malik, tidak ada perbedaan di antara ulama dalam hal ini. Pernyataan Shaidalani, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan Ar-Rauyani; Ummu Sulaim nenek Anas bin Malik salah berdasarkan ijma' ahli hadits dari berbagai kalangan. Ada yang menyatakan nama Ummu Sulaim adalah Sahlah, yang lain menyebut Ramilah, versi lain Ramitsah, ada juga yang menyebut Anifah dan ada yang menyebut nama lain.

Ummu Sulaim termasuk salah satu sahabat wanita yang agung dan masyhur. Rasulullah SAW memuliakannya dan memuliakan saudarinya, Ummu Haram binti Malhan,[22] dan beliau pernah istirahat di kediaman keduanya. Keduanya adalah bibi dan mahram Rasulullah SAW. Nama Abu Thalhah —suaminya— adalah Zaid bin Sahal, ia turut serta dalam perjanjian Aqabah, perang Badar, Uhud dan seluruh peperangan bersama Rasulullah SAW, termasuk salah satu pemimpin rombongan di malam Aqabah dan kebaikan-kebaikannya masyhur.

Perkataan Ummu Sulaim (إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ); kata (يَسْتَحْيِي) diriwayatkan dengan dua *ya'* dan riwayat lain menyebut satu *ya'*, keduanya benar, namun menurut asalnya adalah dengan dua *ya'* kemudian salah satunya dibuang.

Al Akhfasy menjelaskan; (يَسْتَحِي) dengan satu *ya'* adalah dialek Bani Tamim, sedangkan satu *ya'* adalah dialek penduduk Hijaz dan dialek inilah yang sama seperti bahasa Al Qur`an.

الإِحْتِلاَمُ adalah wazan الإِفْتِعَال dari akar kata الْحُلْم (*ha'* dhammah dan *lam sukun*), artinya mimpi yang dilihat orang saat tidur. (حَلَمَ فِي مَنَامِهِ وَاحْتَلَمَ وَحَلَمْتُ كَذَا وَحَلَمْتَ بِكَذَا) —*ha' fathah* dan *lam fathah*— artinya "*Aku memimpikan ini dan itu.*" Inilah makna asalnya,

---

[22] Abu Amr bin Abdulbarr menuturkan dalam *al-Isti'ab*; saya tidak menemukan nama yang benar untuk Ummu Sulaim. Suaminya adalah Ubadah bin Shamit, ia bersama suaminya pergi berjihad di lautan kemudian mati syahid di Qubrus, jatuh dari binatang tunggangannya dan terjatuh dari perahu. Rasulullah SAW pernah mendoakannya mati syahid.

kemudian kata ini diartikan untuk mimpi basah yang pada umumnya disertai keluarnya air mani, sehingga kata (الإحتلام) didominasi oleh makna ini, bukan impian-impian lain karena sering digunakan seperti itu.

Sabda Rasulullah SAW; نَعَمْ إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ *"Ya bila ia melihat air (mani),"* adalah penjelasan kondisi wajibnya mandi karena mimpi basah, yaitu bila disertai keluarnya air mani. *Wallahu a'lam.*

اليَقَظَةُ dengan *qaf fathah* (jaga) adalah kebalikan النَّوْمُ (tidur).

Masalah:

Pertama: Ulama sepakat mandi wajib karena keluarnya air mani, dan menurut kami tidak ada bedanya air mani keluar karena hubungan badan, mimpi, onani, melihat atau tanpa sebab, baik keluar karena syahwat atau tidak, baik keluarnya terasa nikmat atau tidak, baik keluar banyak atau sedikit meski hanya satu tetesan, baik keluar saat tidur atau terjaga, keluar dari kemaluan lelaki atau perempuan, berakal ataupun gila. Semua itu menurut kami mewajibkan mandi. Abu Hanifah dan Malik berpendapat; tidak wajib mandi kecuali bila keluar karena syahwat dan keluarnya memancar, seperti halnya tidak wajib mandi karena keluarnya air madzi tidak memancar.

Dalil kami adalah hadits-hadits *shahih* mutlak, seperti hadits; الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *"Air itu (wajib mandi) karena air (keluarnya air mani)."* Dan diqiyaskan pada masuknya pucuk penis ke dalam kemaluan wanita, sebab keduanya tidak berbeda. Qiyas terhadap air madzi yang mereka kemukakan tidak benar karena qiyas ini berseberangan dengan nash, di samping air madzi tidak seperti air mani. Pemilik *Al Bayan* menuturkan; diriwayatkan dari An-Nakha'i ia berkata, "Wanita tidak wajib mandi karena keluarnya air mani." Menurut saya, riwayat ini tidak benar dari dia. Bila pun benar dari dia, pendapat ini dibantah oleh hadits Ummu Salamah. Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari menukil ijma' kaum muslimin atas wajibnya mandi karena keluarnya air mani dari lelaki maupun wanita. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Bila seseorang mengeluarkan air mani dan mandi, kemudian dalam jangka waktu tidak lama keluar lagi air maninya setelah mandi, ia harus mandi lagi, baik air mani tersebut keluar sebelum ia buang air kecil atau

setelahnya. Inilah madzhab kami, Asy-Syafi'i menyebutkan hal itu dalam tulisannya dan para sahabat kami menyepakatinya. Pendapat ini dikemukakan oleh Al-Laits dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya.

Malik, Sufyan ats-Tsauri, Abu Yusuf dan Ishak bin Rahawaih berpendapat; tidak wajib mandi secara mutlak. Dan ini adalah pendapat masyhur dari Ahmad. Ibnu Al Mundzir meriwayatkannya dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Atha', Zuhri dan lainnya.

Abu Hanifah berpendapat; bila yang bersangkutan buang air seni sebelum mandi kemudian air maninya keluar, ia tidak wajib mandi karena air mani tersebut adalah sisa dari air mani sebelumnya yang mewajibkannya mandi. Bila ia buang air seni setelah mandi kemudian air maninya keluar, ia wajib mandi lagi. Dan inilah pendapat ketiga yang diriwayatkan dari imam Ahmad, sementara Abu Hanifah berpendapat sebaliknya, yaitu bila yang bersangkutan buang air seni sebelumnya, ia tidak wajib mandi karena air mani tersebut keluar tanpa disertai syahwat, dan bila tidak seperti itu, ia wajib mandi karena air maninya keluar dengan disertai syahwat. Dalil kami untuk menanggapi semua madzhab adalah sabda Rasulullah SAW; الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *"Air itu (wajib mandi) karena air (keluarnya air mani),"* dalam hadits ini Rasulullah SAW tidak membedakan, di samping karena sisa air mani yang keluar adalah sejenis hadats, sama seperti air seni, jima' dan seluruh hadats lainnya.

Ketiga: Bila lelaki mencium wanita lalu merasakan pergerakan dan keluarnya air mani kemudian ia menahannya dan tidak keluar sama sekali saat itu kemudian setelah itu juga tidak melihat adanya air mani yang keluar, menurut madzhab kami ia tidak wajib mandi. Dan inilah pendapat yang dikemukakan ulama secara keseluruhan kecuali Ahmad, sebab dalam salah satu pendapat masyhurnya, imam Ahmad berpendapat; ia wajib mandi dan berkata, 'Tidak terbayang air mani kembali lagi'."

Dalil kami adalah sabda Rasulullah SAW bersabda; إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ *"Sesungguhnya air itu (wajib mandi) karena air (keluarnya air mani)."* Di samping itu karena ulama sepakat; orang yang merasakan hadats, seperti perut berbunyi dan kentut namun tidak ada sedikit pun yang keluar tidak mewajibkan wudhu. Seperti itu pula masalah ini. Pengarang *Al Hawi* menuturkan; bila seorang wanita mengeluarkan air mani ke kemaluannya, bila

yang bersangkutan perawan, ia tidak wajib mandi hingga ia mengeluarkan air mani itu dari kemaluannya, sebab yang ada di dalam kemaluannya hukumnya sama seperti yang ada di dalam perutnya. Karena itulah ia tidak diwajibkan membersihkan yang ada di dalam kemaluannya saat ber*istinja`*, sama seperti saluran air kencing penis. Namun bila yang bersangkutan janda (tidak perawan), ia wajib mandi karena ia diwajibkan membersihkan bagian dalam kemaluannya saat *istinja`*, sama seperti bagian tubuh yang terlihat.

Keempat: Andai tulang rusuk seorang lelaki patah kemudian air maninya keluar tidak melalui penis namun melalui patahan tulang rusuk, dalam hal wajibnya mandi atau tidak ada dua pendapat. Keduanya dituturkan oleh Al Mawardi, Ar-Rauyani, Asy-Syasyi dan lainnya. Asy-Syasyi berkata, "*Al Ashah*, tidak wajib." Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Abu Thayib dalam *At-Ta'liq*, bagian pencekalan.

Al Mawardi berkata, "Kedua pendapat tersebut disarikan dari dua pendapat dalam masalah batalnya wudhu karena keluarnya sesuatu dari lubang selain kemaluan dan dubur."

Al Mutawali berkata, "Bila air mani keluar dari saluran di dalam penis yang bukan berasal dari saluran air kencing (urethra) atau berasal dari lubang dua biji penis atau keluar dari tulang rusuk, bila kami memutuskan wudhu batal karena sesuatu yang keluar dari saluran-saluran dan bagian-bagian tersebut, maka kami mewajibkan mandi.

Al Baghawi memastikan mandi wajib karena keluarnya sesuatu dari selain penis. Dan yang benar adalah penjabaran Al Mutawalli.

Para sahabat kami berkata, "Perbedaan pendapat ini berlaku untuk air mani yang jelas, bila air maninya tidak jelas tidak wajib mandi, tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Bila air mani keluar dari dua kemaluan *khuntsa musykil* (tidak jelas statusnya), ia wajib mandi, dan bila keluar dari salah satunya, dalam hal ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh pemilik *Al Bayan* dan lainnya. *Pertama,* wajib. *Kedua,* ada dua pendapat. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab-bab yang membatalkan wudhu. Andai air mani keluar dari dubur lelaki atau perempuan, berkenaan dengan wajibnya mandi ada dua pendapat. Qadhi Abu Futuh mengisyaratkan keduanya berdasarkan masalah keluarnya sesuatu dari selain tempat keluarnya. *Wallahu a'lam.*

Catatan: Berkenaan dengan versi-versi dialek (الْمَنِيّ), (الوَدِيّ) dan (الْمَذِيّ), serta penjelasan tentang ciri-cirinya.

(المَنِيّ) dengan *nun tasydid*. Disebut (مني) karena air ini dikeluarkan dengan cara (يُمْنَى) artinya dipancarkan. (مني) juga disebut untuk darah yang tertumpah. Dikatakan (أمنى) dan (منى) dengan *tasydid* dan tanpa *tasydid*; ada tiga versi dialek. Yang paling fasih adalah yang pertama, dan itulah yang disebutkan dalam Al Qur`an. Allah SWT berfirman, "*Maka terangkanlah kepadaku tentang nutfah yang kamu pancarkan.*" (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 58)

(المذي) juga ada tiga versi dialek. Ada yang menyebut (الْمَذْي) dengan *dzal sukun* dan *ya'* tanpa *tasydid*, (الْمَذِيّ) dengan *dzal kasrah* dan *ya' tasydid*. Keduanya masyhur. Al Azhari dan lainnya menyatakan; *ya'* takhfif (tidak *tasydid*) lebih fasih dan lebih banyak digunakan. Yang ketiga menyebut (الْمَذِي) dengan *dzal kasrah* dan *ya' sukun*, seperti yang dituturkan Abu Umar Al Azhari dalam *Syarh Al Fasih*; diriwayatkan dari Ibnu Arabi. Yang lain menyebut (الذي) dengan *ya' takhfif* (tanpa *tasydid*) dan ada juga yang men*tasydid*. Yang pertama lebih fasih.

Selanjutnya (الودي) dengan *dal sukun* dan *ya' tafkhif* (tidak *tasydid*). Menurut mayoritas ahli bahasa hanya ini yang boleh. Jauhari menjelaskan dalam *Ash-Shihah*; diriwayatkan dari Umawi, ia menyebut; (الودي) dengan *ya' tasydid*. Pemilik *Mathali' Al Anwar* menyebut; (الوذي) dengan *dzal*. Kedua pendapat ini *nyeleneh* (syadz). Pendapat lain menyebut; (مذى) dengan *dal takhfif* (tidak *tasydid*) dan *dal tasydid*. Yang pertama lebih fasih. Al Azhari berkata, "Aku tidak mendengar selainnya." Abu Umar Az-Zahid berkata "Ibnu A'rabi berkata, 'Dikatakan (مذى), (أمذى) dan (مذى) dengan *tasydid*, itulah (المذي), sama seperti kata (الرمي). Kata (العمي) sama seperti kata (الودى), (أودى) dan (أمنى), (أمنى), (منى) dan (مني). Yang pertama dari semua ini yang paling fasih.

Ciri-ciri air mani, madzi dan wadi. Ini perlu diperhatikan karena sering kali diperlukan. Air mani lelaki dalam kondisi sehat berwarna putih kental, memancar kuat saat keluar, pancaran demi pancaran, keluar disertai syahwat dan terasa nikmat, setelah keluar badan terasa letih dan lemas seperti lemasnya tandan kurma, baunya mirip bau adonan, bila kering baunya seperti telur. Seperti itulah ciri-ciri air mani yang kadang tidak diketahui oleh sebagian orang padahal

air ini mewajibkan mandi. Bila air mani keluar dan menguning karena penyakit atau keluar tanpa disertai syahwat, tidak ada kenikmatan yang menyebabkan lemas pada tubuh, atau berwarna merah karena terlalu seringnya berhubungan badan dan berubah seperti air daging, terkadang keluar dalam bentuk darah segar, itu semua mewajibkan mandi. Ulasan Abu Muhammad Al Ashbahani menjelaskan; di musim dingin air mani berwarna putih kental dan di musim panas berwarna putih encer.

Ciri-ciri air mani mirip dengan ciri-ciri air madzi dan wadi, seperti pada kekentalan dan warna putih di mana air wadi juga seperti itu, namun ada juga ciri-ciri yang tidak dimiliki oleh air madzi atau wadi, yaitu ciri-ciri khusus yang menjadi patokan untuk mengetahui air mani. Ciri-ciri air mani yang tidak dimiliki oleh air madzi ataupun wadi ada tiga. *Pertama,* keluar dengan disertai syahwat dan setelah itu disertai rasa letih. *Kedua,* baunya yang mirip bau tandan kurma dan adonan, seperti dijelaskan di atas. *Ketiga*; keluar dengan memancar selama beberapa kali, masing-masing dari ketiga ciri-ciri ini sudah cukup menunjukkan bahwa air tersebut adalah air mani, tidak disyaratkan ketiga-tiganya. Bila tidak satu pun ciri-ciri ini ditemukan, tidak dipastikan air tersebut adalah air mani.

Air mani wanita berwarna kuning encer. Al Mutawalli berkata, "Kadang memutih karena kelebihan dari kekuatan yang dimiliki."

Imam Al Haramain dan Al Ghazali berkata, "Tidak ada ciri khusus untuk air mani wanita selain rasa nikmat dan rasa letih setelah air tersebut keluar. Hanya itu ciri-ciri air mani wanita yang bisa diketahui."

Ar-Rauyani berkata, "Bau air mani wanita sama seperti bau air mani lelaki." Dengan demikian air mani wanita memiliki ciri-ciri khusus yang salah satunya bisa dikenali.

Al Baghawi berkata, "Keluarnya air mani lelaki baik disertai syahwat atau tidak mewajibkan yang bersangkutan mandi, sama seperti air mani lelaki."

Rafi'i menuturkan bahwa sebagian besar fuqaha mengemukakan secara tegas dan sindiran dengan tiga ciri-ciri air mani lelaki yang terdapat pada ciri-ciri air mani perempuan. Syaikh Abu Amr bin Shalah mengingkari hal itu, ia berkata, "Penjelasan Ar-Rafi'i ini hanya klaim yang tidak benar." *Wallahu a'lam.*

Madzi adalah cairan putih encer dan lengket yang keluar dengan disertai syahwat atau pun tanpa syahwat, keluar tidak dengan memancar dan tidak

disertai rasa lemas setelah itu dan kadang orang tidak merasakan keluarnya air madzi. Dalam hal ini, lelaki dan perempuan sama. Imam Al Haramain berkata, "Saat syahwat wanita bergejolak, air madzinya keluar." Ia berkata, "Inilah kondisi umum kaum wanita dan lelaki."

Wadi adalah cairan putih keruh dan kental, sama seperti ciri-ciri air mani dari segi kekentalan namun berbeda dari sisi keruh dan baunya. Air ini keluar setelah buang air seni bila fisik kuat, dan pada saat membawa barang berat ada satu dua tetes air wadi yang keluar.

Ulama sepakat keluarnya air madzi dan wadi tidak mewajibkan mandi. Para sahabat kami sepakat wajib mandi karena keluarnya air mani dalam kondisi apa pun juga, meski berupa darah segar, dan saat itu darah tersebut bersih. Abu Hamid dan para sahabat menyatakan hal ini secara tegas. Ar-Rafi'i menuturkan pendapatnya yang berbeda (*syadz*); bila air mani berwarna seperti darah, tidak wajib mandi dan cairan tersebut bukan apa-apa. *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata: Bila seseorang mimpi basah namun tidak melihat adanya air mani atau ragu apakah ada air mani yang keluar, ia tidak wajib mandi. Bila ia melihat adanya air mani namun tidak ingat mimpi basah, maka ia wajib mandi berdasarkan riwayat Aisyah RA,

سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ، وَلاَ يَذْكُرُ احْتِلاَمًا، قَالَ: يَغْتَسِلُ وَعَنْ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلاَ يَجِدُ الْبَلَلَ قَالَ لاَ غُسْلَ عَلَيْهِ.

Rasulullah SAW ditanya tentang seseorang yang menemukan sesuatu yang basah (air mani) namun tidak ingat mimpi basah, beliau menjawab, "*Ia harus mandi,*" dan ditanya tentang seseorang yang merasa bahwa ia mimpi basah namun tidak menemukan sesuatu yang basah (air mani), beliau menjawab, "*Ia tidak wajib mandi.*"

Penjelasan:

Hadits Aisyah ini adalah hadits masyhur, diriwayatkan oleh Ad-Darimi, Abu Daud, At-Tirmidzi dan lainnya, hanya saja hadits ini dari riwayat Abdullah

bin Umar Al Umari, ia perawi lemah meriwayatkan ahlul ilmi, riwayatnya tidak bisa dijadikan hujah. Hadits Ummu Salamah sebelumnya[23] sudah cukup karena sudah menunjukkan penjelasan yang ditunjukkan oleh hadits ini. Penjelasan tentang (الاحتلام) sudah dipaparkan sebelumnya. Hukum yang disebutkan oleh penulis ini disepakati oleh para fuqaha dan Ibnu Al Mundzir menukil ijma' bila seseorang merasa mimpi basah atau mimpi bersetubuh namun tidak menemukan kebahasan (air mani), ia tidak wajib mandi. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Bila ia melihat air mani di tempat tidur di mana di tempat itu ia tidur bersama orang lain, ia tidak wajib mandi karena mandi tidak wajib berdasarkan keraguan, namun lebih utamanya mandi. Dan bila hanya ia seorang diri yang tidur di tempat itu, ia harus mandi dan mengulangi shalat yang dilakukan pada tidur[24] terakhirnya."

Penjelasan:

Di sini ada dua masalah:

Pertama: Ia melihat air mani di tempat tidur yang di tempat itu ia dan orang lain mungkin bisa mengeluarkan air mani saat tidur, dalam kondisi ini ia tidak diwajibkan mandi karena kemungkinan air mani itu berasal dari temannya, dan temannya juga tidak wajib mandi karena kemungkinan berasal dari yang lain, namun salah satu dari keduanya tidak boleh shalat di belakang temannya sebelum mandi. Hanya saja keduanya dianjurkan mandi.

Kedua: Ia melihat air mani di tempatnya tidur dan ia hanya tidur sendirian, atau di pakaian yang ia pakai sendiri (tidak dipakai orang lain) atau pakaian yang ia gunakan untuk tidur, atau dipakai oleh anak yang belum baligh (usia di mana anak bisa mengeluarkan air mani), dalam kondisi ini ia wajib mandi. Asy-

---

[23] Yang menyebut pertanyaan Ummu Sulaim;

هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ إِذَا رَأَتْ الْمَاءَ

"Apakah wanita wajib mandi bila mimpi (basah)?" Rasulullah SAW menjawab, "*Ya bila ia melihat air (mani).*"

[24] Versi cetakan ar-Rukabi; yang dilakukan pada hari terakhirnya.

Syafi'i menyatakan hal ini dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para sahabat, kecuali satu pendapat *nyeleneh* (syadz) yang dituturkan oleh pemilik *Al Bayan*; ia tidak wajib mandi dan air mani itu bukan apa-apa. Yang benar; ia wajib mandi.

Atas dasar ini para sahabat kami berpendapat; ia wajib mengulangi setiap shalat yang ia lakukan yang tidak dimungkinkan keluarnya air mani setelahnya, dan dianjurkan untuk mengulang semua shalat di mana dimungkinkan air mani sudah ada saat itu. Asy-Syafi'i dan para sahabat kami memutlakkan masalah ini. Pemilik *Al Hawi* menjelaskan; ini bila yang bersangkutan melihat air mani dari sisi dalam baju. Bila ia melihat air mani tersebut dari sisi luar baju, ia tidak wajib mandi karena bisa jadi air mani yang mengenai bajunya itu berasal dari orang lain. *Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Air madzi tidak mewajibkan mandi. Air madzi adalah cairan yang keluar karena sedikit syahwat. Dalilnya adalah riwayat Ali bin Abi Thalib RA, ia berkata:

كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً، فَجَعَلْتُ أَغْتَسِلُ حَتَّى تَشَقَّقَ ظَهْرِي، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ ذُكِرَ لَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ تَفْعَلْ إِذَا رَأَيْتَ الْمَذْيَ فَاغْسِلْ ذَكَرَكَ، وَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ فَإِذَا فَضَخْتَ الْمَاءَ فَاغْتَسِلْ.

'Aku adalah lelaki yang sering mengeluarkan air madzi, aku sering mandi di musim dingin hingga punggungku pecah-pecah lalu aku mengadukan hal itu kepada Nabi SAW, beliau bersabda, '*Jangan lakukan itu, bila kau melihat air madzi cucilah kemaluanmu dan wudhulah seperti wudhu untuk shalat, dan bila kau memancarkan air (mani), mandilah.*'

Bukan pula berasal dari air wadi. Air wadi adalah cairan yang keluar bersamaan dengan air seni, sebab kewajiban mandi itu berdasarkan syariat, dan syariat hanya mewajibkan mandi karena air mani'."

Penjelasan:

Hadits Ali bin Abi Thalib RA *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud dan

Al Baihaqi dengan teksnya dalam *Al Muhadzdzab*, hanya saja mereka menyebut, "Lalu aku mengadukan hal itu kepada Nabi SAW, atau seseorang mengadukan hal itu kepada beliau." Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadits ini dalam kitab *shahih* milik keduanya dari Ali RA, ia berkata;

كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَهُ فَقَالَ: تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ.

> "Aku adalah lelaki yang sering mengeluarkan air madzi lalu aku menyuruh Miqdad untuk bertanya kepada Nabi SAW, ia menanyakan hal itu kepada beliau kemudian beliau menjawab, '*Wudhulah dan basuhlah kemaluanmu*'."

Riwayat lain Al Bukhari dan Muslim menyebut; "*Lalu aku memerintah seseorang,*"

Riwayat Al Baihaqi menyebut; "Lalu aku memerintahkan Ammar bin Yasir."

Riwayat Muslim menyebut, "*Wudhulah dan percikkan air ke kemaluanmu.*" Salah satu salinan *Al Muhadzdzab* menyebut; "*Bila kau memancarkan air (madi), mandilah.*" (نضحت) dengan *nun* dan *ha*`. Salinan lain menyebut (فضخت) dengan *fa*` dan *kha*`, arti kedua kata ini; bila kau memancarkan air mani.

Perkataan Ali bin Abi Thalib; (كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً) dengan *mim fathah* dan *dzal tasydid* dan dipanjangkan, artinya; aku adalah lelaki yang sering mengeluarkan air madzi. Kata (مذاء) sama seperti pola kata (ضراب).

Perkataan Ali; (فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ), riwayat lain menyebut (عَمَّارًا), kemungkinan Ali memerintah salah satunya, kemudian setelah itu ia memerintah yang lain sebelum yang pertama memberi tahu jawabannya.

Perkataan Ali dalam riwayat penulis kitab ini dan yang menyepakatinya; (فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) maksudnya; aku memerintahkan seseorang mengadukan hal itu kepada Nabi SAW, seperti yang disebutkan di sebagian besar riwayat. Sementara itu riwayat imam Muslim dan lainnya menyebutkan; فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ فَأَمَرْتُ رَجُلاً فَسَأَلَهُ (aku [Ali RA] malu menanyakan hal itu kepada Nabi SAW karena posisi

putri beliau, lalu aku memerintahkan seseorang untuk menanyakannya. Arti "aku (Ali RA) malu menanyakan hal itu kepada Nabi SAW karena posisi putri beliau," pada umumnya air madzi keluar saat seseorang mencumbu istrinya, mencium dan semacamnya. Etikanya, seseorang tidak menyebutkan hal semacam itu kepada mertuanya. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Kaum muslimin sepakat bahwa air madzi dan air wadi tidak mewajibkan mandi. Sebelumnya telah dijelaskan hakikat air madzi dan air wadi beserta versi dialek keduanya. Dengan kata-kata "Karena kewajiban (mandi) berdasarkan syariat," penulis mengisyaratkan madzhab pengikut kebenaran bahwa hukum berlaku berdasarkan syariat dan akal tidak mewajibkan apa pun, tidak menganggap baik ataupun buruk. *Wallahu a'lam*.

Kedua: Hadits Ali bin Abi Thalib RA mengandung beberapa faidah sebagai berikut; air madzi tidak mewajibkan mandi, air madzi adalah benda najis dan membasuh benda najis hukumnya wajib, cairan yang keluar dari kemaluan dan jarang terjadi tidak cukup dibersihkan dengan batu, harus menggunakan air, wajib mandi karena keluarnya air mani, air madzi dan cairan lainnya yang jarang keluar mewajibkan wuḍhu, boleh mewakilkan dalam meminta fatwa, boleh mengamalkan sesuatu berdasarkan dugaan yang dalam hal ini adalah hadits ahad meski sebenarnya mampu untuk mengutarakan permasalahan secara langsung, dianjurkan untuk memperlakukan mertua dengan baik serta beretika terhadap mertua dengan tidak membicarakan hal-hal yang berkenaan dengan hubungan istri atau yang mencakup hal itu, dianjurkan untuk bersikap hati-hati dalam meminta fatwa untuk urusan ini, karena itu Rasulullah SAW memerintahkan Ali untuk membasuh kemaluan dan bagian yang wajib dibasuh adalah bagian yang terkena najis saja. Inilah madzhab kami dan madzhab jumhur.

Pendapat lain diriwayatkan dari Malik dan Ahmad; wajib membasuh kemaluan secara keseluruhan. Pendapat lain diriwayatkan dari Ahmad; wajib membasuh kemaluan dan kedua biji penis.

Dalil kami adalah riwayat Sahal bin Hanif RA, ia berkata:

كُنْتُ أَلْقَى مِنَ الْمَذْيِ شِدَّةً وَعَنَاءً، وَكُنْتُ أُكْثِرُ مِنِ الإِغْتِسَالِ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّمَا يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ الْوُضُوءُ.

"Aku menghadapi hal keras dan berat karena air madzi, aku sering mandi (karenanya) lalu aku menanyakan hal itu kepada Rasulullah SAW, beliau menjawab, '*Wudhu sudah cukup bagimu dari hal itu*'." HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi, At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*." Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib RA dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Wudhu (wajib) karena air madzi*." At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*."

Perintah membasuh kemaluan dalam hadits Miqdad adalah perintah anjuran, atau yang dimaksud adalah sebagian kemaluan, yaitu bagian-bagian yang terkena air madzi saja. Sementara hadits Abdullah bin Sa'ad Al Anshari RA, ia berkata:

سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَمَّا يُوجِبُ الْغُسْلَ، وَعَنِ الْمَاءِ يَكُونَ بَعْدَ الْمَاءِ، فَقَالَ: ذَاكَ الْمَذْيُ وَكُلُّ فَحْلٍ يَمْذِي فَتَغْسِلُ مِنْ ذَلِكَ فَرْجَكَ، وَأُنْثَيَيْكَ وَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ.

"Aku bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hal-hal yang mewajibkan mandi dan air (mandi) yang wajib karena air (mani), Rasulullah SAW menjawab, '*Itulah air madzi, dan setiap pejantan itu mengeluarkan air madzi. Basuhlah kemaluan dan kedua biji zakarmu karena (air madzi) itu dan wudhulah seperti wudhumu untuk shalat*'," diartikan bila air madzi mengenai penis dan kedua biji penis, atau diartikan sebagai anjuran karena kemungkinan seluruh bagian kemaluan terkena air madzi. *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Bila cairan mirip air mani dan air madzi keluar dari kemaluannya dan ia tidak bisa membedakannya, para sahabat kami berbeda pendapat dalam hal ini. Di antara mereka ada yang

berpendapat; ia wajib wudhu karena kewajiban membasuh bagian-bagian wudhu diyakini, sementara bagian-bagian selebihnya diragukan kewajiban membasuhnya, dengan demikian kewajiban mandi tidak berlaku berdasarkan keraguan. Ada juga yang berpendapat; ia memiliki alternatif antara menganggap cairan itu sebagai air mani dengan konsekwensi ia wajib mandi atau menganggapnya sebagai air madzi dengan konsekwensi ia wajib wudhu dan membasuh pakaian yang terkena, karena keduanya memiliki kemungkinan yang sama. Syaikh Imam –semoga Allah SWT memberi taufiq kepadanya dengan baik- berpendapat; menurut saya, ia wajib wudhu secara teratur, membasuh seluruh badannya kemudian membasuh pakaian yang terkena, karena bila kita menganggap cairan tersebut air mani, berarti kita mewajibkan yang bersangkutan mandi dan membasuh lebih dari bagian-bagian wudhu berdasarkan keraguan, padahal menurut hukum asal tidak ada kewajiban mandi. Dan bila kita menganggap cairan itu air madzi, berarti kita mewajibkan yang bersangkutan untuk membasuh pakaiannya yang terkena dan wudhu secara berurutan berdasarkan keraguan, padahal menurut hukum asal tidak ada kewajiban wudhu. Namun tidak ada cara untuk menggugurkan kedua hukum tersebut, sebab tanggungan terkait dengan kewajiban thaharah dan shalat, sementara memilih itu tidak boleh, sebab bila cairan tersebut dianggap air madzi, tidak menutup kemungkinan cairan tersebut air mani sehingga yang bersangkutan tidak mandi padahal seharusnya wajib mandi, dan bila dianggap sebagai air mani, tidak menutup kemungkinan cairan tersebut air madzi, sementara yang bersangkutan tidak membasuh pakaian yang terkena dan tidak wudhu. Saya lebih suka untuk menggabungkan keduanya untuk menggugurkan kewajiban secara meyakinkan."

Penjelasan:

Bila cairan mirip air mani dan air madzi keluar dari kemaluan seseorang, dalam hal ini ada beberapa pendapat:

Pertama, wajib wudhu secara teratur, tidak wajib selain itu. Penulis telah menyebutkan dalilnya. Ar-Rafi'i dan lainnya berkata, "Berdasarkan hal itu, bila

yang bersangkutan mandi, ia sama seperti orang berhadats yang mandi."

Kedua, wajib membasuh bagian-bagian wudhu saja namun tidak wajib dilakukan secara beraturan, boleh dibasuh semaunya sebab yang jelas adalah kewajiban untuk membasuh saja sementara beraturan dalam membasuh diragukan. Pendapat ini masyhur di kalangan fuqaha Khurasan. Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini menguatkan pendapat ini dalam bukunya yang berjudul *Al Furuq*. Aneh syaikh Abu Muhammad Al Juwaini berpendapat seperti itu, bahkan pendapat ini jelas-jelas keliru, sebab bila yang bersangkutan tidak wudhu secara teratur, shalatnya jelas batal karena tidak melakukan yang diwajibkan. Qadhi Husain menuturkan pendapat ini di akhir tata cara wudhu dari gurunya, Al Qaffal. Ia menarik kembali pendapat ini dan berkata, "Al Qaffal berpendapat teratur dalam wudhu hukumnya wajib kecuali dalam tiga hal:

1. Masalah ini. 2. Bila *khuntsa* memasukkan zakarnya ke dubur lelaki, maka lelaki yang duburnya disetubuhi wajib wudhu tanpa berurutan. 3. Permasalahan Ibnu Haddad yang telah kami sebutkan dalam pasal wudhu secara beraturan."

Qadhi Husain meneruskan, "Al Qaffal menarik kembali pendapatnya tentang kedua masalah pertama, ia berkata, 'Menurut hukum asal; kesibukan tanggungannya untuk shalat dan tanggungan itu tidak terlepas dengan cara ini.' Secara tegas Qadhi Husain menyatakan bahwa Al Qaffal menarik kembali pendapatnya dan pendapat ini salah. Sepertinya, orang yang menuturkan pendapat Al Qaffal ini tidak tahu bahwa ia menarik kembali pendapatnya'."

Ketiga, yang bersangkutan memiliki alternatif antara konsisten dengan hukum air mani atau air madzi. Inilah pendapat masyhur dalam madzhab kami, dan pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas para sahabat generasi pertama kami. Mayoritas penulis kitab-kitab fiqh memastikan pendapat ini. Pendapat ini dikuatkan Ar-Rauyani, Ar-Rafi'i dan beberapa kalangan terakhir para sahabat kami yang mulia, sebab bila yang bersangkutan menunaikan tuntutan salah satunya, berarti ia telah terbebas secara meyakinkan, karena menurut hukum asal; yang bersangkutan terbebas dari yang lain dan tidak ada yang menghalangi hukum asal ini, lain halnya dengan orang yang lupa satu di antara dua shalat, karena tanggungannya terkait pada kedua shalat, dan menurut hukum asal kedua

shalat tersebut tetap ada.

Keempat, yang bersangkutan berkewajiban menjalankan tuntutan hukum air mani dan air madzi secara bersamaan. Pendapat ini dipilih oleh penulis dan dijadikan sebagai kemungkinan untuk masing-masingnya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i. Pendapat ini terlihat kuat sebab tanggungan yang bersangkutan berkenaan dengan thaharah, dan shalat hanya boleh dilakukan dengan thaharah yang meyakinkan, bukan thaharah berdasarkan dugaan atau thaharah yang berbarengan dengan yang lain, dan hal itu hanya bisa dilakukan dengan menjalankan tuntutan keduanya (tuntutan hukum air mani dan air madzi, pent).

Para sahabat kami menyatakan; bila kita katakan yang bersangkutan berhak memilih kemudian ia wudhu dan shalat dengan mengenakan baju lain, shalatnya sah, dan bila shalat dengan mengenakan baju yang terkena cairan tersebut dan tidak dibasuh, shalatnya tidak sah, sebab kemungkinan ia dalam kondisi junub atau membawa benda najis. Bila ia mandi lalu shalat dengan mengenakan baju yang terkena cairan tersebut sebelum dibasuh, shalatnya sah karena kemungkinan cairan tersebut air mani.

Ar-Rafi'i berkata, "Perbedaan pendapat ini berlaku dalam kasus bila *khuntsa musykil* (tidak jelas statusnya, pent.) memasukkan penisnya ke dubur lelaki, bila si *khuntsa* diperkirakan lelaki, keduanya sama-sama junub atau berhadats. Diperkirakan ia junub dan bila wudhu harus dilakukan secara beraturan. Dalam hal ini ada pendapat lain yang telah disebut sebelumnya, sayangnya pendapat ini salah. *Wallahu a'lam*.

Bagian; perkataan penulis; "Berdasarkan pilihannya, ia wajib membasuh baju, wajib wudhu dan mandi" mungkin ada yang membantah. Tanggapannya; yang benar adalah tidak wajib membasuh baju sebab menurut hukum asal bajunya bersih, sehingga tidak wajib dibasuh berdasarkan keraguan, lain halnya dengan menyatukan antara wudhu dan mandi, sebab tanggungannya terkait dengan salah satunya saja dan shalatnya tidak sah tanpa tanggungan itu. Dan sepengetahuan kami yang bersangkutan hanya melakukannya bila menyatukan keduanya, dengan demikian penyatuan di antara keduanya (wudhu dan mandi) wajib. Bantahan yang bagus.

Bila ada yang menyangkal; apa bedanya –berdasarkan pendapat jumhur- antara masalah ini dengan masalah; bila seseorang memiliki bejana campuran antara emas dan perak senilai seribu; enam ratus dari salah satunya dan empat ratus dari lainnya, tidak diketahui mana yang lebih banyak. Madzhab menyebutkan wajib berhati-hati dengan mengeluarkan zakat untuk nilai enam ratus dari masing-masingnya. Namun dalam hal ini jumhur fuqaha tidak mewajibkan berhati-hati.

Tanggapan: Permasalahan bejana mungkin bisa diketahui secara meyakinkan dengan cara dileburkan meski tidak mungkin untuk bisa diketahui menurut esensinya. *Wallahu a'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Haid mewajibkan mandi berdasarkan firman Allah SWT, '*Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid itu adalah suatu kotoran,' oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.*' (Qs. Al Baqarah [2]: 222). Ada yang menyatakan tentang penafsiran (يطهرن) adalah setelah mereka mandi. Wajib mandi selepas haid juga berdasarkan sabda Rasulullah SAW untuk Fathimah binti Hubaisy, إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي, '*Bila haid datang tinggalkan shalat dan bila haid selesai, mandilah dan shalatlah.*'

Darah nifas juga mewajibkan mandi karena darah tersebut adalah darah haid yang terkumpul, di samping nifas mengharamkan puasa, berhubungan badan dan menggugurkan kewajiban shalat. Dengan demikian darah nifas mewajibkan mandi seperti haid."

Penjelasan:

Berkenaan dengan penafsiran ayat di atas, mayoritas mufassir menjelaskan bahwa (المحيض) dalam ayat ini adalah haid dan inilah madzhab kami. Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan demikian. Qadhi Abu Thayib

menjelaskan di awal bab haid; fuqaha berbeda pendapat tentang (المحيض), menurut kami adalah darah. Yang lain berpendapat maksudnya adalah kemaluan itu sendiri, karena kemaluan wanita adalah tempatnya darah, sama seperti kata (المقيل) dan (المقيل), artinya tempat tidur malam dan tidur siang. Yang lain berpendapat, masa haid. Kedua pendapat ini keliru, sebab Allah SWT berfirman, "*Haid itu adalah suatu kotoran,*" di mana kemaluan wanita dan masa haid tidak disifati seperti itu. Disebutkan dalam hadits Ummu Salamah; aku bertanya kepada Nabi SAW tentang membasuh (المحيض), artinya membasuh darah. Penafsiran ayat ini serta penjelasannya akan lebih kami jabarkan di awal kitab haid, *insya Allah*.

Hadits Fathimah binti Hubaisy adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Aisyah melalui beberapa jalur sanad. Salah satu riwayat Al Bukhari dan Muslim menyebut, "***Bila haid usai, mandi dan shalatlah,***" seperti yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*." Riwayat lain menyebut; "***Basuhlah darah darimu dan shalatlah.***"

الحيضة dengan *ha' kasrah* dan *fathah*. الحيضة dengan *ha' kasrah* artinya kondisi haid dan dengan *ha' fathah* artinya haid, yaitu wanita yang haid.

Al Khaththabi berkata, "Yang benar adalah *ha` kasrah*, maka salah orang yang memfathah *ha`*." Qadhi Iyadh dan lainnya membolehkan *ha` fathah*, dan pendapat ini lebih kuat.

Hubaisy, *ha'* dhammah, *ba'*, *ya'* dan di*sukun* kemudian *syin*. Nama Abu Hubaisy adalah Qais bin Muthallib bin Asad bin Abdul Izzi.

Masalah:

Ulama sepakat atas wajibnya mandi karena haid dan nifas. Di antara yang menukil ijma' dalam hal ini adalah Ibnu Al Mundzir, Ibnu Jarir Ath-Thabari dan lainnya. Penulis menyebutkan dalilnya di atas. Sisi pengambilan dalil dari ayat; yang bersangkutan berkewajiban memberi kuasa suami untuk menyetubuhinya, dan ini hanya bisa dilakukan dengan cara mandi selepas haid. Dan kewajiban yang tidak terlaksana kecuali dengan perantara sesuatu, sesuatu itu juga hukumnya wajib.

Para sahabat kami berbeda pendapat tentang waktu wajib mandi karena

haid. Qadhi Abu Thayib, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabagh dan kalangan fuqaha Irak lain serta Ar-Rauyani berpendapat; yang benar, wajib mandi dilakukan saat darah haid mulai keluar, seperti pendapat mereka; wudhu wajib bersamaan dengan tetesan pertama air kecing. Mereka menyatakan; ada pendapat lain, yaitu wajib mandi setelah darah haid berhenti, namun pendapat ini lemah. Fuqaha Khurasan berpendapat sebaliknya, mereka menyatakan; yang benar adalah wajib mandi bersamaan dengan berhentinya darah haid, bukan pada saat keluar. Al Faurani dan sekelompok dari kalangan mereka menguatkan pendapat ini.

Imam Al Haramain berkata, "Mayoritas fuqaha berpendapat; mandi wajib bersamaan dengan berhentinya darah haid."

Abu Bakar Al Isma'ili berpendapat, wajib mandi bersamaan dengan keluarnya darah haid. Pendapat ini keliru, sebab mandi bersamaan dengan darah haid yang terus keluar tidak mungkin, dan sesuatu yang tidak mungkin hukumnya tidak wajib. Imam berkata, "Yang benar adalah pendapat; mandi wajib dilakukan bersamaan dengan keluarnya seluruh darah haid, dan hal itu terlaksana saat darah terhenti."

Syaikh Abu Ahmad memastikan wajib mandi bersamaan dengan terhentinya darah haid, sementara Al Baghawi memastikan wajib mandi saat darah haid keluar. Semua yang mewajibkan mandi saat darah haid keluar mengqiyaskan hal tersebut pada kencing dan air mani. Sebelumnya telah dijelaskan tiga kemungkinan Al Mutawalli dan lainnya yang menyebutkan bahwa kewajiban mandi dikarenakan kencing dan mani? ataukah karena hendak shalat? Ataukah karena keseluruhan. Al Mutawalli berkata, "Ketiga kemungkinan ini berlaku dalam masalah haid." Ia berkata, "Hanya saja mereka yang berpendapat wajib mandi bersamaan dengan keluarnya darah haid berbeda pendapat, di antara mereka ada yang berpendapat; wajib mandi bersamaan dengan keluarnya darah haid, yang lain berpendapat; wajib saat darah haid terhenti."

Kesimpulannya, ada empat pendapat tentang waktu wajibnya mandi haid dan nifas. *Pertama,* saat darah keluar. *Kedua,* saat darah terhenti. *Ketiga*; saat hendak shalat. *Keempat*; saat darah keluar, saat darah terhenti dan saat hendak shalat. Yang benar; mandi wajib saat darah terhenti.

Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Tidak ada faidah dalam perbedaan pendapat ini." Pemilik *Al 'Uddah* berkata, "Faidahnya adalah bila

wanita haid junub. Kami berpendapat; mandi haid tidak wajib kecuali bila darahnya berhenti, dan kami katakan –dengan pendapat lemah; wanita haid tidak terlarang membaca Al Qur`an. Dengan demikian, ia boleh mandi jinabat karena ia boleh membaca Al Qur`an. Masalah ini akan dijelaskan lebih mendalam di permulaan kitab haid, *insya Allah*.

Pemilik *Al Bahr* menyebutan dalam bab jenazah, perbedaan pendapat ini ada faidahnya yang lain, yaitu bila wanita haid mati syahid karena memerangi orang kafir sebelum darah haidnya habis. Bila kita berpendapat wajib mandi saat terhentinya darah haid, maka yang bersangkutan tidak dimandikan. Dan bila kita berpendapat wajib mandi saat darah haidnya keluar, apakah ia dimandikan? Dalam hal ini ada dua pendapat tentang memandikan orang yang mati syahid dalam keadaan junub. Dengan demikian, ada dua faidah dalam perbedaan pendapat ini *pertama*; masalah orang yang mati syahid. *Kedua,* masalah wanita haid bila junub. Bila dikatakan; wanita haid –berdasarkan pendapat yang lama- boleh membaca Al Qur`an, maka kami berpendapat; wajib mandi saat darah haidnya keluar atau pada saat terhenti. Pada saat yang bersangkutan junub, sepantasnya hukum tidak berbeda.

Tanggapan: Bila kami katakan wajib mandi hanya pada saat darah keluar, kemudian si wanita junub, maka ia tidak wajib mandi kecuali untuk mandi jinabat. Setelah mandi, jinabatnya hilang dan tetap haid, dengan demikian ia boleh membaca Al Qur`an –berdasarkan pendapat lama. Dan bila kita katakan wajib mandi saat darah haid keluar lalu ia mandi untuk jinabat, mandinya tidak sah dan jinabatnya tidak hilang, sebab yang bersangkutan wajib mandi dua macam (mandi haid dan mandi jinabat). Mandi haid tidak sah bersamaan dengan masih terus keluarnya darah haid. Bila mandi haidnya tidak sah, berarti mandi jinabatnya juga tidak sah, sebab orang yang memiliki dua hadats tidak mungkin salah satunya dihilangkan sementara yang lain tetap ada, seperti orang yang berhadats karena tidur misalnya kemudian kencing dan wudhu saat itu juga untuk hadats tidur dan hadats buang air kecil, wudhunya jelas tidak sah. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pemilik *Al Bayan* dan lainnya menyatakan; bila darah keluar dari kedua kemaluan *khuntsa musykil* (tidak jelas status kelaminnya) atau dari salah

satunya, ia tidak wajib mandi meski ciri-cirinya sama seperti darah haid dan di waktunya, karena bisa jadi si *khuntsa* ini lelaki.

Masalah:

Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menjelaskan dalam *Al Mukhtashar*, wanita haid wajib mandi saat suci, seperti itu juga wanita nifas saat darahnya berhenti. Qadhi Husain dan pemilik *Al Bahr* menuturkan; perubahan redaksi haid dan nifas tidak memiliki arti selain untuk memperindah kata-kata saja. Ada yang menyatakan, itu merupakan isyarat bahwa darah nifas tidak ada ukuran batas minimalnya. Saat darah nifas terhenti pasca persalinan meski sedikit, yang bersangkutan wajib mandi, sementara darah haid meski terhenti dalam periode satu hari satu malam sebelum waktunya, ia tidak lagi haid namun belum wajib mandi.

9. Asy-Syirazi berkata, "Bila wanita melahirkan anak namun tidak melihat adanya darah, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama*, ia wajib mandi karena anak adalah air mani yang tersusun. *Kedua*, tidak wajib mandi karena anak tidak disebut air mani."

Penjelasan:

Kedua pendapat ini masyhur, dan yang paling kuat menurut para sahabat dalam kedua pendapat ini adalah wajib mandi. Sekelompok pemilik kitab-kitab ringkasan memastikan pendapat ini. Sementara itu Asy-Syasyi memiliki pendapat lain dan menguatkan tidak wajib mandi.

Sebagian dari para sahabat kami ada yang menyebutkan masalah ini dalam kitab haid dan ada yang menyebutnya di dua tempat. Al Mawardi menyebutkan dalam pembahasan haid; pendapat yang mewajibkan mandi adalah pendapat Ibnu Suraij. Alasan yang disebutkan penulis untuk mewajibkan mandi karena bayi adalah mani yang terbentuk merupakan alasan masyhur dalam dua riwayat. Qadhi Husain menyebutkan alasan ini dan alasan lain, yaitu bayi tidak terlepas dari cairan meski tidak terlihat. Al Mawardi berkata, "Kelahiran tanpa disertai darah banyak terjadi di kalangan wanita-wanita Kurdi."

Para ulama madzhab kami berkata, "Bila kami berpendapat ia tidak wajib mandi, maka ia wajib wudhu. Bila keluar bayi kembar secara berurutan dan kami katakan wajib mandi, kemudian ia mandi untuk bayi pertama sebelum bayi yang berikutnya keluar, ia wajib mandi untuk bayi yang kedua." Para sahabat kami menyepakati hal itu. Bila yang bersangkutan mengeluarkan gumpalan darah atau gumpalan daging, berkenaan dengan wajibnya mandi ada dua pendapat, dan pendapat yang paling kuat adalah wajib mandi. Al Mutawalli dan lainnya menyebutkan hal itu. Qadhi Husain dan Al Baghawi memastikan wajib mandi pada gumpalan daging, dan kedua pendapat tersebut secara khusus berkenaan dengan gumpalan darah yang keluar.

Al Mawardi berkata, "Sahkah mandinya karena persalinan semata ataukah tidak sah hingga berselang beberapa saat? Dalam hal ini ada dua pendapat berdasarkan dua pendapat tentang batas minimal darah nifas, apakah dibatasi dengan waktu ataukah tidak? yang benar sesuai dengan konsekwensi pendapat jumhur; mandi sah karena persalinan semata. Dan yang benar; nifas tidak ada batasnya. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Bila wanita melahirkan di siang Ramadhan dan tidak melihat darah, berkenaan dengan batalnya puasa ada dua pendapat.

1. Puasanya batal, baik kami mewajibkan mandi ataupun tidak. Pendapat ini dipastikan oleh Al Faurani dalam kitab haid.
2. Ada dua pendapat berdasarkan atas kewajiban mandi; bila kami mewajibkan mandi, maka puasanya batal, dan bila tidak kami wajibkan, puasa sah. Pendapat ini dipastikan oleh Al Mawardi, Al Baghawi dan lainnya. Namun pemilik *Al Bahr* mengingkari pendapat ini, ia menyatakan; menurut saya, puasanya tidak batal karena yang bersangkutan tidak kuasa, sama seperti mimpi basah. Pernyataannya ini secara makna kuat, namun alasannya lemah. Alasannya lemah karena puasa batal lantaran haid. Haid tetap membatalkan puasa meski si wanita dalam kondisi tidak kuasa (bukan karena pilihannya sendiri). Dan kuat secara makna karena yang menjadi sandaran para sahabat kami atas alasan wajibnya mandi adalah anak yang

dilahirkan merupakan air mani yang terbentuk, alasan ini pantas untuk wajibnya mandi, bukan untuk batalnya puasa, sebab keluarnya air mani secara tidak langsung dan tidak pula karena onani tidak membatalkan puasa. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Bila wanita haid kemudian junub atau junub kemudian haid, mandi jinabatnya tidak sah di saat haid karena tidak ada manfaatnya. Dalam hal ini ada pendapat lemah yang disebutkan oleh fuqaha Khurasan; mandi jinabatnya sah dan membolehkan wanita yang bersangkutan membaca Al Qur`an, bila kita kemukakan berdasarkan pendapat lemah wanita haid boleh membaca Al Qur`an. Masalah ini sebelumnya telah dijelaskan oleh pemilik *Al 'Uddah.*

Ketiga: Para sahabat kami dan kalangan lain berkata, "Bagian-bagian tubuh dan keringat wanita yang junub, haid dan nifas suci. Tidak ada perbedaan di antara ulama dalam hal ini. Ibnu Al Mundzir menukil adanya ijma' dalam hal ini. Para sahabat kami meriwayatkan dari Abu Yusuf bahwa badan wanita haid najis, bila mengenai air yang sedikit, air tersebut najis. Menurut kami, penukilan dari Abu Yusuf ini tidak benar, bila pun benar pendapat ini ditentang oleh ijma', juga oleh sabda Rasulullah SAW, "*Haidmu tidak di tanganmu,*" dan sabda beliau, "*Muslim itu tidak najis.*" Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Masalah ini akan kami jelaskan secara panjang lebar dalam kitab haid, *insya Allah.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Bila wanita memasukkan air mani lelaki ke dalam kemaluannya atau ke dalam duburnya kemudian sebagiannya keluar, maka ia tidak wajib mandi."

Penjelasan:

Bila wanita memasukkan air mani lelaki ke dalam kemaluannya atau ke dalam duburnya kemudian sebagiannya keluar, ia tidak wajib mandi. Inilah pendapat yang benar yang dipastikan oleh jumhur dalam dua riwayat. Al Qaffal, Al Mutawalli, Al Baghawi dan kalangan fuqaha Khurasan lainnya menuturkan pendapat *nyeleneh* (syadz), ia wajib mandi. Ini adalah pendapat syaikh Abu Zaid Al Marwazi. Al Baghawi dan Ar-Rafi'i berkata, "Berdasarkan pendapat

ini, tidak ada bedanya antara memasukkan air mani ke dalam kemaluan atau ke dubur, sama seperti memasukkan pucuk penis ke dalam kemaluan atau ke dubur." Mereka meriwayatkan pendapat seperti ini dari Hasan Al Bashri. Ibnu Al Mundzir juga meriwayatkannya dari Atha`, Zuhri dan Amr bin Syu'aib. Pendapat ini keliru meski banyak yang mengemukakan dan meriwayatkannya.

Selanjutnya, bila si wanita yang bersangkutan memiliki hayalan terendah sekalipun saat memasukkan air mani ke dalam kemaluannya karena kemungkinan akan mendapatkan kenikmatan hingga air maninya keluar dan bercampur dengan air mani lelaki yang ia masukkan ke dalam kemaluannya itu, lalu saat air mani lelaki yang ia masukkan itu keluar akan disertai dengan keluarnya air maninya, namun wajibnya mandi karena keluarnya air mani dari dubur tidak ada alasannya dan tidak terbayang.

Di antara fuqaha salaf yang berpendapat tidak wajib adalah Qatadah, Al Auza'i Ahmad dan Ishaq. Dalilnya adalah nash-nash yang menunjukkan bahwa mandi wajib hanya disebabkan oleh keluarnya air mani. Para sahabat kami sepakat, bila wanita memasukkan darah haid ke dalam kemaluannya atau ada seseorang lelaki memasukkan air mani ke dalam dubur atau ke dalam kemalauannya kemudian keduanya keluar, maka ia tidak wajib mandi. Qadhi Abu Thayib dan lainnya menukil pendapat ini.

Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; ia wajib wudhu karena keluarnya darah haid atau air mani yang ia masukkan ke dalam kemaluan atau duburnya itu, seperti dijelaskan sebelumnya dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu. Sementara bila yang bersangkutan disetubuhi lalu mandi, setelah itu mani lelaki yang menyetubuhinya keluar, para sahabat kami berpendapat; ia tidak wajib mandi namun wajib wudhu.

Al Mutawalli berkata, "Qadhi berkata, 'Maksud para sahabat adalah bila wanita yang disetubuhi masih kecil yang masih belum mengeluarkan air mani atau sudah besar namun suami baru mengeluarkan air mani setelah penetrasi sekiranya si wanita biasanya tidak mengeluarkan air mani. Namun bila jeda waktunya lama sebelum suami mengeluarkan air mani, pada umumnya si wanita mengeluarkan air mani dan kedua air mani tersebut bercampur, dalam hal ini si wanita wajib mandi lagi'."

Ar-Rauyani meriwayatkan dari para sahabat, si wanita yang bersangkutan tidak wajib mandi. Setelah itu Ar-Rauyani menyebutkan pernyataan Qadhi Husain secara sama persis. Imam Al Haramain meriwayatkan dari sebagian sahabat kami; wanita yang bersangkutan wajib mandi, setelah itu ia berkata, "Menurut saya, dalam hal ini ada perinciannya." Setelah itu Imam Al Haramain menyebutkan seperti pernyataan Qadhi Husain. *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Bila orang kafir masuk Islam dan pada saat kafir tidak diwajibkan mandi, ia dianjurkan mandi berdasarkan riwayat bahwa Qais bin Ashim masuk Islam lalu Rasulullah SAW memerintahkannya untuk mandi. Ini tidak wajib karena terdapat banyak sekali orang-orang kafir masuk Islam namun Rasulullah SAW tidak memerintahkan mereka mandi. Bila ia wajib mandi di saat kafir namun tidak mandi, maka ia berkewajiban mandi meski pada saat masih kafir sudah mandi. Permasalahannya; apakah ia wajib mandi ulang? Ada dua pendapat dalam hal ini. *Pertama,* ia tidak wajib mandi ulang karena ia sudah mandi secara benar, dalilnya hal tersebut terkait dengan bolehnya berhubungan badan bagi wanita yang haid saat suci, namun ia tidak wajib mandi ulang, sama seperti mandinya orang muslim. *Kedua,* ia wajib mandi ulang. Pendapat ini lebih kuat karena mandi adalah ibadah *mahdhah*, sehingga tidak sah mandi yang dilakukan orang kafir dalam hak Allah SWT, sama seperti puasa dan shalat."

Penjelasan:

Hadits Qais bin Ashim adalah hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa`i dari riwayat Qais bin Ashim ini. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan.*" Qais bin Ashim adalah salah satu pemimpin bangsa Arab, kuniahnya adalah Abu Ali, yang lain menyebut Abu Qabishah dan ada juga yang menyebut Abu Thalhah. Ia mendatangi Nabi SAW bersama dengan utusan bani Tamim pada tahun kesembilan hijriyah lalu masuk Islam. Nabi SAW bersabda, "*Ia adalah pemimpin orang-orang badui.*" Qais bin Ashim adalah sosok santun dan berakal. Ahnaf bin Qais ditanya, "Dari mana kau belajar santun?" ia menjawab, "Dari Qais bin Ashim RA."

Perkataan Asy-Syirazi, "Karena mandi adalah ibadah *mahdhah* (murni);" ibadah mengecualikan jual beli dan muamalat-muamalat lain, dan *mahdhah* mengecualikan *Iddah* dan kafarat. Perkataan Asy-Syirazi, "Sehingga tidak sah mandi yang dilakukan orang kafir dalam hak Allah SWT," mengecualikan mandinya wanita kafir yang suci dari haid, sebab mandi selepas haid adalah ibadah *mahdhah*, sah bagi orang kafir namun untuk sesama manusia saja.

Masalah:

Pertama: Bila orang kafir junub kemudian masuk Islam sebelum mandi, ia wajib mandi. Asy-Syafi'i menyatakan hal itu dan disetujui oleh mayoritas sahabat. Al Mawardi meriwayatkan pendapat lain dari Abu Sa'id Al Ashthakhari; ia tidak wajib mandi. Ini adalah madzhab Abu Hanifah berdasarkan firman Allah SWT, "*Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu; dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada mereka) sunnah (Allah terhadap) orang-orang dahulu.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 38). Dan berdasarkan hadits Amru bin Ash; bahwa Nabi SAW bersabda, "*Islam menghancurkan yang sebelumnya.*" HR. Muslim. Alasan lain; banyak sekali orang-orang kafir masuk Islam yang memiliki istri dan anak-anak, namun Nabi SAW tidak memerintahkan mereka mandi secara wajib, andai mandi wajib bagi mereka pasti Rasulullah SAW memerintahkannya. Alasan ini tidak ada artinya, sebab tidak ada bedanya bagi yang bersangkutan (orang kafir yang masuk Islam) untuk wudhu secara wajib. Tidak ada bedanya antara kencing kemudian masuk Islam atau junub kemudian masuk Islam.

Ayat dan hadits di atas maksudnya adalah ampunan untuk dosa-dosa orang kafir yang masuk Islam.

Ulama sepakat; orang kafir dzimmi bila memiliki hutang atau qishash, keduanya tidak gugur karena keislamannya. Alasan lain; wajibnya mandi bukanlah hukuman ataupun taklif yang diwajibkan saat masih kafir, karena wajib mandi merupakan salah satu syarat shalat dalam Islam yang dalam kasus ini ia berada dalam kondisi junub dan shalat orang yang junub tidak sah, dan keislamannya tidak membebaskannya dari kondisi junub.

Tanggapan untuk bantahan mereka tidak diperintahkan mandi saat masuk Islam, karena itu sudah maklum bagi mereka, seperti halnya mereka juga tidak diperintahkan wudhu, karena itu sudah maklum bagi mereka. Ada dua sisi perbedaan antara wajibnya mandi dengan larangan mengqadha puasa dan shalat. *Pertama*, seperti dijelaskan sebelumnya bahwa mandi adalah konsekwensi atas sesuatu yang terjadi dalam Islam, yaitu junub, lain halnya dengan shalat. *Kedua*, shalat dan puasa jumlahnya banyak sehingga memberatkan bila diqadha dan membuat orang enggan masuk Islam. Sementara mandi, orang kafir yang masuk Islam hanya diwajibkan mandi sekali saja meski sebelumnya junub seribu kali atau lebih, tidak ada kesulitan dalam hal ini.

Kedua: Bila yang bersangkutan junub lalu mandi saat masih kafir kemudian masuk Islam, berkenaan dengan wajibnya mengulang mandi ada dua pendapat masyhur. Penulis telah menyebutkan kedua dalilnya. Pendapat paling kuat menurut sahabat kami adalah wajib mengulang. Asy-Syafi'i menyatakan seperti itu dan dipastikan oleh Qadhi Abu Thayib dan lainnya. Mereka menjawab pendapat lain yang berhujah dengan haid, keabsahan mandi selepas haid demi suami karena kondisi darurat tidaklah mengharuskan keabsahan mandi tersebut. Mereka mengqiyaskan masalah ini dengan wanita gila bila suci dari haid, suaminya memandikannya agar bisa digauli. Bila si wanita tersebut sembuh, ia wajib mandi. Ini berdasarkan madzhab yang masyhur.

Dalam masalah ini ada perbedaan pendapat lemah yang telah disebutkan sebelumnya dalam bab niat wudhu. Dalam hal ini tidak ada bedanya antara orang kafir yang mandi saat masih kafir dengan wanita kafir yang mandi untuk suaminya yang muslim. Yang lebih kuat untuk semuanya adalah wajib mandi ulang. Imam Al Haramain tidak sependapat dengan jumhur dan lebih menguatkan pendapat tidak wajib mandi ulang bagi wanita haid. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya di akhir bab wudhu.

Ketiga: Bila yang bersangkutan masuk Islam dan tidak junub saat masih kafir, ia dianjurkan mandi, ia tidak wajib mandi, tidak seperti pendapat kami, baik yang bersangkutan memang kafir asli, kafir murtad, *dzimmi* (berdamai dengan muslim) atau *harbi* (memerangi muslim).

Al Khaththabi dan lainnya berkata, "Pendapat inilah yang dikemukakan

oleh Abu Hanifah dan sebagian besar ulama." Malik, Ahmad dan Abu Tsaur berpendapat, ia wajib mandi. Pendapat ini dipilih Ibnu Al Mundzir dan Al Khaththabi.

Mereka bersandar pada hadits Qais bin Ashim dan hadits Abu Hurairah RA, ia berkata;

بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْلاً قِبَلَ نَجْدٍ، فَجَاءَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ لَهُ ثُمَامَةُ بْنُ أُثَالٍ، فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ، فَانْطَلَقَ إِلَى نَخْلٍ قَرِيبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ.

"Nabi SAW mengirim kuda ke arah Najd kemudian kuda itu datang membawa seseorang bernama Tsumamah bin Atsal kemudian para sahabat mengikatnya di salah satu tiang masjid. Nabi SAW keluar lalu berkata, '*Lepaskan Tsumamah.*' Ia pergi ke arah pohon kurma yang berada di dekat masjid lalu mandi, setelah itu ia masuk ke masjid dan mengucapkan, 'Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Allah dan Muhammad utusan Allah'." HR. Al Bukhari.

Riwayat Al Baihaqi dan lainnya menyebutkan; Rasulullah SAW lewat di depannya (Tsumamah), ia masuk Islam kemudian Rasulullah SAW melepaskannya, setelah itu disuruh ke kebun kurma milik Abu Thalhah, Rasulullah SAW menyuruhnya mandi. Ia mandi lalu shalat dua rakaat."

Al Baihaqi berkata, "Kemungkinan Tsumamah masuk Islam di dekat Nabi SAW kemudian mandi, setelah itu masuk masjid lalu mengucapkan syahadat lagi sebagai langkah menyatukan kedua riwayat."

Para sahabat kami berhujah dengan alasan yang disebutkan oleh penulis, yaitu banyak orang kafir masuk Islam namun Nabi SAW tidak menyuruh mereka mandi. Alasan lain; karena yang bersangkutan meninggalkan kemaksiatan, sehingga ia tidak diwajibkan mandi bersamaan dengan hal itu, sama seperti bertaubat dari seluruh kemaksiatan.

Tanggapan atas hadits Qais bin Ashim dan hadits Abu Hurairah melalui dua hal. *Pertama,* perintah mandi diartikan sebagai anjuran sebagai langkah untuk menyatukan seluruh dalil. Hal itu dikuatkan oleh perintah Rasulullah SAW terhadap Qais agar mandi dengan air dan daun bidara, dan kami sepakat bahwa mandi dengan daun bidara tidak wajib. *Kedua,* Rasulullah SAW tahu keduanya junub karena memiliki anak kemudian Rasulullah SAW memerintah keduanya mandi untuk itu, bukan karena keduanya masuk Islam. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Saat masuk Islam, orang kafir dianjurkan mencukur rambut kepala. Asy-Syafi'i menyatakan hal tersebut dalam *Al Umm,* syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Qadhi Thayib, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabagh, Ar-Rauyani, syaikh Nashr dan lainnya. Pendapat mereka ini disandarkan pada hadits Utsaim dari ayahnya dari kakeknya; ia mendatangi Nabi SAW lalu berkata, "Aku masuk Islam." Kemudian Nabi SAW bersabda kepadanya, "*Buanglah rambut kekafiran darimu.*" Beliau bersabda, "*Cukurlah.*" HR. Abu Daud dan Al Baihaqi. Sanad hadits ini tidak kuat, sebab Utsaim dan Kulaib tidak masyhur dan tidak *tsiqah.* Hanya saja Abu Daud meriwayatkan hadits ini dan tidak men*dha'if*kannya.

Al Baihaqi berkata, "Bila At-Tirmidzi meriwayatkan suatu hadits kemudian tidak men*dha'if*kannya, berarti hadits tersebut baik menurutnya, yaitu *shahih* atau *hasan.* Dan hadits ini menurut At-Tirmidzi *hasan.*

Ia dianjurkan mandi dengan air dan daun bidara berdasarkan hadits Qais yang telah kami sebut sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Kelima: Bila orang kafir hendak masuk Islam, hendaklah ia bersegera melakukan hal itu dan tidak menundanya untuk mandi terlebih dahulu. Ia berkewajiban segera masuk Islam dan sangat diharamkan menundanya untuk mandi atau untuk keperluan lain. Seperti itu pula bila yang bersangkutan berkonsultasi kepada orang muslim, muslim yang dimintai konsultasi benar-benar diharamkan untuk berkata padanya, "Tundalah dulu hingga kau mandi." Ia wajib mendorongnya untuk segera masuk Islam. Inilah yang benar dan inilah yang dikemukakan oleh jumhur.

Al Ghazali -semoga Allah SWT merahmatinya- pada bab shalat Jum'at menyebutkan pendapat lain; ia harus mandi terlebih dahulu sebelum masuk Islam agar saat masuk Islam dalam keadaan sudah mandi.

Al Ghazali berkata, "Ini mustahil, pendapat ini jelas-jelas salah dan kekeliruannya tidak perlu diragukan lagi, bahkan termasuk kekejian yang mungkar. Bagaimana boleh seseorang bertahan di atas kemaksiatan terbesar, dosa besar paling keji, induk kebinasaan dan amalan-amalan yang menghancurkan yang paling keji agar yang bersangkutan mandi terlebih dahulu yang tidak dinilai sebagai ibadah karena tidak adanya keahlian pada si pelaku?!"

Pemilik *At-Tatimmah* menuturkan dalam bab *murtad*; andai seorang muslim ridha dengan kekafiran orang kafir, misalnya orang kafir memintanya agar mengajarkan Islam padanya namun ia tidak mau melakukannya, atau mengisyaratkan agar tidak masuk Islam, atau menunda penjelasan Islam untuk yang bersangkutan tanpa adanya udzur, ia telah murtad dalam semua kasus tersebut, sebab ia lebih memilih kekufuran dari pada Islam.

Penjelasan pemilik *At-Tatimmah* ini berlebihan, yang benar adalah ia melakukan kemaksiatan besar. Adapun pernyataan An-Nasa`i dalam sunannya; bab orang kafir mandi terlebih dahulu saat hendak masuk Islam dan berhujah dengan hadits Abu Hurairah, Tsumamah pergi lalu mandi, setelah itu datang lalu masuk Islam adalah hujah yang tidak benar dan tidak ada dalil yang menguatkan pendapatnya. *Wallahu a'lam.*

Bahasan ini berkaitan dengan masalah-masalah penting yang telah disebutkan sebelumnya di akhir-akhir bab niat wudhu. Hanya Allah SWT yang berkenan memberi pertolongan.

12. Asy-Syirazi berkata, "Orang junub haram shalat, thawaf, menyentuh dan membawa mushaf karena telah kami katakan sebelumnya hal-hal tersebut haram bagi orang yang berhadats, sehingga lebih utama diharamkan untuk orang yang junub. Ia juga haram membaca Al Qur`an berdasarkan riwayat Ibnu Umar RA, Nabi SAW bersabda,** لاَ يَقْرَأُ الْجُنُبُ وَالْحَائِضُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ ***'Orang junub dan haid tidak boleh membaca Al Qur`an sedikitpun.'*

Ia juga haram berada di masjid namun tidak terlarang melintas di masjid berdasarkan firman Allah SWT, *'Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid)*

sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun,' **(Qs. An-Nisaa` [4]: 43), dan memaksudkan tempat shalat. Disebutkan dalam *Al Buwaithi*; makruh baginya untuk tidur hingga wudhu terlebih dahulu berdasarkan riwayat Umar RA, ia bertanya; أَيَرْقُدُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ، قَالَ: نَعَمْ، إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُدْ. 'Wahai Rasulullah, bolehkah salah seorang dari kami tidur dalam keadaan junub?' beliau menjawab, '*Ya, bila salah seorang dari kalian sudah wudhu, silahkan tidur.*' Abu Ali Ath-Thabari berkata, 'Bila yang bersangkutan hendak bersetubuh, makan atau minum harus wudhu terlebih dahulu. Anjuran ini tidak berlaku bagi wanita haid, sebab wudhu tidak berpengaruh pada hadatsnya, namun berpengaruh terhadap hadats jinabat, di samping wudhu meringankan dan menghilangkan hadats dari anggota-anggota wudhu."**

Penjelasan:

Bahasan ini mencakup serangkaian masalah dan terkait dengan banyak sekali bagian-bagian permasalahan. Kami akan menjelaskan kata-kata penulis secara ringkas kemudian akan kami cantumkan madzhab-madzhab ulama, setelah itu akan kami sebutkan bagian-bagian dan permasalahan-permasalahan yang terkait. Penafsiran dan maksud ayat di atas akan dijelaskan selanjutnya dalam bagian madzhab-madzhab ulama, *insya Allah.*

Hadits Ibnu Umar, لاَ يَقْرَأُ الْجُنُبُ وَالْحَائِضُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ "*Orang junub dan haid tidak boleh membaca Al Qur`an sedikitpun,*" diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya.

Hadits ini *dha'if*, di*dha'if*kan oleh Al Bukhari, Al Baihaqi dan lainnya. Ke*dha'if*an dalam hadits ini jelas. Kami akan menyebutkan hadits-hadits lain yang akan mencukupi dari hadits ini dalam bagian madzhab-madzhab ulama dan pada bagian lain. Sedangkan hadits Umar RA adalah hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Perkataan Asy-Syirazi, "Lebih haram bagi junub" telah dijelaskan sebelumnya dalam bab bejana dan di beberapa tempat lain.

Sabda Rasulullah SAW (لاَ يَقْرَأْ الْجُنُبُ) dengan *hamzah kasrah*. Riwayat lain dengan dhammah sebagai khabar, maksudnya larangan. Kedua riwayat ini *shahih*. Di antara yang menyebut keduanya adalah Abu Thayib dalam *At-Ta'liq* pada bagian masalah ini. Bacaan-bacaan dengan harakat seperti kedua kata ini banyak dan masyhur. Makna (اللبث) adalah (الإقامة); tinggal. Ahli bahasa menuturkan; (لبث بالمكان) dan (تلبث) adalah menempati. Al Azhari, pengarang *Al Muhkam* dan lainnya menjelaskan; (لبث يلبث لبثا) dengan *ba' sukun* dan *fathah*. Di tambahkan dalam *Al Muhkam*; (لباثة) dan (الجنابة) dengan *lam fathah* pada keduanya.

Menurut makna asal, (البعد) dalam bahasa artinya (أجنب الرجل يجنب) jauh, sementara dalam istilah syariat diartikan orang yang mengeluarkan air mani, dan orang yang menyetubuhi wanita di sebut junub karena pada saat itu ia jauh dari shalat, masjid dan membaca Al Qur`an. Dikatakan (جنب), (جنب) dengan jim dhammah dan *nun kasrah*, sementara (يجنب) dengan dhammah *ya'* dan *nun fathah*; dua versi dialek yang masyhur, dan yang lebih fasih dan masyhur adalah yang pertama. Dikatakan (رجل جنب), (رجلان جنب), (رجال جنب), (امرأة جنب), (امرأتان جنب) dan (نسوة جنب), semua dengan kata yang sama. Allah SWT berfirman, "*Dan jika kamu junub maka mandilah.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6). Ahli bahasa menjelaskan; dikatakan (جنبان) dan (أجناب) dengan bentuk *mutsanna* (dual) dan *jamak*, namun pendapat pertama lebih fasih dan masyhur.

Masalah:

Orang junub haram melakukan enam hal; (1) shalat, (2) thawaf, (3) menyentuh dan (4) membawa mushaf, (5) tinggal di masjid dan (6) membaca Al Qur`an. Keempat hal dari awal telah dijelaskan sebelumnya dan yang terkait dengan penjelasan dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu. Berkenaan dengan membaca Al Qur`an, haram bagi orang junub, baik sedikit maupun banyak, bahkan meski satu ayat pun. Seperti itu pula tinggal di sebagian masjid meski sesaat.

Namun tidak haram bagi orang junub melintasi masjid. Penulis telah

menyebutkan dalil semuanya. Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; makruh bagi orang junub tidur sebelum wudhu terlebih dahulu dan dianjurkan untuk wudhu seperti wudhu untuk shalat saat hendak makan, minum, bersetubuh dengan wanita yang telah disetubuhi sebelumnya atau dengan wanita lain, di samping itu dianjurkan pula mencuci kemaluannya di seluruh aktivitas tersebut.

Sementara itu wanita haid dan nifas tidak dianjurkan wudhu. Asy-Syafi'i menyatakan hal tersebut dalam *Al Buwaithi* dan disepakati oleh para sahabat kami. Dalilnya seperti yang telah disebutkan oleh penulis; wudhu tidak berpengaruh pada hadatsnya karena hadats tersebut bersifat terus menerus, dengan demikian thaharah tidak sah bersamaan dengan hadats yang terjadi secara terus menerus. Ini berlaku saat wanita haid, sementara bila haidnya berakhir, ia sama seperti orang junub, ia dianjurkan untuk wudhu sebelum melakukan aktivitas-aktivitas tersebut di atas mengingat wudhu dalam kondisi ini berpengaruh pada hadatsnya, sama seperti orang junub.

Pendapat kami, pandangan penulis dan para sahabat yang menyebutkan bahwa wudhu berpengaruh pada hadats junub dan bisa dihilangkan dari bagian-bagian wudhu adalah benar dan dipastikan oleh jumhur fuqaha. Imam Al Haramain tidak sependapat dengan hal ini, ia berkata, "Hadatsnya tidak hilang hingga wanita yang bersangkutan menyempurnakan thaharah."

Masalah-masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam masalah tambahan di akhir tata cara wudhu. Dalil anjuran wudhu dan mencuci kemaluan dalam kondisi-kondisi di atas adalah hadits-hadits *shahih*, di antaranya hadits Umar RA, ia berkata; أَيَرْقُدُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُدْ "Wahai Rasulullah, bolehkah salah seorang dari kami tidur dalam keadaan junub?" beliau menjawab, "*Ya, bila salah seorang dari kalian sudah wudhu, silahkan tidur*." HR. Al Bukhari dan Muslim

Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata,

ذَكَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ تُصِيبُهُ الْجَنَابَةُ مِنَ اللَّيْلِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ.

"Umar bin Al Khaththab menuturkan kepada Rasulullah SAW bahwa ia junub di malam hari lalu Rasulullah SAW bersabda kepadanya, '*Wudhulah dan cucilah kemaluanmu, kemudian tidurlah'.*"

Diriwayatkan dari Aisyah; bila Nabi SAW hendak tidur dalam keadaan junub, beliau mencuci kemaluan dan wudhu seperti wudhu untuk shalat. HR. Al Bukhari dan Muslim, teks riwayat hadits ini milik Al Bukhari. Riwayat Muslim menyebutkan; bila Rasulullah SAW hendak tidur dalam keadaan junub, beliau wudhu seperti wudhu untuk shalat sebelum tidur. Riwayat lainnya menyebutkan; saat Rasulullah SAW junub lalu hendak makan atau tidur, beliau wudhu seperti wudhu (untuk shalat).

Diriwayatkan dari Ammar bin Yasir; Nabi SAW memberi rukhshah bagi orang junub bila hendak makan, minum atau tidur agar wudhu. (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih.*" Makna hadits; bila ingin makan harus wudhu terlebih dahulu.

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوءًا *"Bila salah seorang dari kalian menggauli istrinya kemudian ingin mengulang lagi, hendaklah berwudhu (seperti wudhu untuk shalat) di antara keduanya."*

Dalam salah satu riwayat, Al Baihaqi menyebut; *"Karena sesungguhnya itu lebih menggiatkan untuk mengulang lagi."*

Adapun hadits Ibnu Abbas dalam kitab *shahih* bahwa Nabi SAW bangun malam lalu menuntaskan hajat beliau, setelah itu beliau membasuh wajah dan kedua tangan lalu tidur, maksud hajat di sini adalah hadats kecil. Dan hadits Abu Ishaq Sabi'i dari Aisyah bahwa Nabi SAW tidur dalam keadaan junub dan tidak menyentuh air yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan lainnya, Abu Daud menuturkan perkataan Yazid bin Harun, "Sabi'i keliru dalam hal ini," maksudnya kata-kata "Tidak menyentuh air." At-Tirmidzi berkata, "Mereka menilai kekeliruan ini berasal dari Sabi'i."

Al Baihaqi berkata, "Para hafizh mencela kata-kata tersebut, mereka mengiranya diriwayatkan dari selain Aswad, di samping itu Sabi'i adalah pemalsu hadits. Hadits Sabi'i dengan tambahan ini sah dari sisi riwayat karena kemungkinan ia mendengarnya dari Aswad, meski tidak menutup kemungkinan

ia memalsukan kata-kata itu sebab ia sendiri menjelaskan bahwa ia mendengarnya dari gurunya. Ia adalah perawi tsiqah, sehingga tidak ada alasan untuk ditolak."

Menurutku (An-Nawawi), "Sekelompok ahli hadits dan ushul berkata, 'Riwayat pemalsu hadits tidak bisa dijadikan hujah meski yang bersangkutan menjelaskan bahwa ia mendengar riwayat tersebut'." Yang benar dalam hal ini adalah pendapat jumhur, yaitu bila pemalsu hadits menjelaskan bahwa ia mendengar riwayat tersebut, riwayat bisa dijadikan hujah. Berdasarkan pendapat pertama; hadits Sabi'i tidak *shahih* dan tidak perlu ditanggapi. Sementara menurut pendapat kedua, tanggapan untuk masalah itu ada dua. *Pertama*, riwayat Al Baihaqi dari Ibnu Suraij -semoga Allah SWT merahmatinya- dan Al Baihaqi menilai riwayat ini baik bahwa makna hadits di atas adalah Rasulullah SAW tidak menyentuh air untuk mandi agar bisa disatukan dengan hadits lain dan hadits Umar yang disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*. *Kedua*, maksudnya adalah Rasulullah SAW kadang tidak wudhu untuk menjelaskan hal itu boleh, sebab bila Rasulullah SAW terus membiasakan wudhu saat hendak tidur dalam kondisi junub pasti dikira hal itu berhukum wajib. Pendapat ini menurut hemat saja baik atau terbaik.

Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Anas bahwa Nabi SAW menggilir istri-istri beliau dengan satu kali mandi dan jumlah mereka adalah sembilan orang. Kemungkinan Rasulullah SAW wudhu di antara dua junub dan kemungkinan juga tidak wudhu untuk menjelaskan bahwa hal itu (tidak wudhu di antara dua junub) hukumnya boleh.

Riwayat Abu Daud menyebutkan; Rasulullah SAW menggilir istri-istri beliau pada suatu malam, beliau mandi di tempat istri ini dan di tempat istri itu. Beliau ditanya, "Wahai Rasulullah, apakah engkau tidak menjadikannya satu kali mandi saja?" beliau menjawab, "Ini lebih baik dan lebih bersih." Abu Daud berkata, "Hadits pertama lebih *shahih*."

Menurutku (An-Nawawi), "Bila hadits kedua ini *shahih*, maka diartikan bahwa junub yang pertama pada suatu waktu dan junub kedua terjadi pada waktu lain, dan kedua hadits diartikan giliran itu dilakukan berdasarkan kerelaan istri-istri beliau SAW bila kita katakan sebagai hadits yang paling *shahih*. Mayoritas fuqaha berpendapat bergilir bagi Nabi SAW hukumnya wajib dalam

hal lamanya waktu, sebab giliran tidak boleh kurang dari satu malam berdasarkan kerelaan seluruh istri beliau SAW. *Wallahu a'lam.*

Pertama: Abu Daud dan An-Nasa`i meriwayatkan dengan sanad baik dari Ali RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, الْمَلاَئِكَةُ لاَ تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلاَ جُنُبٌ وَلاَ كَلْبٌ *'Malaikat tidak memasuki rumah yang di dalamnya ada gambar,[25] orang junub dan anjing'."*

---

[25] Sebagian besar orang menilai hadits-hadits yang melarang gambaran dan membuat gambar secara umum berlaku untuk seluruh gambar meski gambar mubah yang tidak diharamkan dari sisi alasan penyebabnya, bukan dari sisi perusaknya karena Rasulullah SAW bersabda, *"Sungguh manusia yang paling berat siksanya di hari kiamat adalah orang-orang yang menggambar."* HR. Ahmad dalam musnadnya dan Muslim dalam kitab *Shahih*-nya dari Abdullah bin Mas'ud. *"Manusia yang paling berat siksanya"* dipahami secara umum baik kafir maupun muslim, sebab orang yang disiksa dengan azab seperti itu dan merasakan siksaan sedemikian rupa itu setara dengan dosa yang diperbuat. Dan orang-orang yang membuat gambar yang menyebabkan mereka mendapatkan siksa melebihi siksaan yang diperoleh seluruh manusia membuat kami memperhatikan bentuk gambaran yang menyebabkan mereka tertimpa siksaan besar seperti itu, faktor yang menyebabkan mereka mendapatkan siksa seperti itu adalah karena pekerjaan mereka membuat gambar dan patung yang disembah, seperti membuat patung dan gambar-gambar yang diagungkan, meski tidak berbentuk gambar yang sebenarnya, bahkan hadits ini berlaku bagi seseorang yang membuat satu garis lurus dan di tengah-tengahnya atau di salah satu bagiannya ada garis melintang (salib, pent.), gambaran seperti ini dan juga gambaran-gambaran lain disembah. Pembuat gambaran seperti ini mendapat siksa yang lebih berat dari siksa para penyembahnya.

Sementara gambaran-gambaran yang jauh dari makna-makna dan hanya sebatas perhiasan saja terdapat di rumah Rasulullah SAW dalam bentuk kain tipis, tirai atau pahatan batu memiliki dimensi yang ada di pintu rumah beliau SAW hingga beliau bersabda kepada Aisyah RA pada suatu hari, *"Singkirkan kain tipismu dariku karena gambaran-gambarannya selalu terlintas padaku dalam shalatku."* Perintah Rasulullah SAW terhadap Aisyah agar menyingkirkan kain tipis itu bukanlah penyebab malaikat tidak masuk rumah, namun mengganggu beliau SAW saat shalat. Dan tuntutan perintah untuk menjauhkan gambaran-gambaran seperti itu dari rumah bila menghalangi malaikat untuk masuk rumah, namun apa yang dilakukan oleh Aisyah dan diakui oleh Rasulullah SAW meski beliau memerintahkan untuk menyobek kain tipis bergambar tersebut menjadi dua bagian kemudian dirubah menjadi dua bantal yang dipakai Rasulullah SAW duduk; ini menunjukkan boleh menjadikan gambaran-gambaran sebagai perabot rumah, seperti; kursi, tilam, hamparan, dinding rumah dan lainnya bila tidak mengganggu orang yang shalat.

Cincin Umar bin Khaththab Amirul Mukminin RA memiliki ukiran, dalam ukurannya terdapat gambar burung. Dan patung yang ada di depan Rasulullah SAW Nabi SAW yang menyebabkan Jibril AS enggan memasuki rumah beliau SAW, Jibril memeritahkan Rasulullah SAW agar memecahkan kepala patung itu agar tidak berbentuk seperti wujud makhluk hidup. Dari hadits ini dapat kita simpulkan boleh hukumnya membuat

Al Khaththabi berkata, "Yang dimaksud malaikat adalah para malaikat yang turun membawa rahmat, bukan malaikat yang mencatat amal perbuatan,

---

gambar-gambar fotografi. Seperti itu pula dengan seseorang yang berdiri di hadapan cermin untuk melihat bentuknya, bahkan ia melihat gambarannya dalam cermin hidup dan bergerak-gerak. Bila gambaran seperti ini berhukum mubah meski yang bersangkutan lama berdiri di depan cermin karena ia senang berdiri di depan cermin karena tengah terhalang oleh seseorang.

Andai tercipta suatu tombol yang ditekan kemudian gambarannya tertangkap di cermin dan ditinggalkan karena hal tersebut terlarang, maka bercermin tentu terlarang pula karena bercermin menciptakan gambaran yang terpisah dari subyek gambar dan berada di tempat lain dengan obyek gambar. Dan tentu mereka akan mengatakan yang bersangkutan tidak boleh berada jauh dari cermin agar tidak jatuh dalam kesalahan membentuk gambar manusia di tempat lain. Dan pembuatan gambar saat ini telah menjadi bagian dari jihad dan persiapan.

Saat ini militer dengan tujuan untuk melindungi nyawa dan waktu personil membuat pesawat-pesawat tanpa awak dan satelit yang berada di angkasa dengan fungsi untuk memotret lokasi-lokasi dan pengintaian setiap hal-hal besar dan kecil, bahkan mendeteksi kandungan bumi, seperti bahan-bahan tambang yang ada di perut bumi, kandungan air dan minyak yang menjadi tulang punggung tenaga saat ini di dunia. Gambaran apa yang terlarang dalam hal ini.

Maha Suci Engkau Allah, Engkau terbebas dari hal-hal kecil ini hingga Engkau menyelamatkan umat Muhammad untuk tidak tergantung dengan hal-hal hina dan pendapat yang tidak bermanfaat. Mereka yang berpandangan berlebihan yakin akan haramnya fotografi bahkan mewajibkan untuk mencukupkan diri dengan yang ada, mengharamkan untuk mempelajari fotografi dan berlomba-lomba dengan umat lain sehingga kaum muslimin menjadi umat terbelakang, sementara yang lain telah jauh meninggalkan kita hingga mereka telah berhasil menciptakan kamera seperti kancing baju, bahkan kamera dengan perekam suara dengan bentuk yang sangat kecil dan jeli.

Itu tidak lain karena mereka terhadang oleh pendapat-pendapat kalangan yang tidak mengetahui hukum-hukum agama yang berdiri secara serampangan di malam gelap gulita, sehingga mereka menyebabkan umat islam terbelakang, mengikat umat ini dengan belenggu-belenggu yang mengikat penuturan-penuturan tekstual, konsep-konsep keliru dan keluguan dalam agama, bila si pencetus pendapat berbaik sangka terhadap agama dan tidak memiliki rencana buruk terhadap agama dan kaumnya. Bila kita berbaik sangka terhadap mereka ini, kita putuskan bahwa mereka adalah kalangan primitif dan memperlakukan agama secara bodoh.

Sementara bila kita tempatkan mereka dalam posisi orang yang berburuk sangka kepada agama karena pendapat-pendapat mereka dan kita putuskan bahwa mereka adalah orang-orang cerdas, berarti kita letakkan mereka pada posisi orang-orang bayaran yang mencela, dengan misi melemahkan eksistensi kaum muslimin dan membuat pihak musuh mampu menguasai dengan leluasa dan kuat.

Padahal tuntutan larangan Rasulullah SAW membuat gambar adalah agar kebiasaan-kebiasaan kaum paganis tidak menular dan berpindah dalam tradisi kita, terlebih harta rampasan kaum muslimin tiba dengan berbagai benda yang terdapat di

sebab malaikat yang bertugas mencatat amal perbuatan tidak pernah berpisah dengan orang junub maupun lainnya.

Ada yang menyatakan bahwa yang dimaksud orang junub bukanlah orang junub yang menunda mandi hingga waktu shalat, namun orang junub yang menyepelekan mandi sehingga tidak mandi saat junub menjadi kebiasaan, mengingat Nabi SAW tidur dalam keadaan junub dan menggilir istri-istri beliau dengan satu kali mandi.

Berkenaan dengan anjing, hadits ini berlaku bagi orang yang memiliki anjing untuk selain berburu, menjaga tanaman, binatang ternak dan rumah. Sementara gambar adalah semua gambar yang memiliki nyawa, baik di tempatkan di dinding, atap maupun baju."

Pernyataan Al Khaththabi yang mengkhususkan orang junub yang menyepelekan mandi dan anjing yang haram untuk dipelihara ini perlu dikaji lebih jauh, karena keduanya ini hanya kemungkinan.

Kedua: Makruh tidur sebelum wudhu bagi orang junub yang kami kemukakan inilah pendapat kami. Inilah yang dikemukakan oleh mayoritas salaf atau sebagian besar dari mereka, seperti yang dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Abu Sa'id Al Khudri, Syaddad bin Aus, Aisyah, Hasan Al Bashri, Atha', An-Nakha'i, Malik, Ahmad Ishak dan dipilih oleh Ibnu Al Mundzir, ia berkata, "Said bin Musayyib dan para kalangan rasionalis berpendapat; ia (orang junub) berhak memilih (antara tidur tanpa wudhu atau wudhu terlebih dahulu,)." Dalil kami adalah hadits-hadits sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Pandangan ulama tentang membaca Al Qur`an yang dilakukan orang junub dan wanita haid. Pendapat kami; haram bagi orang junub dan wanita

---

dalam rumah kaum musyrikin, seperti patung-patung yang mereka sembah, karena itu Rasulullah SAW melarang mereka dari gambar dan patung-patung seperti itu agar rumah kaum musyrik tidak membias di dalam rumah kaum muslimin. Ini merupakan puncak penjagaan untuk umat Muhammad agar tidak melebur dan lenyap. Dengan aturan ini, masjid-masjid kita terpelihara dari berbagai bentuk gambar dan patung, serta dari berbagai alat-alat musik, ibadah kita suci dari kotoran-kotoran materi dan kondisi-kondisi yang melalaikan. "*Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 50) (penerbit).

haid membaca Al Qur`an, sedikit atau banyak, bahkan sebagian ayat pun. Pendapat ini dikemukakan oleh mayoritas ulama. Seperti itulah yang dituturkan oleh Al Khaththabi dan lainnya dari sebagian besar ulama. Para sahabat kami menuturkan pendapat ini dari Umar bin Al Khaththab, Ali bin Abi Thalib dan Jabir (dari kalangan sahabat), Hasan, Zuhri, An-Nakha'i, Qatadah (dari kalangan tabi'in), Ahmad dan Ishaq (dari kalangan pengikut tabi'in).

Daud berpendapat, orang junub dan wanita haid boleh membaca Al Qur`an, semua bagian Al Qur`an. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ibnu Musayyib. Qadhi Abu Thayib, Ibnu Ash-Shabagh dan lainnya berkata, "Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir."

Malik berpendapat, orang junub boleh membaca beberapa ayat sebagai perlindungan diri. Sementara bagi orang haid ada dua pendapat dari Malik. *Pertama*, boleh. *Kedua*, tidak boleh. Abu Hanifah berpendapat, orang junub boleh membaca sebagian ayat, tidak boleh satu ayat penuh. Abu Hanifah juga memiliki pendapat lain seperti pendapat kami.

Kalangan yang membolehkan secara mutlak berhujah dengan hadits Aisyah RA, Nabi SAW berdzikir di seluruh kondisi beliau. HR. Muslim.

Mereka berkata, "Al Qur`an adalah dzikir dan menurut hukum asal dzikir tidak haram."

Para sahabat kami berhujah dengan hadits Ibnu Umar yang disebutkan dalam buku ini, hanya saja hadits tersebut *dha'if*, seperti telah disebutkan sebelumnya dari Abdullah bin Salimah dari Ali bin Abi Thalib RA, ia berkata, "Rasulullah SAW menuntaskan hajat beliau lalu beliau membaca Al Qur`an, beliau tidak membatasinya. Mungkin Ali berkata, 'Tidak ada sesuatu pun yang menghalangi beliau dari Al Qur`an selain jinabat'." HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan lainnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*."

Para hafizh dan *muhaqqiq* (ahli hadits) lain berkata, "Hadits *dha'if*." imam Asy-Syafi'i meriwayatkan hadits ini dalam *Sunan Harmalah* lalu menjelaskan; bila hadits ini kuat, maka terdapat petunjuk atas haramnya membaca Al Qur`an bagi orang junub.

Al Baihaqi menuturkan; diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam kitab *Jima'*

Ath-Thahur, ia menyatakan; meski ahli hadits tidak menguatkannya. Al Baihaqi menyatakan, adanya imam Asy-Syafi'i bersikap abstain tentang status hadits ini karena berporos pada Abdullah bin Salimah, ia perawi tua, sebagian ahli hadits mengingkari hadits dan akalnya, dan ia meriwayatkan hadits ini setelah ia berusia tua seperti yang dijelaskan oleh Asy-Sya'bi.

Selanjutnya Al Baihaqi menuturkan penjelasan yang ia kemukakan dari para imam hadits, ia berkata, "Diriwayatkan dari Umar bahwa ia memakruhkan orang junub membaca Al Qur`an." Setelah itu Al Baihaqi meriwayatkan hadits tersebut dengan sanadnya dari Umar bin Al Khaththab RA. Pendapat lain diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib; orang junub tidak boleh membaca Al Qur`an, meski satu huruf pun. Al Baihaqi meriwayatkan dari Abdullah bin Malik Al Ghafiqi, ia mendengar Nabi SAW bersabda, "*Bila aku wudhu saat junub, aku makan dan minum, aku tidak shalat dan membaca (Al Qur`an) hingga aku mandi.*" Sanad hadits ini juga *dha'if.*

Para sahabat kami juga berhujah dengan kisah masyhur Abdullah bin Rawahah, istrinya memimpikannya tengah menggauli budak wanita miliknya. Ia pergi mengambil pisau kemudian datang lagi hendak membunuhnya, ia (Abdullah bin Rawahah) mengingkari bahwa ia telah menggauli budak wanita miliknya dan berkata, "Bukankah Rasulullah SAW telah melarang orang junub membaca Al Qur`an?" istrinya menjawab, "Benar." Lalu Abdullah bin Rawahah menyenandungkan bait-bait syair pada istrinya yang masyhur itu lalu istrinya mengira yang ia baca itu Al Qur`an lalu ia berhenti membacanya. Abdullah bin Rawahah menceritakan hal itu kepada Rasulullah SAW, beliau tertawa dan tidak mengingkarinya.

Sisi pengambilan dalil dari kisah ini ada dua hal:

1. Rasulullah SAW tidak mengingkari perkataan Abdullah bin Rawahah "Rasulullah SAW mengharamkan orang junub membaca Al Qur`an."
2. Kisah ini masyhur dan diketahui oleh semua orang, hanya saja sanad kisah ini lemah dan terputus.

Para sahabat kami menanggapi hujah Daud pada hadits Aisyah bahwa maksud dzikir adalah selain membaca Al Qur`an; ini merupakan pemahaman dalam koridor sesuatu yang disebut secara mutlak. Pendapat-pendapat lainnya

menerima haramnya membaca Al Qur`an bagi orang junub secara garis besar, kemudian mereka mengklaim pengkhususan tanpa dalil. Bila mereka berkata, "Kami membolehkah membaca Al Qur`an bagi wanita haid karena dikhawatirkan lupa."

Tanggapan: Maksud itu bisa dicapai dengan merenungkan Al Qur`an di hati. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Pendapat ulama tentang orang junub berada di masjid dan melintas masjid tanpa tinggal di dalamnya. Pendapat kami; orang junub haram tinggal di masjid baik duduk, berdiri, mondar-mandir atau dalam kondisi apa pun, baik dengan berwudhu atau tidak. Namun ia boleh melintas, tidak berada di masjid, baik ia memiliki keperluan ataupun tidak. Ibnu Al Mundzir menuturkan pendapat serupa dari Abdullah bin Mas'ud, Sa'id bin Musayyib, Hasan Al Bashri, Sa'id bin Jabir, Amru bin Dinar dan Malik. Riwayat dari Sufyan Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan murid-muridnya, dan Ishaq bin Rahawaih; orang junub tidak boleh melintasi masjid kecuali bila harus melintasi. Ia harus wudhu terlebih dahulu, setelah itu baru melintasi masjid.

Ahmad berpendapat, orang junub haram berada di masjid namun boleh melintas karena suatu keperluan, tanpa adanya keperluan tidak boleh melintasi masjid. Andai yang bersangkutan wudhu untuk bolehnya berada di masjid."

Mayoritas ulama menyatakan bahwa wudhu tidak berpengaruh bagi orang junub dalam hal ini. Al Mazini, Abu Daud dan Ibnu Al Mundzir berpendapat; orang junub boleh berada di masjid secara mutlak. Syaikh Abu Ahmad menuturkan pendapat ini dari Zaid bin Aslam.

Kalangan yang membolehkah orang junub berada di masjid secara mutlak berhujah dengan riwayat Ibnu Al Mundzir dalam *Al Israf*. Yang lain menyebutkan riwayat tersebut dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Muslim itu tidak najis.*" HR. Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abu Hurairah. Juga bersandar pada hujah Al Muzani dalam *Al Mukhtashar* dan lainnya bahwa orang musyrik berada di masjid, maka orang muslim yang junub lebih utama untuk menempati masjid. Sandaran terbaik yang menjadi hujah pendapat ini adalah; hukum asal berada di masjid tidak haram, sementara kalangan yang mengharamkan tidak memiliki hadits *shahih* yang tegas.

Para sahabat kami berhujah dengan firman Allah SWT, "*Hai orang-*

orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun." (Qs. An-Nisaa` [4]: 43). Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menjelaskan dalam *Al Umm*; sebagian ulama mengartikan Al Qur`an, artinya jangan dekati tempat-tempat shalat.

Asy-Syafi'i menyatakan, persamaan paling dekat dengan penjelasan tersebut adalah karena dalam shalat tidak ada istilah melintasi jalan, melintasi jalan hanya terdapat pada tempat shalat, yaitu masjid.

Al Khaththabi berkata, "Penakwilan imam Asy-Syafi'i ini ditiru oleh Abu Ubaidah Ma'mar bin Mutsanna."

Al Baihaqi menjelaskan dalam *Ma'rifat As-Sunan wa Al Atsar*; kami meriwayatkan penafsiran ini dari Ibnu Abbas, dan kami meriwayatkan dari Jabir, ia berkata, "Salah seorang dari kami melintasi masjid dalam keadaan junub." Diriwayatkan dari Aflat bin Khalifah dari Jisrah binti Dujajah dari Aisyah RA, ia berkata,

جَاءَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةٌ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَصْنَعْ الْقَوْمُ شَيْئًا، رَجَاءَ أَنْ تَنْزِلَ فِيهِمْ رُخْصَةٌ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ، فَقَالَ: وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ فَإِنِّي لاَ أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلاَ جُنُبٍ.

"Nabi SAW datang dan rumah-rumah para sahabat menjorok ke masjid, beliau bersabda, '*Hadapkan (palingkan) pintu rumah-rumah ini dari masjid karna sesungguhnya aku tidak menghalalkan masjid bagi wanita haid maupun orang junub*'." HR. Abu Daud dan lainnya.

Al Baihaqi berkata, "Hadits ini tidak kuat." Al Bukhari berkata, "Jisrah memiliki hal-hal aneh." Perawi lain tidak sependapat dengan Jisrah binti Dujajah dalam hal menutup pintu-pintu rumah. Al Khaththabi berkata, "Bukhari men*dha'if*kan hadits ini." Ahli hadits berkata, "Aflat tidak diketahui kondisinya." Hafizh Abdulhaq berkata, "Hadits ini tidak kuat."

Menurutku (An-Nawawi), "Yang lain tidak sependapat dengan mereka. Ahmad bin Hambal berkata, 'Menurut saya, Aflat tidak masalah.' Ad-Daraquthni berkata, 'Ia adalah orang kufi yang shalih.' Ahmad bin Abdullah Al Ajili berkata, 'Jisrah adalah tabi'in wanita yang tsiqah.' Abu Daud meriwayatkan hadits ini dan tidak melemahkannya. Seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya, bila Abu Daud meriwayatkan suatu hadits dan tidak di*dha'if*kan dan tidak ada ahli hadits lain yang men*dha'if*kan hadits tersebut, berarti hadits itu baik menurutnya. Hanya saja hadits ini dilemahkan oleh orang-orang yang telah kami sebut di atas. Al Khaththabi berkata, '(وجوه البيت) artinya pintu-pintu rumah, dan makna '*Hadapkan (palingkan) pintu rumah-rumah ini dari masjid*' adalah hadapkan ke selain arah masjid'."

Para sahabat kami menanggapi hujah mereka terhadap hadits "*Muslim itu tidak najis*"; tidak najisnya orang muslim tidak mengharuskan orang muslim junub berada di masjid.

Berkenaan dengan qiyas terhadap orang musyrik yang berada di masjid, ada dua tanggapan untuk masalah ini.

Pertama, syariat membedakan antara orang musyrik dengan orang muslim. Untuk orang muslim; ada dalil yang melarang muslim junub berada di masjid dan ada dalil yang menyebutkan bahwa Nabi SAW menahan sebagian orang-orang musyrik di masjid. Karena syariat membedakan, maka kita tidak boleh menyamakan.

Kedua, orang kafir tidak memiliki keyakinan kesucian masjid, dengan demikian tidak dibebani syariat tersebut, lain halnya dengan orang muslim. Sebagai persamaannya; orang kafir *harbi* (memerangi kaum muslimin, pent.) andai merusak atau menghilangkan suatu barang milik orang muslim, ia tidak diharuskan menanggungnya karena menurut peraturan tidak diharuskan menanggung. Lain halnya dengan orang muslim dan orang kafir dzimmi saat merusak atau menghilangkan barang milik orang muslim.

Kalangan yang mengharamkan orang junub tinggal dan melintasi masjid berhujah dengan hadits, لاَ أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلاَ جُنُبٍ "*Aku tidak menghalalkan masjid bagi wanita haid maupun orang junub.*"

Juga pada hadits Salim bin Abu Hafshah dari Athiyah bin Sa'ad Al Aufi si ahli tafsir dari Abu Sa'id Al Khudri, ia berkata, "Nabi SAW bersabda kepada Ali bin Abi Thalib RA, يَا عَلِيُّ لاَ يَحِلُّ لأَحَدٍ أَنْ يُجْنِبَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ غَيْرِي وَغَيْرُكَ '*Wahai Ali, tidak halal bagi siapa pun yang junub (berada) di masjid ini selain aku dan kamu'.*" HR. At-Tirmidzi dalam *Al Jami'*, dalam kebaikan-kebaikan Ali bin Abi Thalib RA, ia berkata, "Hadits *hasan gharib*. Kami hanya mengetahui hadits ini melalui sanad ini."

Abu Nu'aim Dharar bin Shard berkata, "Artinya, tidak halal bagi siapa pun yang junub (berada di masjid) selain aku dan kamu."

At-Tirmidzi berkata, "Al Bukhari mendengar hadits ini dariku dan ia menganggapnya aneh." Mereka berkata, "Karena masjid adalah tempat yang tidak boleh ditempati orang junub, seperti itu juga dilewati, sama seperti rumah hasil rampasan, diqiyaskan pada wanita haid dan orang yang kakinya najis."

Para sahabat kami berhujah seperti hujah imam Asy-Syafi'i dan lainnya, yaitu firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43)

Sisi pengambilan dalil dari firman ini telah dijelaskan sebelumnya. Para sahabat Abu Hanifah berkata, "Maksud ayat ini adalah musafir bila junub boleh tayamum dan shalat meski jinabatnya masih ada karena itulah hakikat shalat." Tanggapan atas pernyataan ini; penjelasan mereka ini tidak khusus untuk musafir saja, bahkan berlaku pula untuk orang yang bermukim, dengan demikian ayat di atas tidak bisa diartikan untuk musafir saja. Penjelasan kami di atas jelas.

Terdapat hadits, perkataan dan penafsiran sahabat yang sesuai dengan penjelasan dan pendapat kami ini. Dengan demikian pendapat kami lebih utama.

Mereka bersandar pada hadits Jabir, "Kami melintasi masjid dalam kondisi junub, kami menilainya tidak apa-apa." HR. Ad-Darimi dengan sanad *dha'if*.

Alasan lain, karena muslim junub adalah mukallaf yang dipastikan tidak akan mengotori masjid, sehingga boleh baginya melintas di masjid, sama seperti orang yang berhadats.

Tanggapan hadits pertama yang mereka jadikan sandaran, bilapun hadits tersebut *shahih*, maka diartikan tinggal di masjid sebagai langkah untuk menyatukan antar dalil. Tanggapan untuk hadits kedua, hadits tersebut *dha'if* karena berporos pada Salim bin Abu Hafshah dan Athiyah, keduanya adalah perawi sangat *dha'if* sekali, keduanya berfaham syi'ah dan tertuduh dalam meriwayatkan hadits ini.

Ulama sepakat men*dha'if*kan Salim dan sikapnya yang berlebihan dalam berfaham syi'ah. Sebagian penjelasan kami di atas sudah cukup untuk membantahnya, terlebih imam Al Bukhari, imam di bidang hadits, menganggap hadits tersebut aneh. Jikapun hadits tersebut *shahih*, artinya tidaklah seperti yang dituturkan oleh Abu Nu'aim, karena penjelasannya berseberangan dengan zhahir hadits. Bahkan artinya adalah boleh tinggal di masjid meski dalam keadaan junub. Abu Abbas bin Qash menjelaskan itu termasuk salah satu kekhususan Nabi SAW.

Qiyas mereka terhadap rumah hasil rampasan terbantah oleh tempat-tempat khamer, permainan dan jalanan yang sempit. Dan qiyas terhadap orang yang kakinya najis; orang yang kakinya najis tidak boleh melintasi masjid bila najisnya mengalir atau dimungkinkan mengalir. Ini dilarang demi menjaga agar masjid tidak terkotori. Sementara orang junub tidak demikian, maka orang junub (berdasarkan qiyas ini, pent.) sama seperti orang yang kakinya najis namun najisnya kering, ia boleh melintas. Dengan tanggapan ini terjawab sudah qiyas mereka terhadap wanita haid bila kita haramkan melintas di masjid. Bila tidak, maka pendapat yang kuat adalah wanita haid boleh melintasi masjid bila dipastikan tidak akan mengotori masjid. *Wallahu a'lam*.

Bacaan Al Qur`an dan Dzikir Orang Junub, Wanita Haid, Orang Berhadats, Tempat-Tempat Membaca Al Qur`an, Kondisi-Kondisinya dan Lainnya

Bahasan ini penting sekali untuk diketahui oleh pencari akhirat, dalam hal ini kami menyusun sebuah buku berjudul *At-Tibyan fi Adab Hamalat Al Qur`an*. Di sini kami mengisyaratkan sejumlah inti dari buku yang dimaksud, *insya Allah*. Dalam pasal ini terdapat beberapa masalah:

Pertama: Telah disebutkan sebelumnya bahwa orang junub, wanita haid dan nifas haram membaca Al Qur`an meski sedikit, bahkan sebagian ayat, dan bahkan sekedar mengulang-ulang ayat Al Qur`an dalam kitab fiqh atau kitab-kitab lain yang berhujah dengan ayat Al Qur`an tetap haram untuk dibaca. Qadhi Husain menuturkan hal tersebut dalam *Al Fatawa* karena yang bersangkutan bermaksud menyebut Al Qur`an sebagai hujah. Para sahabat kami berkata, "Bila orang berkata, '*Ambillah Al Kitab (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh,*' dan tidak dimaksudkan membaca Al Qur`an, hukumnya boleh. Seperti itu juga dengan ayat-ayat serupa lainnya. Seperti itu pula orang junub, wanita haid dan nifas boleh mengucapkan bacaan berikut saat tertimpa musibah, "*Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nya-lah kami kembali.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 156), bila tidak dimaksudkan membaca Al Qur`an.

Para sahabat kami dari Khurasan berpendapat, orang junub, wanita haid dan nifas saat naik kendaraan boleh mengucapkan, سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ "*Maha Suci Tuhan yang telah menundukkan semua ini bagi kami padahal kami sebelumnya tidak mampu menguasainya,*" (Qs. Az-Zukhruf [43]: 13)

Tanpa bermaksud membaca Al Qur`an. Di antara yang menegaskan pendapat ini adalah Al Faurani, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Sementara fuqaha Irak mengisyaratkan tidak boleh. Pendapat yang terpilih dan kuat adalah pendapat pertama.

Qadhi Husain dan lainnya berpendapat, orang junub, wanita haid dan nifas saat naik kendaraan boleh mengucapkan doa, رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ "*Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 201)

Imam Al Haramain, ayahnya, syaikh Abu Muhammad, dan Al Ghazali dalam *Al Basith* menjelaskan; bila orang junub mengucapkan "*Bismillah*" atau "*Alhamdulillah*" dengan maksud membaca Al Qur`an, berarti ia berdosa, namun tidak berdosa bila dimaksudkan sebagai dzikir. Bila tidak dimaksudkan salah satunya, yang bersangkutan juga tidak berdosa, sebab niat dan tujuan terjaga di berbagai hal (menjadi standar segala tindakan, pent.).

Kedua: Orang junub boleh membaca ayat-ayat Al Qur`an yang *mansukh*, seperti, (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَانَيَا فَارْجُمُوْهُمَا) "*Orang tua lelaki dan wanita bila berzina, rajamlah keduanya*," dan ayat-ayat serupa. Pendapat ini secara tegas dikemukakan oleh Qadhi Husain, Al Baghawi dan lainnya.

Ketiga: Orang junub dan wanita haid boleh melihat mushaf dan membaca di hati tanpa gerakan lisan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Keempat: Para sahabat kami berpendapat, bila orang junub tidak menemukan air dan debu, ia harus shalat fardhu sendirinya demi kesucian waktu, namun tidak boleh membaca selain Al Faatihah saja. Berkenaan dengan Al Faatihah, ada dua pendapat seperti yang dikemukakan oleh fuqaha Khurasan.

1. Dan dikuatkan oleh Qadhi Husain dan Ar-Rafi'i tidak boleh membaca Al Faatihah karena secara syar'i tidak diperkenankan orang junub membaca Al Qur`an. Cukup membaca dzikir bagi yang tidak bisa membaca Al Faatihah.
2. Pendapat ini kuat dan dipastikan oleh syaikh Abu Hamid, seluruh fuqaha Irak, Ar-Rauyani dalam *Al Hulliyah* dan fuqaha Khurasan lain- wajib membaca Al Faatihah karena ia mampu, bacaannya sama seperti bacaan saat ruku dan sujud. Masalah ini akan dijelaskan secara panjang lebar *insya Allah* dalam bab tayamum.

Kelima: Selain orang junub dan wanita haid, bila mulutnya najis makruh membaca Al Qur`an. Ar-Rauyani berkata, "Pengharaman hal ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh ayahku. (1) haram, sama seperti menyentuh mushaf dengan tangan najis. (2) tidak haram, sama seperti orang yang berhadats." Seperti itulah Ar-Rauyani menyebut dua pendapat, dan yang benar adalah tidak haram. Inilah konsekwensi pendapat jumhur yang menurut mereka orang tidak junub, tidak haid dan nifas tidak haram membaca Al Qur`an secara mutlak.

Keenam: Kaum muslimin sepakat orang yang berhadats kecil boleh membaca Al Qur`an, namun lebih utamanya untuk berwudhu terlebih dahulu. Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Bacaan Al Qur`an yang dilakukan orang berhadats tidak disebut makruh, karena diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau membaca Al Qur`an bersamaan dengan hadats. Wanita mustahadhah yang menurut waktu normalnya suci dihukumi suci, sama seperti orang yang berhadats.

Ketujuh: Orang yang berhadats tidak makruh membaca Al Qur`an di pemandian umum. Pendapat ini dinukil oleh pemilik *Al 'Uddah* dan *Al Bayan* serta yang lainnya dari para sahabat kami. Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad bin Hasan dan dinukil oleh Ibnu Al Mundzir dari Ibrahim An-Nakha'i dan Malik. Dinukil dari Abu Wa'il Syafiq bin Salamah, seorang tabi'in agung, Asy-Sya'bi, Makhul, Hasan, Qabishah bin Dzu'aib; orang yang berhadats makruh membaca Al Qur`an di pemandian umum. Para sahabat kami meriwayatkannya dari Abu Hanifah. Kami juga meriwayatkannya dari Ibrahim An-Nakha'i dalam *Musnad Ad-Darimi*. Dengan demikian, pendapat ini tidak sama dengan pendapat sebelumnya. Dalil kami; tidak ada dalil dari syariat yang memakruhkan hal itu, dengan demikian tidak makruh membaca Al Qur`an di dalam pemandian umum, sama seperti tempat-tempat lain.

Kedelapan: Orang yang melintas di jalanan tidak makruh membaca Al Qur`an bila tidak melakukan hal sia-sia. Pendapat seperti ini diriwayatkan dari Abu Darda` dan Umar bin Abdulaziz. Riwayat dari Malik; makruh. Asy-Sya'bi berkata, "Makruh membaca Al Qur`an di kebun (الحش)[26] dan tempat penggilingan gandum." Pendapat yang dikemukakan Asy-Sya'bi ini sesuai dengan madzhab kami.

Kesembilan: saat orang membaca Al Qur`an kemudian keluar angin, ia menahan bacaannya dulu pada saat keluar angin.

Kesepuluh: Kaum muslimin sepakat orang junub dan wanita haid boleh

---

[26] الحش artinya kebun. *Ha' fathah* lebih banyak dari *ha'* dhammah. Bentuk jamaknya (الحشان) dengan ha' dhammah dan kasrah. Di sini, kata ini digunakan dalam bentuk majaz, sebab orang arab biasa membuang hajat di kebun. Saat mereka membuat WC dan di tempatkan di bagian belakang rumah, mereka tetap menyebut kata tersebut. Disebutkan dalam *Mukhtashar Al 'Ain*, الحش artinya dubur dan lubang pembuangan.

membaca tasbih, tahlil, takbir, tahmid, shalawat untuk Nabi SAW dan dzikir-dzikir lain selain bacaan Al Qur`an. Dalilnya adalah hadits-hadits *shahih* dan masyhur mengenai hal itu di samping ijma'.

Kesebelas: Bacaan Al Qur`an lebih utama dari tasbih, tahlil dan dzikir-dzikir lain kecuali dalam beberapa tempat yang disebutkan syariat. Dalil-dalilnya *insya Allah* akan disebut berikutnya saat penulis menyebutnya dalam bacaan-bacaan thawaf.

Kedua belas: Dianjurkan untuk membersihkan mulut sebelum membaca Al Qur`an dengan siwak dan semacamnya, menghadap kiblat, duduk dengan khusyu' dan tenang. Boleh juga membaca dengan berdiri, berbaring, berjalan, atau tidur. Dalil-dalilnya masyhur dalam Al Qur`an dan sunnah. Saat hendak membaca harus membaca *ta'awwudz* dengan keras. Ta'awwudz sebelum membaca Al Qur`an hukumnya sunah, tidak wajib. Selalu membaca *basmalah* di setiap permulaan surah kecuali surah At-Taubah (Bara'ah). Saat membaca harus khusyu', tunduk dan merenungkan bacaan, itulah yang dituntut dan dimaksudkan, dengan demikian hati dan dada menjadi lapang dan tenang.

Allah SWT berfirman, "*Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran.*" (Qs. Shaad [38]: 29)

Allah SWT berfirman, "*Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Qur`an ataukah hati mereka terkunci?*" (Qs. Muhammad [47]: 24)

Hadits-hadits mengenai hal ini banyak jumlahnya. Tidak sedikit salaf mengulang-ulang ayat ini semalam penuh atau sebagian besarnya, tidak sedikit salaf pingsan saat membaca Al Qur`an, tidak sedikit pula yang meninggal dunia karena membaca Al Qur`an. Sejumlah kisah mereka tersebut kami sebutkan dalam *At-Tibyan*.

Saat membaca Al Qur`an, dianjurkan untuk memperindah suara berdasarkan hadits-hadits *shahih* dan masyhur mengenai hal itu. Masalah ini telah kami jelaskan dalam *At-Tibyan* dan *insya Allah* akan kami jelaskan lagi dalam buku ini saat penulis menjelaskannya dalam pembahasan tentang kesaksian. Mereka berkata, "Bila suaranya tidak enak, usahakan semampunya untuk membaca dengan suara yang baik. Memperindah bacaan Al Qur`an jangan

sampai menyimpang dari kaidah bacaan hingga memperpanjang *makhraj* melebihi batasannya. Saat membaca dianjurkan menangis, ini merupakan sifat orang-orang yang telah mencapai derajat makrifat dan syiar hamba-hamba Allah SWT yang shalih. Allah SWT berfirman, "*Dan mereka menyungkur atas muka mereka sambil menangis dan mereka bertambah khusyu'.*" (Qs. Al Israa' [17]: 109). Banyak sekali hadits dan atsar mengenai masalah ini. Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA, ia membaca Al Qur`an di hadapan Nabi SAW hingga beliau bersabda, "*Sudah cukup,*" Ibnu Mas'ud berkata, "Aku melihat air mata beliau berlinang." Cara agar menangis saat membaca Al Qur`an; merenungi ancaman keras dan janji yang ada dalam bacaan, kemudian merenungkan kekurangan diri yang ada. Saat tidak sedih dan menangis ketika itu, silahkan menangisi akan hilangnya rasa tersebut karena itu termasuk musibah.

Dianjurkan membaca Al Qur`an dengan tartil. Allah SWT berfirman, "*Dan Bacalah Al Qur`an itu dengan perlahan-lahan.*" (Qs. Al Muzzammil [73]: 4). Disebutkan dalam hadits-hadits *shahih* bahwa bacaan Rasulullah SAW pelan. Ulama sepakat makruh membaca Al Qur`an terlalu cepat yang disebut dengan istilah *haza*.

Mereka berkata, "Membaca satu juz dengan tartil lebih baik dari dua juz –dalam tempo yang sama- tanpa tartil." Ulama berkata, "Tartil dianjurkan untuk merenungkan bacaan, di samping bacaan tartil lebih memuliakan, mengagungkan dan lebih berpengaruh di hati. Karena itulah orang non arab yang tidak memahami arti bacaan Al Qur`an dianjurkan untuk membaca secara tartil. Saat membaca ayat rahmat dianjurkan meminta karunia kepada Allah SWT dan bila membaca ayat siksa dianjurkan meminta perlindungan kepada-Nya dari siksa, keburukan dan semacamnya. Saat membaca ayat yang memahasucikan Allah SWT dianjurkan mengucapkan tasbih dengan mengucapkan, "Maha Suci Allah," "Besarlah keagungan Rabb kami," dan semacamnya. Itu semua dianjurkan untuk setiap orang yang membaca Al Qur`an, baik saat shalat maupun di luar shalat, baik sebagai imam maupun makmum, ataupun saat shalat sendirian. Hal tersebut tertera dalam kitab *Shahih Muslim* dari perbuatan Rasulullah SAW. Insya Allah SWT akan kami jelaskan masalah ini beserta dalil-dalilnya saat penulis menyebutnya di akhir bab sujud tilawah.

Tidak boleh membaca Al Qur`an dengan bahasa ajam (non arab), baik bagi yang bisa bahasa arab ataupun tidak, baik di saat shalat maupun di luar shalat, boleh membaca Al Qur`an dengan *qira'ah sab'ah*, tidak boleh dengan bacaan-bacaan *syadz*. Masalah ini beserta dalil-dalilnya akan kami jelaskan dalam tata cara shalat saat penulis menyebutnya, *insya Allah*. Dan yang lebih utama adalah membaca Al Qur`an sesuai urutan mushaf, baik di baca saat shalat maupun di luar shalat. Setelah membaca surah tertentu, dilanjutkan dengan surah berikutnya karena urutan mushaf disusun berdasarkan suatu hikmah, untuk itu tidak boleh diabaikan, kecuali ada aturan syariat yang memisah-misahkan bacaan surah, seperti bacaan shalat Shubuh pada hari Jum'at; surah As-Sajdah dan surah Al Insaan, shalat Id membaca surah Qaaf dan Al Qamar, dan semacamnya. Meski demikian boleh juga memisah-misah bacaan surah atau membalik serta tidak memakai cara yang lebih utama.

Ulama sepakat melarang dan mencela bacaan surah dari akhir hingga awal (membaca secara terbalik) karena bacaan seperti ini menghilangkan berbagai jenis mukjizat Al Qur`an dan menghilangkan hikmah susuan ayat. Sementara mengajari anak-anak dari akhir hingga awal hukumnya tidak apa-apa karena disampaikan secara berselang dalam beberapa waktu.

Ketiga belas: Membaca Al Qur`an dengan melihat mushaf lebih baik dari membaca dengan hafalan karena menyatukan antara membaca dan melihat mushaf yang merupakan ibadah tersendiri. Seperti itulah yang disampaikan Qadhi Husain dan lainnya dari kalangan para sahabat kami. Beberapa kalangan salaf menyatakan hal tersebut dan saya tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Mungkin mereka memaksudkan itu untuk orang yang serasi antara kekhusyu'an dan kehadiran hatinya dalam dua kondisi. Sementara bagi orang yang semakin khusyu', semakin hadir hatinya dan semakin merenung saat membaca melalui hafalan, bacaan melalui hafalan lebih baik baginya.

Keempat belas: Tidak makruh membaca Al Qur`an secara berjamaah, bahkan dianjurkan. Seperti itu pula membaca secara bergantian, maksudnya beberapa orang membaca sebagian atau surah tertentu misalnya dan yang lain diam, setelah itu yang diam membaca dan yang sudah membaca diam. Dalil-dalilnya sudah kami sebutkan dalam *At-Tibyan*.

Membaca Al Qur`an secara berjamaah ada banyak sekali etikanya, di

antaranya ada etika yang telah disebut sebelumnya dalam etika orang yang membaca Al Qur`an seorang diri, ada juga beberapa hal yang biasanya disepelekan. Salah satu etika membaca Al Qur`an secara berjamaah adalah tidak boleh tertawa, gaduh dan berbicara saat membaca kecuali perkataan sederhana saat diperlukan, tidak bermain-main dengan tangan dan lainnya, mengalihkan pandangan ke objek yang melalaikan atau membuyarkan konsentrasi, dan yang lebih buruk lagi adalah melihat objek yang haram untuk dilihat, misalnya melihat *amrad* (pemuda yang belum tumbuh jenggotnya) dan lainnya, baik dengan syahwat atau tidak.

Siapa pun yang menghadiri majlis tersebut harus mengingkari kemungkaran-kemungkaran yang ia lihat dan kemungkaran-kemungkaran lainnya dengan tangan kemudian dengan lisan sebisanya. Bila tidak mampu, cukup dibenci di hati.

Kelima belas: Beberapa hadits disebutkan dalam kitab *shahih* yang menunjukkan anjuran mengencangkan suara saat membaca Al Qur`an dan beberapa hadits menunjukkan membaca secara lirih lebih utama. Ulama berkata, "Cara menyatukan di antara keduanya; membaca dengan suara lirih lebih jauh dari riya', dengan demikian bacaan lirih lebih baik dan lebih utama bagi orang yang khawatir riya', seperti itu pula bila bacaan keras mengganggu orang shalat dan lainnya, dalam kondisi ini membaca dengan suara lirih lebih utama. Dan bila tidak khawatir riya' dan tidak pula mengganggu orang lain bila membaca dengan suara keras, dalam kondisi seperti ini yang bersangkutan lebih utama membaca Al Qur`an dengan suara keras karena praktek seperti ini lebih banyak, manfaatnya merembet kepada orang-orang yang mendengarkan, menyadarkan hati, menyatukan perhatiannya untuk berpikir, mengalihkan pendengarannya pada Al Qur`an, mengusir kantuk dan semakin memberi semangat. Sejumlah hadits dan atsar tentang masalah ini telah kami jelaskan dalam *At-Tibyan*.

Keenam belas: Dianjurkan memerdukan suara saat membaca Al Qur`an berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang masyhur mengenai hal itu. Insya Allah SWT akan kami paparkan saat penulis menyebutnya dalam kitab kesaksian. Dan dianjurkan meminta orang yang bersuara indah untuk membacakan Al Qur`an. Ulama menyepakati anjuran untuk itu dan itu merupakan kebiasaan orang-orang pilihan, ahli ibadah dan hamba-hamba Allah SWT yang shalih.

Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; Rasulullah SAW bersabda kepada Ibnu Mas'ud,

اقْرَأْ عَلَيَّ، قَالَ: قُلْتُ أَقْرَأُ عَلَيْكَ وَعَلَيْكَ أُنْزِلَ، قَالَ: إِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي، فَقَرَأْتُ حَتَّى إِذَا بَلَغْتُ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ، وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا، قَالَ رَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَذْرِفَانِ دُمُوعًا.

"Bacalah (Al Qur`an) untukku." Ibnu Mas'ud berkata, "Aku membaca untukmu sedangkan (Al Qur`an) diturunkan kepadamu." Rasulullah SAW bersabda, "*Aku ingin mendengar dari orang lain.*" Ibnu Mas'ud membaca hingga sampai ayat "*Maka bagaimanakah (halnya orang kafir nanti), apabila kami mendatangkan seseorang saksi (rasul) dari tiap-tiap umat dan kami mendatangkan kamu (Muhammad) sebagai saksi atas mereka itu (sebagai umatmu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 41). Ibnu Mas'ud berkata, "Aku melihat kedua mata beliau berlinangan air mata." Banyak sekali atsar mengenai hal itu. Tidak sedikit orang-orang shalih meninggal dunia karena bacaan Al Qur`an orang yang mereka minta untuk membaca. Ulama menganjurkan membuka majlis hadits Rasulullah SAW dengan bacaan Al Qur`an orang yang bersuara indah sebisanya.

Ketujuh belas: dianjurkan bagi yang membaca Al Qur`an agar memulai dari awal kalam yang terkait dan merenung di penghujungnya, atau akhir kalam yang saling terkait satu sama lain tanpa terbatas oleh juz dan bagian-bagian Al Qur`an, sebab kadang di pertengahan terdapat kalam yang terkait, seperti juz dalam firman Allah SWT, "*Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki. (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 24)

"Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang." (Qs. Yuusuf [13]: 52)

"Khidhr berkata, 'Bukankah sudah kukatakan kepadamu bahwa sesungguhnya kamu tidak akan dapat sabar bersamaku?" (Qs. Al Kahfi [18]: 75)

"Dan barang siapa diantara kamu sekalian (istri-istri Nabi) tetap taat kepada Allah dan rasul-Nya dan mengerjakan amal yang saleh, niscaya Kami memberikan kepadanya pahala dua kali lipat dan Kami sediakan baginya rizki yang mulia." (Qs. Al Ahzaab [33]: 31)

"Dan Kami tidak menurunkan kepada kaumnya sesudah dia (meninggal) suatu pasukanpun dari langit dan tidak layak kami menurunkannya." (Qs. Yaasiin [36]: 28)

"Kepada-Nyalah dikembalikan pengetahuan tentang hari Kiamat. Dan tidak ada buah-buahan keluar dari kelopaknya dan tidak seorang perempuanpun mengandung dan tidak (pula) melahirkan, melainkan dengan sepengetahuan-Nya. pada hari Tuhan memanggil mereka, 'Dimanakah sekutu-sekutu-Ku itu?' mereka menjawab, 'Kami nyatakan kepada Engkau bahwa tidak ada seorangpun di antara kami yang memberi kesaksian (bahwa Engkau punya sekutu)." (Qs. Fushshilat [41]: 47)

"Ibrahim bertanya, 'Apakah urusanmu hai para utusan?" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 31)

Ayat-ayat ini dan yang semacamnya tidak boleh dibaca di permulaan dan dijadikan waqaf. Tidak perlu terkecoh oleh banyaknya orang yang melakukannya. Karena itu ulama berkata, "Membaca surah pendek secara keseluruhan lebih baik dari membaca surah panjang secara keseluruhan karena bisa jadi samar ikatan kalamnya (topik pembahasannya)."

Kedelapan belas: Makruh membaca Al Qur`an pada beberapa kondisi, seperti pada saat ruku, sujud, tasyahud dan kondisi-kondisi shalat lainnya selain pada saat berdiri, makruh saat duduk di WC, saat kantuk, saat berkhutbah untuk orang yang mendengarnya, makmum makruh membaca lebih dari surah Al

Faatihah saat shalat jahriyah bila bacaan imam terdengar, tidak makruh membaca Al Qur`an saat thawaf. Penjelasan tentang membaca Al Qur`an di pemandian umum, di jalanan dan membaca Al Qur`an sementara di dalam mulut ada benda najis telah dipaparkan sebelumnya.

Catatan: bila orang yang membaca Al Qur`an melintasi suatu kaum dianjurkan mengucapkan salam kepada mereka, setelah kembali membaca lagi. Saat mengulangi bacaan lebih baik membaca *ta'awwudz*. Dianjurkan bagi yang melintasi orang yang membaca Al Qur`an untuk mengucapkan salam kepadanya dan orang yang membaca Al Qur`an harus menjawab salamnya dengan kata-kata. Wahidi, salah seorang sahabat kami berpendapat; orang yang lewat tidak perlu mengucapkan salam, dan bila mengucapkan salam kepada orang yang membaca Al Qur`an, yang membaca Al Qur`an cukup menjawab salamnya dengan isyarat. Pendapat ini lemah.

Andai orang yang membaca Al Qur`an dalam shalat atau di luar shalat bersin hendaklah memuji Allah SWT. Andai orang lain bersin, orang yang membaca Al Qur`an dianjurkan mendoakannya. Andai orang yang membaca Al Qur`an mendengar adzan atau iqamah, bacaan harus dihentikan dan mengikuti bacaan adzan atau iqamat. Penulis telah menjelaskan masalah ini dalam bab adzan. Andai orang yang membaca Al Qur`an diminta suatu keperluan dan ia dimungkinkan bisa menjawabnya dengan isyarat yang difahami, ia juga tahu bahwa hal itu tidak memberatkan bagi orang yang memiliki perlu, maka ia bisa menjawabnya dengan isyarat.

Kesembilan belas: Saat membaca *"Bukankah Allah hakim yang seadil-adilnya?"* (Qs. At-Tiin [95]: 8)

"Bukankah (Allah yang berbuat) demikian berkuasa (pula) menghidupkan orang mati?" (Qs. Al-Qiyamah [75]: 40)

Dianjurkan untuk mengucapkan, صَدَقْتَ وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ "Benar dan aku termasuk orang-orang yang bersaksi atas hal itu."

Saat membaca, *"Sucikanlah nama Tuhanmu yang Maha Tinggi."* (Qs. Al A'laa [87]: 1), dianjurkan mengucapkan, سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى "Maha Suci Rabbku yang Maha Tinggi."

Saat membaca *"Dan Katakanlah, 'Segala puji bagi Allah yang tidak*

mempunyai anak dan tidak mempunyai sekutu dalam kerajaan-Nya dan Dia bukan pula hina yang memerlukan penolong dan agungkanlah Dia dengan pengagungan yang sebesar-besarnya." (Qs. Al Israa` [17]: 111), Dianjurkan mengucapkan, الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا *"Segala puji bagi Allah SWT yang tidak mempunyai anak."* Masalah ini telah kami jelaskan dalam *At-Tibyan* dan *insya Allah* SWT akan kami jelaskan lagi dalam buku ini dalam tata cara shalat.

Kedua puluh: Diriwayatkan dari Ibrahim An-Nakha'i, ia membaca *"Orang-orang Yahudi berkata, 'Tangan Allah terbelenggu.' Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki. Dan Al Qur`an yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu sungguh-sungguh akan menambah kedurhakaan dan kekafiran bagi kebanyakan di antara mereka. Dan Kami telah timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sampai hari kiamat. setiap mereka menyalakan api peperangan Allah memadamkannya dan mereka berbuat kerusakan di muka bumi dan Allah tidak menyukai orang-orang yang membuat kerusakan."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 64)

"Orang-orang Yahudi berkata, 'Uzair itu putra Allah' dan orang-orang Nasrani berkata, 'Al-Masih itu putra Allah.' Demikianlah itu ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Allah melaknat mereka, bagaimana mereka sampai berpaling?" (Qs. Al Israa` [9]: 30), Ibrahim An-Nakha'i sedikit memelankan suaranya.

Yang lain berkata, "Saat membaca '*Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya.'* (Qs. Al Ahzaab [33]: 56), dianjurkan mengucapkan, *tasliman* (keselamatan atas beliau)."

Kedua puluh satu: Waktu-waktu terbaik untuk membaca Al Qur`an. Waktu terbaik untuk membaca Al Qur`an adalah saat shalat. Madzhab kami (Syafi'i), memperlama berdiri dalam shalat lebih baik dari memperlama sujud

dan lainnya. Masalah ini akan kami jelaskan beserta dalil-dalilnya, juga pendapat para ulama dalam masalah ini dalam tata cara shalat, *insya Allah*. Penulis telah menyebutkan masalah ini dalam bab shalat khauf. Waktu terbaik adalah malam hari dan waktu di malam hari yang terbaik adalah separuh malam terakhir. Membaca Al Qur`an di antara Maghrib dan Isya' itu baik. Waktu terbaik di siang hari adalah setelah Shubuh, tidak ada kemakruhan sedikit pun dalam berbagai waktu.

Diriwayatkan dari sebagian salaf; makruh membaca Al Qur`an setelah Ashar, namun riwayat ini tidak ada dalilnya sama sekali. Hari terbaik adalah hari Arafah, setelah itu hari Jum'at, selanjutnya hari senin dan kamis. Sepuluh hari terbaik adalah sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan, sepuluh hari pertama di bulan Dzulhijjah dan bulan terbaik adalah bulan Ramadhan.

Kedua puluh dua: Adab mengkhatamkan Al Qur`an. Mengkhatamkan Al Qur`an dianjurkan dilakukan di permulaan malam atau siang. Bila membaca seorang diri, lebih baik mengkhatamkan dalam shalat. Ualama salaf menganjurkan puasa pada hari khatam Al Qur`an dan menghadiri majlis khataman Al Qur`an. Mereka berkata, "Dianjurkan berdoa saat khataman Al Qur`an dan saat rahmat turun."

Anas bin Malik saat hendak mengkhatamkan Al Qur`an, ia mengumpulkan keluarganya, setelah itu ia mengkhatamkan Al Qur`an dan berdoa. Mereka sangat menganjurkan sekali doa setelah khatam Al Qur`an. Dalam hal ini terdapat banyak sekali atsar. Saat berdoa dianjurkan meminta dengan mendesak, mendoakan hal-hal terpenting dan memperbanyak doa untuk kebaikan kaum muslimin, untuk kebaikan para pemimpin kaum muslimin. Dianjurkan untuk memilih doa-doa yang menyeluruh. Dalam *At-Tibyan* kami rangkum sejumlah doa-doa menyeluruh. Setelah mengkhatamkan Al Qur`an, dianjurkan untuk mengkhatamkan lagi, dan seterusnya.

Kedua puluh tiga: Adab penghafal Al Qur`an. Orang yang hafal Al Qur`an harus berada dalam kondisi terbaik dan sifat-sifat paling mulia, menghindarkan diri dari semua yang dilarang Al Qur`an, menjaga diri dari pekerjaan hina, hendaklah berjiwa mulia dan terjaga dari dosa, bersikap tawadhu' terhadap orang-orang shalih dan kaum muslimin yang lemah, khusyu' dan tentang.

Abdullah bin Mas'ud RA berkata, "Orang yang hafal Al Qur`an harus

mengenali malam harinya (qiyamullail) saat orang-orang tidur dan mengenali siang harinya (puasa) saat orang-orang makan, mengenali kesedihannya saat orang-orang senang, mengenali tangisannya saat orang-orang tertawa, mengenali sikap diam saat orang-orang hanyut dalam pembicaraan, mengenali kekhusyu'annya saat orang-orang risau."

Hasan Al Bashri -semoga Allah SWT merahmatinya- berkata, "Sungguh, orang-orang sebelum kalian menganggap para penghafal Al Qur`an sebagai utusan-utusan Rabb kalian. Mereka merenungkannya di malam hari dan melaksanakannya di siang hari."

Fudhail —semoga Allah SWT merahmatinya— berkata, "Penghafal Al Qur`an adalah pembawa panji Islam. Sepantasnya tidak bersenda gurau bersama orang yang bersenda gurau, tidak lalai bersama orang yang lalai dan tidak melakukan sesuatu yang sia-sia bersama orang yang bertindak sia-sia demi mengagungkan hak Al Qur`an. Waspadailah untuk menjadikan Al Qur`an sebagai pekerjaan yang menghasilkan uang."

Menurutku (An-Nawawi): Boleh hukumnya menyewa bacaan Al Qur`an. Masalah ini *insya Allah* akan kami jelaskan dalam pemebahasan tentang sewa beserta dalil-dalilnya. Penghafal Al Qur`an harus rutin membaca dan sering-sering membaca sesuai kondisinya. Masalah ini telah kami jelaskan dan juga kebiasaan-kebiasaan salaf dalam membaca Al Qur`an dalam buku kami yang berjudul *At-Tibyan*. Membaca Al Qur`an lebih sering dilakukan pada malam hari, karena saat itulah hati lebih konsentrasi, jauh dari segala pekerjaan dan hal-hal yang melalaikan, jauh dari kebutuhan, lebih menjaga diri dari riya' dan hal-hal lain yang merusak amal ibadah. Demikian pula penjelasan syariat tentang berbagai hal, seperi peristiwa Isra', hadits turunnya Allah SWT ke langit paling rendah, hadits "*Di malam hari ada saat-saat dikabulkannya doa, dan itu (terjadi) setiap malam.*" Semua masalah tersebut akan kami jelaskan saat penulis menyebutnya dalam bab shalat sunnah, *insya Allah* SWT.

Penghafal Al Qur`an harus waspada untuk melupakan hafalannya, melupakan sebagaiannya atau menyebabkan lupa. Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; Diriwayatkan dari Abu Musa, Rasulullah SAW bersabda; تَعَاهَدُوا هَذَا الْقُرْآنَ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَهُوَ أَشَدُّ تَفَلُّتًا مِنَ الْإِبِلِ فِي عُقُلِهَا "*Peliharalah Al Qur`an ini, karena demi Dzat yang jiwa Muhammad berada di Tangan-*

Nya sesungguhnya ia (Al Qur`an) lebih mudah terlepas melebihi unta dalam ikatannya."

Disebutkan dalam *Sunan Abu Daud*; Diriwayatkan dari Anas, Rasulullah SAW bersabda; عُرِضَتْ عَلَيَّ ذُنُوبُ أُمَّتِي فَلَمْ أَرَ ذَنْبًا أَعْظَمَ مِنْ سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ آيَةٍ أُوتِيهَا رَجُلٌ ثُمَّ نَسِيَهَا. *"Diperlihatkan kepadaku dosa-dosa umatku, lalu aku tidak melihat dosa yang lebih besar melebihi satu surah Al Qur`an atau satu ayat yang diberikan kepada seseorang lalu ia melupakannya."*

Diriwayatkan dari Sa'ad bin Ubadah, dari Nabi SAW; مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَجْذَمَ. *"Barangsiapa membaca Al Qur`an (menghafal) kemudian melupakannya, ia akan bertemu Allah 'Azza Wa Jalla pada hari kiamat dengan ujung-ujung tangan terputus." Wallahu a'lam.*

Kedua puluh empat: Adab semua orang terhadap Al Qur`an. Allah SWT berfirman, "*Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan syi'ar-syi'ar Allah, maka sesungguhnya itu timbul dari ketakwaan hati."* (Qs. Al Hajj [22]: 32), Disebutkan dalam *Shahih Muslim*; diriwayatkan dari Tamim Ad-Dari, Nabi SAW bersabda, الدِّينُ النَّصِيحَةُ قُلْنَا لِمَنْ قَالَ لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ. "*Agama adalah nasehat.*" Kami bertanya, "Untuk siapa?" beliau menjawab, "*Untuk Allah, kitab-Nya, rasul-Nya, pemimpin-pemimpin kaum muslimin dan mereka seluruhnya.*"

Hadits ini merupakan salah satu pilar Islam. Syarahnya telah kami jelaskan di awal Syarah *Shahih Muslim*. Di sana kami jelaskan dalil-dalil bahwa poros Islam berada di atas hadits ini beserta perkataan para ulama tentang penjelasannya.

Ringkasan yang diperlukan di sini, ulama berkata, "Nasehat kitab Allah SWT adalah beriman bahwa kitab Allah SWT adalah kalam Allah SWT yang diturunkan, tidak sama dengan perkataan makhluk, makhluk tidak mampu membuat satu surah padanannya, membacanya dengan benar, membacanya dengan baik, merenungkannya dan khusyu' saat membaca, membaca huruf-hurufnya dengan benar, membelanya dari penakwilan orang-orang menyimpang, gangguan orang-orang yang tidak bertuhan, membenarkan apa pun yang disebutkan di dalamnya, mengindahkan hukum-hukumnya, memahami ilmu-ilmu dan perumpamaan-perumpamaannya, memetik pelajaran dari nasehat-

nasehatnya, merenungkan keajaiban-keajaibannya, meneliti lafazh-lafazh umum dan lafad-lafazh khususnya, nasikh dan mansukhnya, *mujmal* (global) dan mubayyannya (penjelas) serta bagian-bagian lainnya, menyebarkan ilmu-ilmunya, menyeru manusia ke jalannya, dan semua nasehat yang telah kami jelaskan.

Umat sepakat akan wajibnya mengagungkan, mensucikan dan menjaga Al Qur`an secara mutlak. Umat juga sepakat; siapa pun mengingkari satu hurufnya yang telah disepakati atau menambahi satu huruf yang tidak dibaca oleh siapa pun sementara ia tahu hal itu, berarti ia kafir. Umat juga sepakat; siapa pun yang menghina Al Qur`an, menghina sebagiannya, menghina mushaf, melemparkannya ke sampah, mendustakan sebagian hukum atau berita yang disebutkan di dalamnya, menafikan sesuatu yang ditegaskan Al Qur`an, menegaskan sesuatu yang dinafikan Al Qur`an atau meragukan sesuatu dari hal itu dan ia mengetahuinya, berarti ia kafir.

Haram menafsirkan Al Qur`an tanpa ilmu, haram membicarakan makna-makna Al Qur`an bagi yang bukan ahlinya. Ini disepakati oleh ulama. Penafsiran ulama adalah baik berdasarkan ijma'. Haram hukumnya berbantahan dalam Al Qur`an secara tidak benar. Dimakruhkan mengatakan, "Aku lupa ayat ini," tapi hendaklah mengatakan, "Saya dibuat lupa."

Boleh mengatakan, "(aku lupa) surah Al Baqarah, surah An-Nisaa`, surah Al 'Ankabuut, dan lainnya," maka itu tidak makruh. Banyak sekali hadits-hadits *shahih* mengenai hal ini. Ada sebagian salaf memakruhkan hal itu, ia berkata, "Hanya boleh disebut surah yang di dalamnya menyebut Al Baqarah (sapi betina) dan semacamnya." Yang benar hal itu tidak makruh karena banyak sekali hadits-hadits *shahih* dan perkataan-perkataan sahabat dan generasi setelah mereka yang menyebut hal tersebut.

Tidak dimakruhkan juga mengatakan, "Bacaan Abu Amru, Ibnu Katsir" dan lainnya, namun ada sebagian salaf yang memakruhkannya. Yang benar hal itu tidak makruh dan seperti itulah praktek salaf dan khalaf. Tidak dimakruhkan mengatakan, (الله تعالى يقول)"Allah Ta'ala berfirman," namun Mutharrif bin Abdullah bin Syakir salah seorang tabi'in memakruhkannya, ia berkata, "Yang benar adalah (قال الله تعالى) 'Allah Ta'ala berfirman' dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'il madhi*)'." Yang benar adalah yang pertama. Allah SWT berfirman, "*Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan*

(yang benar)." (Qs. Al Ahzaab [33]: 4), dan banyak sekali hadits-hadits *shahih* dan masyhur mengenai masalah ini, sebagiannya telah kami kumpulkan dalam *Syarh Shahih Muslim* dan di akhir-akhir kitab dzikir.

Tidak makruh hukumnya meniup bersamaan dengan membaca Al Qur`an untuk ruqyah, maksudnya tiupan lembut tanpa disertai liur. Abu Juhaifah, sahabat Rasulullah SAW, Hasan Al Bashri dan An-Nakha'i memakruhkan hal itu. Yang benar hal itu tidak makruh. Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Aisyah RA, Nabi SAW melakukannya. Masalah ini telah kami jelaskan dalam *At-Tibyan*. Andai Al Qur`an dituliskan di dalam bejana kemudian dimandikan atau diminumkan kepada orang sakit, menurut Hasan Al Bashri, Mujahid, Abu Qilabah dan Al Al Auza'i, tidak apa-apa. An-Nakha'i memakruhkannya. Menurut madzhab kami (Syafi'i); hal itu tidak apa-apa. Hal ini telah kami jelaskan dalam masalah menyentuh mushaf, yaitu bila Al Qur`an dituliskan pada manisan atau makanan lain, hukum memakannya tidak apa-apa.

Kedua puluh lima: Ayat-ayat dan surah-surah yang dianjurkan dibaca pada waktu dan kondisi tertentu.

Masalah ini tidak terbatas karena banyaknya dalil tentang hal itu. Sebagian besarnya akan disebutkan dalam penjelasan ini di bagian-bagiannya tersendiri *insya Allah* SWT, seperti bagian surah-surah yang dianjurkan dibaca dalam shalat-shalat tertentu, misalnya surah Al Munaafiquun dan Al Jumu'ah saat shalat Jum'at, surah Qaaf dan Al Qamar dalam shalat Id, surah Al A'laa dan Al Ghaasyiyah dalam shalat Jum'at dan Id. Keduanya sunnah seperti disebutkan dalam *Shahih Muslim* dan lainnya. Demikian pula surah As-Sajdah dan Al Insaan dalam shalat Shubuh di hari Jum'at dan lainnya yang *insya Allah* SWT akan kami jelaskan di tempatnya tersendiri.

Biasakan membaca surah Yaasiin, Al Waaqi'ah, Al Mulk, Al Ikhlash, *mua'wwidzatain* (Al Falaq dan An-Naas), dan ayat Kusri di setiap waktu, surah Al Kahfi di malam dan siang pada hari Jum'at, ayat Kursi setiap malam saat hendak tidur, dua ayat terakhir surah Al Baqarah setiap malam, mua'wwidzatain (Al Falaq dan An-Naas) setiap kali setelah shalat, akhir surah Aali 'Imraan setiap kali bangun tidur dengan menatap langit.

Di dekat orang sakit membaca surah Al Faatihah, Al Ikhlash,

mua'wwidzatain (Al Falaq dan An-Naas) dengan ditiupkan ke dua telapak tangan kemudian diusapkan. Hal itu disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Rasulullah SAW. Semua yang saya sebutkan dalam bahasan ini ada hadits-hadits *shahih*-nya yang masyhur. Membaca surah Yaasiin di dekat orang mati berdasarkan hadits dalam *Sunan Abu Daud* dan lainnya.

Perlu diketahui, etika membaca dan adab penghafal Al Qur`an serta berbagai hal yang terkait dengan keduanya tidak terbatas pada penjelasan di atas saja, dengan tujuan agar kita tidak menyimpang dari batasan penjelasan yang tengah kita bahas ini. Hanya Allah SWT yang berkenan memberi pertolongan.

Kedua puluh enam: Imam Al Haramain berkata, "Diriwayatkan bahwa seseorang mengucapkan salam kepada Rasulullah SAW lalu beliau memukulkan tangan ke dinding, beliau tayamum setelah itu beliau menjawab. Ada yang mengatakan, tayamum itu dilakukan Rasulullah SAW saat beliau bermukim (tidak bepergian) dan beliau berada di tempat air, Rasulullah SAW melakukannya demi menghormati ucapan salam, meski tayamum tidak berfungsi untuk membolehkah hal yang terlarang. Andai orang yang berhadats tayamum dan membaca Al Qur`an melalui hafalan, hukumnya boleh sesuai petunjuk hadits di atas." Demikian penjelasan Imam Al Haramain.

Al Ghazali juga menjelaskan hal serupa, namun saya tidak mengetahui seorang pun yang setuju dengan pernyataan Imam Al Haramain dan Al Ghazali itu. Hadits di atas tertera dalam kitab *Ash-Shahihain* dari riwayat Abu Juhaim bin Harts, hanya saja riwayat dalam *Ash-Shahihain* tidak menyebut bahwa beliau tayamum di Madinah, namun disebutkan bahwa beliau SAW menghadap ke sumur Jamal kemudian beliau tayamum. Secara zhahir riwayat ini menunjukkan beliau berada di luar Madinah dan tidak memiliki air. Hadits ini beserta pembahasannya akan kami jelaskan lagi dalam bab tayamum, *insya Allah* SWT dan hanya Allah SWT yang berkenan memberi pertolongan.

Hukum-Hukum Masjid, Hal-Hal Yang Terkait Dengan Masjid, Amalan-Amalan Yang Dianjurkan dan Yang Harus Dihindarkan di Masjid

Bahasan ini mencakup beberapa masalah sebagai berikut;

Pertama: Telah dijelaskan sebelumnya bahwa orang junub haram berada di masjid namun tidak haram melintasi masjid tanpa diam di dalamnya, tidak makruh orang junub melintasi masjid, baik untuk suatu keperluan atau tidak, namun lebih baik tidak melintasi masjid bila tidak ada keperluan untuk itu demi menghindari perbedaan pendapat Abu Hanifah dan lainnya. Demikian pendapat para sahabat kami secara tegas dan isyarat.

Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i berpendapat, makruh orang junub melintasi masjid tanpa suatu keperluan, dan bila karena suatu keperluan, hukumnya tidak makruh.

Rafi'i meriwayatkan pendapat lain, orang junub tidak boleh melintasi masjid kecuali bila tidak ada jalan lain. Jurjani memastikan dalam *At-Tahrir*, orang junub tidak boleh melintasi masjid kecuali untuk suatu keperluan. Kedua pendapat ini *syadz*, yang benar boleh bagi orang junub melintasi masjid, baik untuk suatu keperluan atau tidak, juga untuk orang yang menemukan jalan lain selain masjid. Pandangan ini ditegaskan oleh para sahabat kami.

Kedua: Bila seseorang mimpi basah di masjid, ia wajib keluar kecuali bila tidak mampu keluar masjid karena masjid terkunci dan lainnya, atau mengkhawatirkan keselamatan diri dan hartanya. Bila ia tidak bisa keluar atau khawatir, ia boleh berada di masjid karena darurat. Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya berpendapat, bila yang bersangkutan menemukan tanah selain tanah masjid, ia harus bertayamum dengan tanah itu, bila ia melakukan sebaliknya kemudian tayamum, tayamumnya sah.

Andai yang bersangkutan junub di luar masjid sementara air adanya di masjid, ia tidak boleh masuk masjid dan mandi di masjid karena bila masuk masjid berarti ia berada di masjid sesaat dalam kondisi junub. Al Baghawi berpendapat, bila ia punya wadah, ia harus tayamum terlebih dahulu kemudian baru masuk masjid, setelah itu mengambil air dan keluar dari masjid untuk mandi di luar masjid. Bila ia tidak memiliki wadah, ia shalat dengan tayamum kemudian mengulangi lagi.

Pendapat Al Baghawi ini perlu dikaji ulang, sebab yang bersangkutan boleh mandi di dalam masjid bila tidak ada air lain selain di masjid dan ia tidak memiliki wadah, saat itu tidak cukup dengan tayamum saja, sebab pendapat kami membolehkah orang junub melintasi masjid dalam waktu lama meski tanpa

adanya suatu keperluan. Lalu kenapa berada sesaat saja karena suatu keperluan mendesak tidak diperbolehkah? Bila yang bersangkutan masuk untuk minum, ia hanya boleh berada di masjid sekedar waktu yang diperlukan untuk minum saja.

Catatan: Bila seseorang mimpi basah di dalam masjid dan masjidnya memiliki dua pintu, salah satunya lebih dekat dan yang satunya lebih jauh, ia lebih utama keluar dari masjid melalui pintu terdekat, bila ia keluar melalui pintu terjauh karena suatu keperluan, misalnya rumahnya berada di arah pintu tersebut, hukumnya tidak makruh. Namun bila tidak ada keperluan untuk keluar melalui pintu paling jauh, berkenaan dengan kemakruhannya ada dua pendapat seperti yang diriwayatkan oleh Al Mutawalli, berdasarkan musafir bila melintasi dua jalan, salah satunya boleh mengqashar dan yang lain tidak, lalu ia memilih lintasan yang lebih jauh karena suatu keperluan, apakah ia menqashar shalat? Ada dua pendapat dalam hal ini.

Ketiga: Orang berhadats boleh duduk di masjid berdasarkan ijma' kaum muslimin, baik duduk untuk suatu keperluan syar'i, misalnya menunggu shalat, i'tikaf, mendengarkan Al Qur`an, mendengarkan ilmu, nasehat atau tanpa keperluan, hukumnya tidak makruh.

Al Mutawalli berpendapat, makruh bila dilakukan tanpa adanya keperluan. Saya tidak mengetahui seorang pun sependapat atas makruhnya hal tersebut, tidak ada riwayat dari Nabi SAW dan para sahabat yang memakruhkan hal tersebut atau melarangnya. Menurut hukum asal; duduk di masjid tidak makruh hingga ada dalil yang melarang.

Keempat: Boleh hukumnya tidur di masjid dan menurut kami tidak makruh. Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menyatakan hal itu dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para sahabat kami. Ibnu Al Mundzir menuturkan dalam *Al Isyaraf*, Sas'id bin Musayyib, Atha', Hasan dan imam Asy-Syafi'i memberi keringanan tidur di masjid. Ibnu Abbas berkata, "Jangan jadikan masjid sebagai tempat tidur." Riwayat lain dari Ibnu Abbas; bila engkau tidur di masjid untuk shalat, hukumnya tidak apa-apa. Al Auza'i berpendapat makruh tidur di masjid.

Malik berpendapat tidur di masjid tidak apa-apa bagi orang asing namun dia tidak membolehkan bagi orang yang bermukim. Ahmad dan Ishaq

berpendapat, bila yang bersangkutan musafir atau semacamnya, hukumnya tidak apa-apa tidur di masjid, namun tidak boleh bila masjid dijadikan tempat tidur siang atau tidur malam.

Al Baihaqi menjelaskan dalam *As-Sunan Al Kubra*, kami meriwayatkan sesuatu dari Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Abbas, Mujahid, dan Sa'id bin Jabir yang menunjukkan makruh tidur di masjid. Sepertinya mereka menganjurkan bagi orang yang punya tempat tinggal agar tidak tidur di masjid.

Imam imam Asy-Syafi'i dan para sahabat kami berhujah atas tidak makruhnya tidur di masjid pada riwayat yang tertera dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, ia berkata, "Aku tidur di masjid saat aku masih pemuda dan bujang." Disebutkan bahwa ahlush shuffah tidur di masjid, kabilah Urani juga tidur di masjid. Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; Ali bin Abi Thalib tidur di masjid, Shafwan bin Umaiyah juga tidur di masjid, seorang wanita yang membawa pedang tidur di masjid, seperti itu para sahabat lain yang juga tidur di masjid, Tsumamah bin Atsal juga tidur di masjid sebelum masuk Islam. Semua itu terjadi di masa Rasulullah SAW.

Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Umm*; bila orang musyrik saja boleh menginap di masjid, maka orang muslim lebih utama untuk itu. Asy-Syafi'i berhujah dengan Ibnu Umar dan ahlush shuffah yang tidur di masjid. Al Baihaqi meriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib tentang tidur di masjid, ia berkata, "Di mana ashabush shufah tidur?" maksudnya, tidur di masjid tidak makruh karena mereka tidur di masjid.

Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Mukhtashar*; orang musyrik boleh menginap di masjid mana saja kecuali Masjidil Haram. Para sahabat kami berkata, "Orang kafir tidak boleh memasuki Makkah, sementara tempat lain orang kafir boleh masuk dan bermalam di setiap masjid dengan izin kaum muslimin, namun bila tidak diizinkan tidak boleh. Andai orang kafir junub, bolehkah ia berada di masjid? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur, pendapat paling kuat; boleh. Masalah ini akan dijelaskan saat penulis menyebutnya dalam kitab jizyah, *insya Allah* SWT.

Kelima: Boleh hukumnya wudhu di masjid meski airnya tidak diizinkan untuk dipergunakan. Di antara yang menyatakan secara tegas bolehnya wudhu di masjid meski airnya berceceran di tanah masjid adalah penulis *Asy-Syamil*

dan *At-Tatimmah*, keduanya menjelaskan dalam bab I'tikaf, boleh wudhu di masjid. Namun lebih baiknya wudhu dengan menggunakan wadah. Demikian yang ditegaskan oleh keduanya. Al Baghawi menjelaskan dalam bab I'tikaf; boleh hukumnya mencipratkan air wudhu ke masjid secara mutlak, namun tidak boleh bila airnya *musta'mal* (sisa pemakaian). Pendapat yang dikemukakan Al Baghawi ini lemah. Yang benar; boleh mencipratkan air sisa pemakaian wudhu ke masjid. Masalah ini akan kami jelaskan di bab I'tikaf, *insya Allah.*

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua ulama yang ilmunya dihafalkan murid-muridnya membolehkan wudhu di masjid, kecuali bila menyebabkan masjid basah atau mengganggu jamaah, hukumnya makruh." Demikian penjelasan Ibnu Al Mundzir. Abu Hasan bin Baththal Al Maliki meriwayatkan rukshah wudhu di masjid dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Thawus, Atha`, An-Nakha'i, Ibnu Qasim Al Maliki dan sebagian ahlul ilmi. Diriwayatkan dari Ibnu Sirin, Malik dan Sahnun; makruh wudhu di masjid demi kesucian masjid.

Keenam: Tidak apa-apa makan dan minum di masjid, meletakkan makanan dan mencuci tangan di masjid. Pembahasan masalah ini, dalil-dalilnya dan bagian-bagiannya akan dijelaskan selanjutnya, *insya Allah* SWT saat penulis menyebutnya dalam pemebahasan tentang i'tikaf.

Ketujuh: Makruh bagi orang yang makan bawang merah, bawang putih, bawang bakung atau makanan lain yang memiliki bau tidak sedap dan baunya masih ada masuk ke masjid tanpa ada keperluan berdasarkan hadits-hadits *shahih* mengenai hal itu, di antaranya; hadits Ibnu Umar, Nabi SAW bersabda, مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ يَعْنِي الثَّوْمَ فَلاَ يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا هَذَا. "*Barangsiapa makan tanaman ini* –maksud beliau bawang putih, *maka jangan mendekati masjid kami ini.*" HR. Al Bukhari dan Muslim.

Riwayat Muslim menyebutkan; "*Barangsiapa makan tanaman ini* –maksud beliau bawang putih, *maka jangan mendekati masjid-masjid kami.*" Diriwayatkan dari Anas bin Malik, Nabi SAW bersabda, مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَلاَ يَقْرَبَنَّا وَلاَ يُصَلِّيَنَّ مَعَنَا. "*Barangsiapa memakan tanaman ini, maka jangan mendekati kami dan shalat bersama kami.*" HR. Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Jabir, ia berkata: Nabi SAW bersabda, مَنْ أَكَلَ الْبَصَلَ وَالثُّومَ وَالْكُرَّاثَ فَلْيَعْتَزِلْنَا أَوْ فَلْيَعْتَزِلَنَّ مَسْجِدَنَا. '*Barangsiapa makan bawang merah, bawang putih dan bawang bakung, maka menjauhlah dari kami* –

atau- *hendaklah menjauhi masjid kami.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Riwayat Muslim menyebutkan, مَنْ أَكَلَ الْبَصَلَ وَالثُّومَ وَالْكُرَّاثَ فَلاَ يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا، فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ بَنُو آدَمَ. "*Barangsiapa makan bawang merah, bawang putih dan bawang bakung, maka jangan mendekati masjid kami karena sesungguhnya malaikat terganggu oleh sesuatu yang mengganggu manusia.*" Diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab RA, ia khutbah pada hari Jum'at lalu ia menyampaikan dalam khutbahnya,

إِنَّكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ تَأْكُلُونَ شَجَرَتَيْنِ، لاَ أَرَاهُمَا إِلاَّ خَبِيثَتَيْنِ هَذَا الْبَصَلَ وَالثُّومَ، لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَجَدَ رِيحَهُمَا مِنَ الرَّجُلِ فِي الْمَسْجِدِ أَمَرَ بِهِ، فَأُخْرِجَ إِلَى الْبَقِيعِ فَمَنْ أَكَلَهُمَا فَلْيُمِتْهُمَا طَبْخًا.

"*Kalian wahai saudara-saudara sekalian, memakan dua tanaman yang menurutku keduanya keji; bawang putih dan bawang merah. Aku pernah melihat Rasulullah SAW bila mencium baunya dari seseorang di masjid, beliau memerintahkan agar orang tersebut di usir ke Baqi'. Karena itu, barangsiapa memakan keduanya hendaklah di masak sampai hilang (baunya).*" (HR. Muslim)

Catatan: Tidak haram mengeluarkan angin dari dubur di masjid, namun lebih utama untuk menjauhi hal itu berdasarkan sabda Rasulullah SAW; فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ بَنُو آدَمَ "*Karena sesungguhnya malaikat terganggu oleh sesuatu yang mengganggu manusia.*" *Wallahu a'lam.*

Kedelapan: Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Anas RA, Nabi SAW bersabda, الْبُصَاقُ فِي الْمَسْجِدِ خَطِيئَةٌ وَكَفَّارَتُهَا دَفْنُهَا "*Meludah di masjid adalah kesalahan dan dendanya adalah memendamnya.*" Masalah ini akan dijelaskan beserta bagian-bagiannya saat penulis menyebutnya di akhir bab hal-hal yang membatalkan shalat, *insya Allah.*

Kesembilan: Haram kencing, mengeluarkan darah dan bekam di masjid tanpa menggunakan wadah, makruh mengeluarkan darah dan bekam di masjid dengan menggunakan wadah, tidak haram. Berkenaan dengan haramnya kencing di masjid dengan menggunakan wadah, ada dua pendapat. Pendapat yang kuat adalah haram. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab pengobatan (*istithabah*). Penulis *At-Tatimmah* dan lainnya menuturkan, haram memasukkan

benda najis ke masjid. Orang yang di badannya ada benda najis atau terdapat luka yang dikhawatirkan mengotori masjid haram masuk ke masjid, bila dipastikan tidak akan mengotori masjid, tidak haram untuk masuk ke masjid.

Al Mutawalli menjelaskan, ia sama seperti orang berhadats. Dalil masalah-masalah ini adalah hadits Anas RA, Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لاَ تَصْلُحُ لِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْبَوْلِ، وَلاَ الْقَذَرِ إِنَّمَا هِيَ لِذِكْرِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالصَّلاَةِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ أَوْ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Sesungguhnya masjid-masjid ini tidak pantas untuk apa pun seperti kencing dan kotoran ini, sesungguhnya masjid-masjid hanyalah untuk mengingat Allah 'Azza Wa Jalla, shalat dan membaca Al Qur`an," atau seperti yang disabdakan Rasulullah SAW. (HR. Muslim)

Kesepuluh: Shaimari dan pemilik *Al Bayan* berpendapat; makruh menanam tanaman di masjid, makruh menggali sumur di masjid, karena tindakan tersebut adalah membuat sesuatu di tempat orang lain, dan imam boleh mencabut tanaman yang di tanam.

Kesebelas: Makruh bertikai di masjid, bersuara keras di masjid dan mengumumkan barang hilang di masjid, seperti itu pula jual-beli, sewa dan akad-akad lain. Inilah yang *shahih* dan masyhur. Asy-Syafi'i memilik pendapat lemah; tidak makruh jual-beli di masjid. Masalah ini akan kami jelaskan di akhir bab I'tikaf saat penulis, Asy-Syafi'i dan para sahabat menyebutnya, *insya Allah* SWT.

Dalil masalah ini adalah hadits Abu Hurairah RA, ia mendengar Rasulullah SAW bersabda, مَنْ سَمِعَ رَجُلاً يَنْشُدُ ضَالَّةً فِي الْمَسْجِدِ فَلْيَقُلْ لاَ رَدَّهَا اللهُ عَلَيْكَ فَإِنَّ الْمَسَاجِدَ لَمْ تُبْنَ لِهَذَا. *"Barangsiapa mendengarkan orang mengumumkan barang hilang di masjid, hendaklah mengatakan, 'Semoga Allah tidak mengembalikannya kepadamu,' sebab masjid-masjid tidak didirikan untuk tujuan itu'."* (HR. Muslim).

Riwayat At-Tirmidzi menyebutkan,

إِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَبِيعُ أَوْ يَبْتَاعُ فِي الْمَسْجِدِ، فَقُولُوا: لاَ أَرْبَحَ اللهُ تِجَارَتَكَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَنْشُدُ فِيهِ ضَالَّةً، فَقُولُوا: لاَ رَدَّ اللهُ عَلَيْكَ.

"Bila kalian melihat orang menjual atau membeli di masjid, katakan,

'Semoga Allah tidak menguntungkan perdaganganmu,' dan bila kalian melihat orang yang mengumumkan barang hilang di masjid, hendaklah mengatakan, 'Semoga Allah tidak mengembalikannya kepadamu'." At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan.*"

Diriwayatkan dari Buraidah RA,

أَنَّ رَجُلاً نَشَدَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: مَنْ دَعَا إِلَى الْجَمَلِ الأَحْمَرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ وَجَدْتَ إِنَّمَا بُنِيَتْ الْمَسَاجِدُ لِمَا بُنِيَتْ لَهُ.

"Seseorang mengumumkan (barang hilang di masjid), ia berkata, "Barangsiapa menemukan unta merah?" Rasulullah SAW bersabda, "*Semoga kau tidak menemukannya, sesungguhnya masjid-masjid didirikan untuk tujuan pendiriannya.*" (HR. Muslim).

Diriwayatkan dari Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ فِي الْمَسْجِدِ وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ ضَالَّةٌ وَأَنْ يُنْشَدَ فِيهِ شِعْرٌ.

Rasulullah SAW melarang berjual-beli di masjid, mengumumkan barang hilang di masjid dan menyenandungkan syair di masjid. (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa`i. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan.*")

Diriwayatkan dari Sa'ib bin Yazid, ia berkata;

كُنْتُ قَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ، فَحَصَبَنِي رَجُلٌ فَنَظَرْتُ فَإِذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ: اذْهَبْ فَأْتِنِي بِهَذَيْنِ فَجِئْتُهُ بِهِمَا، قَالَ: مَنْ أَنْتُمَا أَوْ مِنْ أَيْنَ أَنْتُمَا؟ قَالاَ: مِنْ أَهْلِ الطَّائِفِ، قَالَ: لَوْ كُنْتُمَا مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ لَأَوْجَعْتُكُمَا تَرْفَعَانِ أَصْوَاتَكُمَا فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Suatu ketika aku berdiri di masjid, kemudian seseorang melempar batu kerikil kepadaku, aku menatap ternyata ia adalah Umar bin Al Khaththab, ia berkata, 'Pergilah, bawalah kedua orang itu kepadaku.' Aku pun membawa kedua orang itu ke hadapan Umar lalu ia bertanya, 'Kalian berdua dari mana?' kedua orang itu menjawab, 'Dari Thaif.' Umar berkata,

'Andai kalian berdua penduduk Madinah, pasti kalian aku sakiti, kalian mengeraskan suara di masjid Rasulullah SAW'." (HR. Al Bukhari). *Wallahu a'lam.*

Catatan: Tidak apa-apa hukumnya memberi sesuatu kepada peminta-minta di masjid berdasarkan hadits Abdurrahman bin Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, ia berkata;

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ مِنْكُمْ أَحَدٌ أَطْعَمَ الْيَوْمَ مِسْكِينًا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا أَنَا بِسَائِلٍ يَسْأَلُ فَوَجَدْتُ كِسْرَةَ خُبْزٍ فِي يَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فَأَخَذْتُهَا مِنْهُ فَدَفَعْتُهَا إِلَيْهِ.

"Rasulullah SAW bertanya, *'Apakah ada di antara kalian yang memberi makan orang miskin hari ini?'* Abu Bakar menjawab, 'Aku masuk masjid ternyata ada seorang peminta-minta, aku menemukan sepotong roti di tangan Abdurrahman lalu aku mengambilnya dan memberikan roti itu kepadanya'." (HR. Abu Daud) dengan sanad *jayyid.*

Kedua belas: Al Mutawalli dan lainnya berpendapat; makruh membawa masuk binatang ternak, orang gila dan anak-anak kecil yang belum baligh ke masjid karena dikhawatirkan akan mengotori masjid, namun hal itu tidak haram berdasarkan riwayat yang disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; Rasulullah SAW shalat dengan menggendong Umamah binti Zainab dan beliau mengelilingi unta milik beliau. Ini tidak menafikan makruhnya hal tersebut, sebab Rasulullah SAW melakukannya untuk menjelaskan bahwa hal itu boleh. Dengan demikian, saat itu perbuatan tersebut lebih utama bagi Rasulullah SAW, karena memberi penjelasan hukumnya wajib bagi beliau SAW. Masalah-masalah seperti ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab wudhu.

Ketiga belas: Makruh masjid dijadikan tempat bekerja, misalnya untuk menjahit dan semacamnya berdasarkan hadits Anas sebelumnya dalam masalah kesembilan. Adapun orang yang menulis ilmu di dalam masjid atau duduk di masjid kemudian menambal baju tanpa bermaksud menjadikan masjid sebagai tempat bekerja, hukumnya tidak apa-apa.

Keempat belas: Boleh berbaring terlentang di masjid dengan meletakkan satu kaki di atas kaki lain, menyatukan jari-jari dan semacamnya berdasarkan

hadits yang disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* bahwa Nabi SAW melakukan itu semua.

Kelima belas: Dianjurkan membuat lingkaran majlis ilmu di masjid, menyampaikan nasehat, akhlak dan semacamnya. Banyak sekali hadits-hadits *shahih* dan masyhur mengenai hal itu.

Catatan: Boleh membicarakan hal-hal mubah di masjid, masalah-masalah dunia dan semacamnya yang dibolehkan meski ada tawa dan semacamnya selama dibolehkan berdasarkan hadits Jabir bin Samurah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW tidak beranjak dari tempat shalat beliau Shubuh hingga matahari terbit, saat matahari terbit beliau berdiri." Jabir berkata, "Mereka berbincang-bincang, mereka membahas masalah jahiliyah, mereka tertawa dan Rasulullah SAW tersenyum." HR. Muslim

Keenam belas: Tidak apa-apa menyandingkan syair di masjid bila berisi pujian untuk kenabian, Islam, hikmah, atau berisi akhlak-akhlak baik, zuhud dan kebaikan-kebaikan lain. Namun bila berisi celaan, misalnya mencela muslim, menyebutkan ciri-ciri khamer, wanita, pemuda, memuji orang zalim, bangga diri yang terlarang atau semacamnya, maka haram hukumnya berdasarkan hadits Anas sebelumnya dalam masalah kesembilan. Dalil untuk masalah pertama (menyenandungkan syair di masjid.) adalah hadits Sa'id bin Musayyib, ia berkata;

مَرَّ عُمَرُ فِي الْمَسْجِدِ وَحَسَّانُ يُنْشِدُ فَلَحِظَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: كُنْتُ أُنْشِدُ فِيهِ وَفِيهِ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَقَالَ أَنْشُدُكَ بِاللهِ أَسَمِعْتَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ أَجِبْ عَنِّي اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ، قَالَ: نَعَمْ.

"Umar bin Al Khaththab melintasi masjid sementara Hassan tengah menyenandungkan syair, Umar meliriknya lalu Hassan berkata, 'Aku pernah menyenandungkan syair di dalam masjid dan di sana ada orang yang lebih baik darimu.' Setelah itu Umar menoleh ke Abu Hurairah, Umar berkata, 'Aku menyumpahmu dengan nama Allah, apa kau pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda (mengenai masalah ini), jawablah, ya Allah kuatkanlah dia dengan Ruhul Qudus?" Abu Hurairah menjawab, "Ya." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Dalil untuk masalah kedua, hadits Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya; Nabi SAW melarang menyenandungkan syair di masjid. Hadits *hasan*, diriwayatkan oleh An-Nasa`i dengan sanad baik.

Ketujuh belas: Dianjurkan menyapu, membersihkan dan menghilangkan kotoran dari masjid, seperti dahak, ludah dan semacamnya. Disebukan dalam *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Anas bin Malik RA, Nabi SAW melihat ludah di masjid lalu beliau mengeriknya dengan tangan beliau. Banyak sekali hadits mengenai masalah ini yang disebutkan dalam kitab *shahih* dan disepakati *shahih*.

Kedelapan belas: Termasuk bid'ah munkar; tindakan yang banyak dilakukan di berbagai negara dengan menyalakan banyak sekali lampu-lampu besar dan di ditaruh di tempat tinggi di malam-malam tertentu dalam satu tahun, seperti malam nishfu Sya'ban yang menimbulkan banyak sekali kerusakan-kerusakan, seperti menyamai kaum Majusi dari segi menyalakan dan memperbanyak api, menyia-nyiakan harta untuk selain tujuannya sehingga banyak sekali anak-anak dan para pengangguran turut berkumpul, mereka bermain dan bercanda di dalam masjid, bersuara keras serta berbagai tindakan-tindakan yang menghina masjid, menerjang kesucian masjid, menimbulkan banyak sekali kotoran di masjid dan kerusakan-kerusakan lain di mana masjid harus dijaga dari semua itu.

Kesembilan belas: Sunnahnya, orang yang masuk masjid dengan membawa senjata adalah memegangi bagiannya yang tajam, seperti mata panah, ujung tombak dan semacamnya berdasarkan hadits Jabir RA, seseorang melintasi masjid dengan membawa anak panah lalu Rasulullah SAW bersabda kepadanya, "*Pegangilah mata panahnya.*" HR. Al Bukhari dan Muslim. Diriwayatkan dari Abu Musa RA, ia berkata, "Nabi SAW bersabda;

إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا أَوْ فِي سُوقِنَا وَمَعَهُ نَبْلٌ فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا بِكَفِّهِ أَنْ يُصِيبَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا بِشَيْءٍ.

'Bila salah seorang dari kalian melintasi masjid kami atau pasar kami dengan membawa panah, maka hendaklah memegangi mata panahnya dengan tangan agar tidak ada sedikit pun darinya yang mengenai seorang muslim'." HR. Al Bukhari dan Muslim

Keduapuluh: Sunnahnya, bagi yang pulang dari bepergian adalah memasuki masjid terlebih dahulu lalu shalat dua rakaat berdasarkan hadits Ka'ab bin Malik RA, ia berkata, كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ بَدَأَ بِالْمَسْجِدِ فَصَلَّى فِيهِ رَكْعَتَيْنِ "*Bila datang dari bepergian, Nabi SAW memasuki masjid terlebih dahulu lalu shalat dua rakaat.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Keduapuluh satu: Sepantasnya bagi orang yang duduk di masjid karena menunggu shalat, sibuk dengan ilmu atau untuk tujuan lain baik bernilai ibadah atau mubah agar berniat I'tikaf, sebab menurut kami I'tikaf tersebut sah meski waktunya sebentar.

Keduapuluh dua: Shumairi dan sahabat kami lainnya berpendapat, tidak apa-apa menutup masjid di luar waktu shalat demi menjaga masjid atau menjaga alat-alat masjid. Demikian yang mereka kemukakan. Seperti itu pula bila dikhawatirkan kesucian masjid dikotori atau barang-barang masjid dikhawatirkan hilang dan tidak ada keperluan membuka pintu masjid. Sementara bila tidak dikhawatirkan terjadinya kerusakan, tidak pula kesucian masjid dikotori, di samping untuk kebaikan orang, maka sunnahnya adalah dibuka, seperti masjid Rasulullah SAW yang tidak pernah ditutup, baik di masa beliau maupun setelahnya.

Keduapuluh tiga: Makruh duduk bagi yang masuk masjid sebelum shalat dua rakaat. Masalah ini akan dijelaskan beserta bagian-bagiannya dalam bab shalat sunnah, *insya Allah*.

Keduapuluh empat: Al Hakim sepantasnya tidak menjadikan masjid sebagai tempat untuk memutuskan perkara. Bila hakim duduk di masjid untuk shalat atau untuk keperluan lain kemudian terjadi sesuatu, saat itu hakim boleh memutuskan perkara di masjid. Masalah ini akan dijelaskan secara panjang lebar dalam kitab putusan perkara, *insya Allah*.

Keduapuluh lima: makruh mendirikan masjid di atas makam berdasarkan hadits-hadits *shahih* dan masyhur mengenai masalah tersebut. Sementara menggali kubur di masjid; hukumnya sangat diharamkan. Masalah ini akan dijelaskan selanjutnya beserta bagian-bagiannya –*insya Allah*- saat penulis menyebutnya di akhir bab jenazah.

Keduapuluh enam: Tembok masjid dari sisi dalam dan luar memiliki hukum masjid dari segi wajibnya dijaga dan diagungkan kesuciannya. Seperti

itu pula atapnya, sumur yang ada di masjid dan halaman masjid. Asy-Syafi'i dan para sahabat kami menyatakan sah I'tikaf di halangan dan di atap masjid, sah shalat makmum di kedua bagian masjid tersebut dengan mengikuti shalat imam yang ada di masjid.

Keduapuluh tujuh: Sunnah bagi orang yang masuk masjid adalah memeriksa sandal dan mengusap kotoran yang menempel sebelum masuk masjid berdasarkan hadits Abu Sa'id Al Khudri RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا أَوْ أَذًى فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا *'Bila salah seorang dari kalian pergi ke masjid hendaklah memperhatikan, bila melihat kotoran atau gangguan di kedua sandalnya hendaklah mengusapnya lalu shalat dengan* (mengenakan) *keduanya'."* (HR. Abu Daud dengan sanad *shahih*).

Keduapuluh delapan: Makruh keluar dari masjid setelah adzan hingga shalat kecuali karena udzur berdasarkan hadits Abu Sya'tsa', ia berkata,

كُنَّا قُعُودًا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَأَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْمَسْجِدِ يَمْشِي فَأَتْبَعَهُ أَبُو هُرَيْرَةَ بَصَرَهُ حَتَّى خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Kami duduk bersama Abu Hurairah RA di masjid lalu muazin mengumandangkan adzan, seseorang pergi meninggalkan masjid, ia berjalan lalu Abu Hurairah mengarahkan pandangannya ke orang itu hingga ia keluar masjid lalu Abu Hurairah berkata, 'Ingat, dia telah mendurhakai Abu Qasim SAW'." (HR. Muslim)

Keduapuluh sembilan: Saat masuk masjid dianjurkan membaca doa,

أَعُوذُ بِاللهِ الْعَظِيمِ وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، بِاسْمِ اللهِ وَالْحَمْدُ للهِ، اَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ.

"Aku berlindung kepada Allah Yang Maha Agung dan (aku berlindung) kepada wajah-Nya yang Mulia dan kekuasaannya yang

terdahulu dari syetan yang terkutuk. Dengan nama Allah dan segala puji bagi Allah, ya Allah, limpahkanlah shalawat dan salam kepada junjungan kami, Muhammad, dan kepada keluarganya. Ya Allah, ampunilah dosa-dosaku dan bukakanlah pintu-pintu rahmat-Mu untukku."

Saat keluar masjid membaca doa serupa, hanya saja di akhirnya membaca, اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ فَضْلِكَ *"Ya Allah, ampunilah dosa-dosaku dan bukakanlah pintu-pintu karunia-Mu untukku."*

Saat masuk mendahulukan kaki kanan dan kaki kiri saat keluar. Dalil masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam tata cara wudhu, bagian keutamaan membasuh kedua tangan. Doa ini disebutkan di beberapa hadits yang terpisah-pisah, saya menyatukannya dalam kitab *Al Adzkar*.

Sebagiannya disebutkan dalam *Shahih Muslim*, dan sebagian besarnya disebutkan dalam *Sunan Abu Daud* dan An-Nasa`i. Saya telah menjelaskannya dalam *Al Adzkar*. Bila doa tersebut terlalu panjang, silahkan memakai doa singkat yang disebutkan dalam *Shahih Muslim*; Rasulullah SAW bersabda;

إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ، وَإِذَا خَرَجَ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ.

"Bila salah seorang dari kalian masuk masjid ucapkanlah 'Ya Allah, bukakanlah pintu-pintu rahmat-Mu untukku' dan bila keluar ucapkanlah 'Ya Allah, sesungguhnya aku memohon karunia-Mu pada-Mu'."

Ketigapuluh: Tidak boleh mengambil apa pun dari bagian-bagian masjid, misalnya batu, kerikil, tanah dan lainnya. Berkenaan dengan masalah ini telah disebutkan sebelumnya haramnya tayamum dengan debu masjid, seperti itu pula minyak dan lemak yang digunakan sebagai penerangan di masjid. Disebutkan dalam *Sunan Abu Daud* dengan sanad *shahih* dari Abu Hurairah, sebagian perawi berkata, "Menurutku Abu Hurairah me*marfu*'kannya pada Nabi SAW; إِنَّ الْحَصَاةَ لَتُنَاشِدُ الَّذِي يُخْرِجُهَا مِنَ الْمَسْجِدِ *'Sesungguhnya tanah yang dikeluarkan dari masjid bersumpah* (dengan nama Allah agar tidak dikeluarkan)'."

Ketigapuluh satu: Disunahkan membangun, memakmurkan, memelihara dan memperbaiki yang berserakan dari masjid berdasarkan hadits Utsman bin Affan RA, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda; مَنْ بَنَى لِلّٰهِ مَسْجِدًا بَنَى اللّٰهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ *'Barangsiapa membangun masjid karena Allah, Allah membangunkan sepertinya di surga untuknya'.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Boleh hukumnya membangun masjid di tempat bekas gereja, kelenteng atau makam yang telah usang bila tanahnya diperbaiki. Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; diriwayatkan dari Anas bahwa di masjid Rasulullah SAW ada makam orang-orang musyrik lalu digali.

Ada beberapa hadits berkenaan dengan membangun masjid di tempat bekas gereja dan kelenteng, di antaranya hadits Utsman bin Abu Ash RA, Rasulullah SAW memerintahnya agar penduduk Thaif mendirikan masjid di tempat bekas berhala-berhala mereka. HR. Abu Daud dengan sanad baik.

Catatan: Makruh menghias dan mengukir masjid berdasarkan hadits-hadits masyhur, di samping itu agar tidak mengganggu orang shalat. Disebutkan dalam Sunan Al Baihaqi, diriwayatkan dari Anas dari Nabi SAW, "*Dirikanlah masjid dan buatlah tidak tinggi.*" Diriwayatkan dari Ibnu Umar; beliau melarang kami atau kami dilarang shalat di masjid yang tinggi. Abu Ubaid berkata, (الجم) adalah tidak tinggi.

Ketigapuluh dua: Keutamaan masjid. Disebutkan dalam *Shahih Muslim*; diriwayatkan dari Abu Hurairah dari Rasulullah SAW, beliau bersabda; أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللّٰهِ مَسَاجِدُهَا وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللّٰهِ أَسْوَاقُهَا. "*Tempat yang paling disukai Allah adalah masjid dan tempat yang paling dibenci Allah adalah pasar.*"

Banyak sekali hadits yang menjelaskan tentang keutamaan masjid. Tidak apa-apa bila dikatakan, "Masjid fulan, masjid bani fulan" untuk bisa dikenali.

Ketigapuluh tiga: Tempat shalat yang dipakai untuk shalat Id dan lainnya yang bukan masjid boleh di tempati orang junub dan wanita haid menurut madzhab kami, dan pendapat ini dipastikan oleh jumhur. Ad-Darimi menyebutkan dua pendapat dalam hal ini dan memberlakukan keduanya dalam hal larangan bagi orang kafir untuk masuk tanpa izin. Ad-Darimi menyebutnya dalam bab

shalat Id. Pendapat ini disandarkan pada hadits Ummu Athiyah yang terdapat dalam kitab *Ash-Shahihain*; Nabi SAW memerintahkan wanita-wanita haid untuk hadir pada hari Id dan menjauhi tempat-tempat shalat.

Tanggapan: Mereka diperintahkan menjauhi tempat-tempat shalat agar bisa ditempati wanita lain yang tidak haid, di samping agar bisa dibedakan. *Wallahu a'lam*.

بَابُ صِفَةِ الْغُسْلِ

BAB: TATA CARA MANDI BESAR

1. Asy-Syirazi berkata, "Bila seseorang hendak mandi jinabat hendaklah menyebut nama Allah, berniat mandi jinabat atau mandi agar boleh melakukan sesuatu yang tidak dibolehkan tanpa mandi, seperti membaca Al Qur`an dan duduk di masjid. Membasuh kedua tangannya sebanyak tiga kali sebelum dicelupkan ke wadah, membasuh kotoran yang ada di kemaluan, setelah itu wudhu seperti wudhu untuk shalat, selanjutnya memasukkan kesepuluh jarinya ke air, mengambil satu gayung air, disela-selakan ke pangkal rambut, mulai dari kepala, jenggot kemudian mengguyur kepala sebanyak tiga kali, selanjutnya mengguyurkan air ke seluruh badan, mengusapkan tangan ke seluruh bagian badan yang bisa dijangkau, setelah itu pindah tempat lalu membasuh kaki, karena Aisyah dan Maimunah menyebutkan ciri-ciri mandi Rasulullah SAW seperti itu.

Wajib mandi ada tiga; niat, menghilangkan najis bila ada dan menuangkan air ke kulit luar beserta bulu dan rambut yang ada hingga air mencapai ke kulit, selebihnya sunah berdasarkan riwayat Jubair bin Muth'im RA, ia berkata: Kami membicarakan mandi jinabat di dekat Rasulullah SAW lalu beliau bersabda, أَمَّا أَنَا فَيَكْفِيْنِيْ أَنْ أُصبَّ عَلَى رَأْسِي ثَلاثًا فَأَصُبُّ عَلَى رَأْسِي، ثُمَّ أُفِيضُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِي. ***'Adapun aku, aku cukup menuangkan (air) di kepalaku tiga kali, setelah itu aku mengguyur seluruh badanku'."***

Penjelasan:

Hadits Aisyah dan Maimunah *shahih*, keduanya diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dalam kitab *shahih* keduanya secara terpisah, terdapat perbedaan kecil dalam redaksi kedua hadits tersebut. Hadits Jubair bin Muth'im

diriwayatkan oleh Ahmad bin Hambal dalam musnadnya dengan sanad *shahih* seperti yang disebut oleh penulis. Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkannya secara ringkas dalam kitab *shahih* keduanya. Redaksi matan kitab *Ash-Shahihain* menyebut; أَمَّا أَنَا فَأُفِيضُ عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ *"Adapun aku, aku menuangkan air di atas kepalaku tiga kali."*

Berdasarkan hadits ini, tidak ada dalil untuk permasalahan yang dibahas. Dan berdasarkan riwayat Ahmad; sisi dalilnya terlihat jelas. Disebutkan dalam *Ash-Shahihain* dalam hadits Aisyah dan Maimunah; cukup menuangkan air.

Sabda Rasulullah SAW *"Menuangkan air tiga kali"* *shahih*. Dikatakan; (حثيت أحثي حثيا وحثيات وحثوت أحثو حثوا وحثوات) ada dua versi dialek, dengan demikian keduanya *shahih*. (سائر الجسد) artinya seluruh badan. Jubair bin Muth'im –dengan *mim* dhammah dan 'ain *kasrah*- tidak ada perbedaan pendapat dalam harakat pada nama ini. Adanya saya mengingatkan 'ain *kasrah* meski hal itu jelas adalah karena saya pernah tuliskan sebagian orang tentang fiqh menyebut Muth'am dengan *'ain fathah*. Ini salah dan jelas salah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Kuniah Jubair bin Muth'im adalah Abu Muhammad, masuk Islam pada tahun sembilan hijriyah, versi lain menyebut delapan hijriyah. Ia termasuk salah satu pemimpin Quraisy. Meninggal dunia di Madinah pada tahun limapuluh empat hijriyah.

Masalah:

Pertama: Bila seseorang hendak mandi jinabat, ia harus menyebut nama Allah SWT. Tata cara menyebut nama Allah SWT seperti telah disebutkan dalam bab wudhu yaitu (بسم الله), dan boleh bila ditambah (الرحمن الرحيم) tanpa bermaksud membaca Al Qur`an. Anjuran membaca *basmalah* yang kami sebutkan ini adalah pendapat yang benar, dan jumhur ulama memastikannya. Ada juga pendapat lain yang diriwayatkan oleh Qadhi Husain, Al Mutawalli dan lainnya; orang junub tidak dianjurkan menyebut nama Allah. Pendapat ini lemah sebab *tasmiyah* adalah zikir dan bukan Al Qur`an kecuali bila diniatkan, seperti dijelaskan dalam bab sebelumnya. Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar, Al Umm* dan *Al Buwaithi* tidak menyebut *tasmiyah*. Penulis juga tidak menyebut *tasmiyah* dalam *At-Tanbih*, seperti itu pula Al Ghazali dalam tulisan-tulisannya. Kemungkinan mereka tidak perlu menyebut *tasmiyah* karena sudah termasuk dalam perkataan "Wudhu seperti wudhu untuk shalat," sebab wudhu untuk shalat

di awalnya dibacakan *basmalah*.

Berniat mandi jinabat atau mandi agar boleh melakukan sesuatu yang tidak boleh dilakukan kecuali dengan mandi, misalnya shalat, membaca Al Qur`an dan tinggal di masjid. Bila berniat untuk sesuatu yang boleh dilakukan meski tanpa mandi jinabat –bila termasuk sesuatu yang tidak dianjurkan untuk mandi- misalnya untuk mengenakan baju dan lainnya, maka mandi jinabatnya tidak sah. Bila termasuk sesuatu yang dianjurkan untuk mandi terlebih dahulu, misalnya melintasi masjid, wukuf di Arafah dan semacamnya, dalam hal ini ada dua pendapat, sama seperti permasalahan wudhu. Pendapat yang kuat; tidak sah. Penjelasan tentang tata cara niat telah dijelaskan sebelumnya dalam bab niat wudhu, dan tempat niat adalah di hati. Waktu niat mandi jinabat adalah saat pertama kali mengguyurkan air ke sebagian badan, dan dianjurkan untuk terus berniat hingga usai. Saat berniat dianjurkan disertai bacaan *basmalah*. Bila hanya berniat pada saat mengguyurkan air, mandi jinabat tetap sah namun *basmalah* dan bagian lain sebelumnya tidak mendapat pahala berdasarkan madzhab kami.

Al Mawardi berkata, "Berkenaan dengan pahalanya ada dua pendapat." Pembahasan seperti ini telah disebukan sebelumnya dalam bab wudhu.

Bila wanita yang haidnya usai mandi dan berniat agar bisa dicampuri suami, sah atau tidaknya mandi ada tiga pendapat yang telah disebutkan sebelumnya dalam bab niat wudhu.

Berkenaan dengan tata cara mandi telah disebutkan penulis di atas berdasarkan kesepakatan para sahabat kami, dan dalilnya adalah hadits Aisyah dan Maimunah. Hanya saja para sahabat dari Khurasan meriwayatkan dua pendapat imam Asy-Syafi'i dalam wudhu ini. *Pertama*, yang bersangkutan menyelesaikan tata cara wudhu secara keseluruhan dengan membasuh kedua kaki. Inilah yang kuat dan inilah pendapat yang dipastikan oleh fuqaha Irak. *Kedua*, yang bersangkutan menunda basuhan kaki. Sebagian fuqaha menukil penjelasan ini dari pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*. Saya membacanya dalam *Al Buwaithi* dengan tegas seperti itu. Kedua pendapat ini berkenaan dengan sisi yang paling utama, sebab tata cara yang mana saja boleh dan wudhunya sah. Kedua cara tersebut tertera dalam kitab *shahih* bersumber dari contoh perbuatan Rasulullah SAW.

Sementara riwayat-riwayat Aisyah yang menyebutkan bahwa Nabi SAW wudhu seperti wudhu untuk shalat kemudian menuangkan air di badan beliau, secara tekstual beliau menyempurnakan wudhu dengan membasuh kedua kaki. Sebagian besar riwayat Maimunah menyebutkan bahwa Rasulullah SAW wudhu kemudian menuangkan air di badan beliau, setelah itu beliau beralih tempat kemudian membasuh kedua kaki. Riwayat Maimunah yang disebutkan dalam riwayat Al Bukhari, beliau SAW wudhu seperti wudhu untuk shalat tanpa (membasuh) kedua kaki, setelah itu beliau mengguyur air ke badan, setelah itu beliau beralih tempat kemudian membasuh kedua kaki.

Riwayat ini secara tegas menunda pembasuhan kaki. Berdasarkan pendapat lemah, riwayat-riwayat Aisyah dan sebagaian besar riwayat Maimunah ditakwilkan bahwa yang dimaksud wudhu seperti wudhu untuk shalat adalah sebagaian besarnya, yaitu yang menyamakan dua kaki seperti yang dijelaskan oleh Maimunah. Riwayat ini tegas sedangkan yang lain masih dimungkinkan untuk ditakwilkan. Dengan demikian keduanya bisa disatukan sesuai penjelasan kami.

Sementara berdasarkan pendapat yang kuat dan masyhur, kedua riwayat disatukan bahwa pada umumnya kondisi-kondisi Rasulullah SAW dan kebiasaan beliau yang lazim adalah menyempurnakan wudhu, beliau SAW juga terkadang menjelaskan sesuatu yang boleh dilakukan dengan menunda pembasuhan kedua kaki, sebagaimana beliau membasuh tiga kali saat wudhu di sebagian besar kesempatan, beliau SAW juga kadang menjelaskan yang boleh dilakukan dengan hanya membasuh satu kali saja. Berdasarkan pendapat ini, membasuh kedua kaki seusai mandi jinabat hanya untuk membersihkan saja.

Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; baik wudhu terlebih dahulu secara keseluruhan atau sebagiannya saja, atau menunda wudhu, atau wudhu di sela-sela mandi, itu semua sudah mewujudkan sunah mandi, namun lebih utama wudhu terlebih dahulu. Jumhur tidak menyebutkan apa yang diniatkan dengan wudhu ini.

Syaikh Abu Amru bin Shalah —semoga Allah SWT merahmatinya— berkata, "Di dalam *Al Mukhtashar* dan juga *Al Mabsuth*, saya tidak menemukan penjelasan tentang tata cara wudhu ini selain penjelasan Muhammad bin Uqail Asy-Syahrazuri, ia berkata, 'Wudhu dengan niat mandi.' Bila yang bersangkutan

junub karena selain hadats kecil, maka pernyataannya itu benar. Namun bila yang bersangkutan junub dan berhadats seperti pada umumnya, ia harus berniat menghilangkan hadats kecil dengan wudhunya, karena menurut pendapat kami wajib hukumnya menyatukan antara wudhu dan mandi. Ini jelas karena ia tidak disyariatkan wudhu dua kali, dengan demikian wudhu tersebut wajib. Dan bila kita katakan saling merasuk satu sama lain (wudhu dan mandi, pent), berarti praktek ini keluar dari perbedaan pendapat'."

Rafi'i —semoga Allah SWT merahmatinya— berkata tentang orang yang berhadats dan junub, "Bila kita katakan wajib wudhu, maka wudhu wajib dilakukan dengan niat mengingat wudhu adalah ibadah tersendiri. Dan bila kita katakan tidak wajib, maka wudhu tidak memerlukan niat tersendiri."

Pemilik *Al Bayan* menuturkan, pernyataan Ar-Rafi'i ini hanya kemungkinan, dan tidak ada perbedaan pendapat tentang tidak disyariatkannya dua wudhu, baik bagi orang yang junub dan berhadats atau junub saja. Masalah ini akan dijelaskan lebih lanjut beserta dalilnya dalam masalah orang yang berhadats dan junub, *insya Allah*.

Perkataan Asy-Syirazi "Membasuh kotoran yang ada di kemaluannya," imam Asy-Syafi'i dan para sahabat juga menyebut demikian. Maksud mereka adalah najis yang ada di kemaluan dan dubur, seperti bekas *istinja*` dan lainnya, seperti itu pula sisa-sisa air mani, cairan kemaluan dan kotoran lain yang ada di kemaluan, sebab kotoran itu ada yang najis dan ada yang tidak najis.

Ar-Rafi'i meriwayatkan dua pendapat dari Ibnu Kajj dan lainnya dalam hal apakah yang dimaksud kotoran adalah barang najis atau sesuatu yang dianggap kotor seperti air mani? yang benar; keduanya termasuk.

Perkataan penulis, "Wajib mandi ada tiga hal. *Pertama*, menghilangkan najis," seperti itu pula yang disebutkan oleh gurunya, Qadhi Abu Thayib, Al Mawardi dalam *Al Iqna'*, Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Ibnu Ash-Shabagh, Jurjani dalam *At-Tahrir*, Asy-Syasyi, syaikh Nashr dan lainnya. Namun sebagian besar fuqaha tidak menilai menghilangkan najis termasuk kewajiban-kewajiban mandi.

Ar-Rafi'i dan lainnya mengingkari bila menghilangkan najis termasuk salah satu kewajiban mandi. Mereka berkata, "Karena mandi dan wudhu sama. Tidak seorang pun menilai menghilangkan najis termasuk salah satu rukun wudhu,

namun sebagai salah satu syarat sah wudhu dan mandi. Syarat sesuatu tidak termasuk bagian dari sesuatu itu, seperti halnya thaharah dan menutup aurat tidak termasuk rukun shalat.

Menurutku (An-Nawawi), "Pernyataan penulis dan yang sependapat benar, maksud mereka; mandi tidak sah dan shalat hanya bisa dilakukan dengan ketiga hal tersebut. Seperti itu pula dalam wudhu. Niat dan mengguyurkan air ke seluruh badan, baik rambut dan bulu maupun kulit hukumnya wajib, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, baik bulu yang ada di kulit tipis ataupun tebal, air wajib diguyurkan ke seluruh bulu tersebut serta seluruh kulit yang ada di baliknya tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini.

Berbeda dengan wudhu, karena wudhu dilakukan berulang sehingga membasuh kulit dengan bulu tebal akan terasa berat. Karena itulah wajib hukumnya membasuh seluruh badan saat mandi jinabat, bukan hadats kecil. Dalil wajibnya membasuh seluruh badan hingga ke seluruh bulu dan kulit adalah hadits Jubair bin Muth'im sebelumnya, serta hadits lain tentang tata cara mandi Rasulullah SAW. Itulah penjelasan thaharah yang diperintahkan Allah SWT dalam firman-Nya, "*Dan jika kamu junub maka mandilah.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Berkenaan dengan hadits Abu Hurairah RA dari Nabi SAW, إِنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةً فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ وَأَنْقُوا الْبَشَرَ "*Sesungguhnya di bawah setiap bulu itu jinabat, maka basuhlah bulu dan bersihkanlah kulit,*" riwayat Abu Daud adalah hadits *dha'if*, di*dha'if*kan oleh imam Asy-Syafi'i, Yahya bin Ma'in, Al Bukhari, Abu Daud dan lainnya.

Diriwayatkan dari Hasan dari Nabi SAW secara *mursal*, diriwayatkan dari Abu Hurairah secara *mauquf*, seperti itu pula yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib RA dari Nabi SAW, مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فُعِلَ بِهَا كَذَا وَكَذَا مِنَ النَّارِ. "*Barangsiapa meninggalkan tempat satu bulu dari jinabat yang tidak ia basuh, maka ia diperlakukan seperti ini dan itu di neraka.*"

Ali berkata, "Karena itulah aku bermusuhan dengan rambutku," (maksudnya memperlakukan rambut seperti perlakuan musuh terhadap musuh, pent.) Ali menggunduli rambutnya. Hadits ini juga *dha'if*. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "Selebihnya sunah" benar, namun penulis tidak

menyebutkan banyak sekali sunah-sunah mandi jinabat, di antaranya, menyertakan niat hingga mandi usai, memulai dengan bagian-bagian kanan dengan membasuh bagian kanan terlebih dahulu kemudian bagian kanan. Ini disepakati dianjurkan. Seperti itu pula memulai bagian atas tubuh, mengucapkan doa setelah mandi (أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ) "*Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah.*"

Al Mahamili secara tegas menyebut demikian dalam *Al-Lubab*, Jurjani, Ar-Rauyani dalam *Al Hulliyyah* dan lainnya. Sunnah mandi jinabat lainnya adalah menghadap kiblat, mengulangi basuhan sebanyak tiga kali-tiga kali, dan sebelumnya telah disebutkan banyak sekali anjuran-anjuran wudhu yang termasuk dalam mandi jinabat, misalnya tidak mengenakan handuk, kain dan lainnya.

Adapun berselang dalam mandi jinabat, menurut madzhab kami sunah. Penjelasan mengenai hal itu telah disebutkan sebelumnya dalam bab tata cara wudhu. Berkenaan dengan memperbarui mandi, dalam hal ini ada dua pendapat, dan pendapat yang kuat adalah tidak dianjurkan. Pendapat kedua menyatakan dianjurkan. Penjelasan masalah ini telah disebut sebelumnya dalam bagian-bagian tambahan di akhir tata cara wudhu.

Kedua: Madzhab kuat dan masyhur yang dipastikan jumhur, dianjurkan mengguyurkan air ke seluruh badan sebanyak tiga kali. Di antara yang menyatakan pendapat ini dengan tegas adalah Al Mahamili dalam *Al Muqni'* dan *Al-Lubab*, Salim Ar-Razi dalam *Al Kifayah*, Qadhi Husain, Al Faurani, Imam Al Haramain, penulis dalam *At-Tanbih*, Al Ghazali dalam *Al Basith, Al Wasith* dan *Al Wajiz*, Al Mutawalli dan syaikh Nashr dalam bukunya *Al Intikhab*, *At-Tahdzib* dan *Al Kafi*, Ar-Rauyani dalam *Al Hulliyyat*, Asy-Syasyi dalam *Al 'Umdah*, Ar-Rafi'i dalam kedua bukunya dan masih banyak lagi fuqaha lain. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab tata cara wudhu, bagian mengulangi usapan rambut. Syaikh Abu Hamid meriwayatkan bahwa pendapat imam Asy-Syafi'i dalam masalah ini; mengulangi basuhan disunahkan.

Imam Al Haramain berkata, "Konteks pernyataan para sahabat kami adalah mengguyurkan air ke seluruh badan sebanyak tiga kali. Bila kita berpendapat demikian dalam wudhu atas dasar memperingan, berarti mandi

lebih utama untuk itu."

Seperti itu pula penuturan Al Ghazali dalam *Al Basith*, Al Mutawalli dan lainnya; bila pengulangan dianjurkan dalam wudhu, maka mandi lebih utama untuk itu.

Al Mutawalli, Ar-Rafi'i dan lainnya berpendapat; bila mencebur ke sungai sebanyak tiga kali, maka mandi sah. Sementara itu Al Mawardi dari kalangan sahabat kami berpendapat lain, ia menyebutkan dalam bab air; tidak dianjurkan mengulang basuhan air sebanyak tiga kali. Pendapat Al Mawardi yang berbeda dengan yang lain ini lemah dan ditinggalkan. Adanya saya menjelaskan hal ini di sini adalah karena saya melihat sekelompok orang di masa kita sekarang ini mengingkari anjuran mengulang basuhan air saat mandi jinabat yang dikemukakan oleh pemilik *At-Tanbih* dan pemilik *Al Wasith*, mereka menilai penjelasan ini menyimpang dari pendapat keduanya. Ini termasuk ketololan yang jelas, kesombongan yang dungu dan penukilan pendapat yang serampangan.

Ketiga: Kami berpendapat menggosok bagian-bagian tubuh saat mandi jinabat maupun wudhu sunah, tidak wajib. Bila seseorang menuangkan air tanpa disentuh oleh tangannya, menceburkan diri ke kubangan air atau berdiri di bawah saluran air kemudian air mengenai bulu, rambut dan kulit, maka wudhu dan mandinya sah. Pendapat ini dikemukakan oleh seluruh ulama selain Malik dan Al Muzani, keduanya mensyaratkan harus menggosok bagian-bagian tubuh untuk sahnya mandi dan wudhu.

Alasan yang disebutkan untuk keduanya adalah, karena mandi adalah dengan menggosok-gosokkan tangan.

Al Muzani beralasan; karena dalam tayamum disyaratkan menggosokkan tangan, seperti itu pula di sini (mandi dan wudhu, pent.).

Para sahabat kami bersandar pada sabda Rasulullah SAW kepada Abu Dzar RA, "*Bila kau menemukan air, basuhkan ke kulitmu.*" Rasulullah SAW tidak memerintahkan lebih dari itu. Hadits ini *shahih*, telah disebutkan sebelumnya. Insya Allah SWT akan kami jelaskan lagi di bab tayamum. Masalah ini disinggung oleh banyak sekali hadits serupa. Alasan lain, mengingat mandi tidak diwajibkan menggosokkan tangan ke bagian-bagian tubuh, sama seperti membasuh bejana yang dijilati anjing.

Perkataan mereka "Mengguyurkan air tidak disebutkan mandi" tidak

benar, seperti itu pula pernyataan Al Muzani. Madzhab yang benar adalah menggosokkan tangan tidak disyaratkan dalam tayamum seperti yang akan kami jelaskan di tempatnya tersendiri, *insya Allah* SWT.

Keempat: Wudhu adalah sunah mandi jinabat, bukan syarat ataupun kewajiban. Ini madzhab kami dan inilah yang dikemukakan oleh seluruh ulama selain yang diriwayatkan dari Abu Tsaur dan Daud yang menyatakan wudhu adalah syarat mandi jinabat. Seperti itu yang diriwayatkan oleh para sahabat kami dari Abu Tsaur dan Daud. Ibnu Jarir menukil ijma' bahwa wudhu tidak wajib dalam mandi jinabat. Dalilnya adalah Allah SWT memerintahkan mandi dan tidak menyebut wudhu, sabda Rasulullah SAW kepada Ummu Salamah, "*Cukup bagimu dengan mengguyurkan air,*" hadits Jubair bin Muth'im sebelumnya, sabda Nabi SAW kepada orang yang terlambat shalat bersama beliau dalam perjalanan, ia beralasan karena tengah junub kemudian Rasulullah SAW memberinya air dan bersabda, "*Pergilah dan guyurkan ke badanmu,*" hadits Abu Dzar, "*Bila kau menemukan air, basuhkan ke kulitmu.*" Seluruh hadits ini *shahih* dan dikenal, juga masih banyak lagi hadits lain. Adapun wudhu Nabi SAW yang dilakukan saat mandi jinabat diartikan sebagai anjuran untuk menyatukan berbagai dalil. *Wallahu a'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Mandi jinabat bagi wanita sama seperti lelaki."

Penjelasan:

Perkataan penulis ini disepakati. Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; bila masih perawan, ia tidak diwajibkan membasuhkan air ke bagian dalam kemaluannya, dan bila tidak perawan wajib membasuhkan air ke bagian-bagian kemaluan yang terlihat saat duduk membuang hajat, karena bagian tersebut termasuk bagian badan yang terlihat. Demikian yang dinyatakan imam Asy-Syafi'i dan mayoritas para sahabat kami. Qadhi Husain dan Al Baghawi meriwayatkan pendapat *dha'if;* wajib bagi wanita yang sudah tidak perawan membasuhkan air ke bagian dalam kemaluannya berdasarkan najisnya bagian tersebut.

Pendapat lain menyebutkan, membasuhkan air ke bagian dalam kemaluan wajib saat mandi haid dan nifas untuk menghilangkan najis, namun tidak wajib saat mandi jinabat. Imam Al Haramain memastikan tidak wajib bagi wanita yang sudah tidak perawan untuk membasuhkan air ke bagian dalam pertengahan dua tepi kemaluan wanita, ia berkata, "Sebab bila kita tidak mewajibkan membasuhkan air ke bagian dalam mulut, maka untuk hal ini lebih utama."

Pendapat yang benar adalah pendapat imam Asy-Syafi'i dan para sahabat di atas. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab pengobatan (*istithabah*). Dalam penjelasan tersebut mayoritas fuqaha berpendapat seperti pendapat imam Asy-Syafi'i dan para sahabat. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Bila ia memiliki kunciran rambut, bila air bisa mengenainya tanpa diurai, ia tidak wajib mengurai kunciran nya karena Ummu Salamah RA berkata;

يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي فَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ الْجَنَابَةِ، قَالَ: لاَ إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِيَ عَلَى رَأْسِكِ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكِ الْمَاءَ فَإِذَا أَنْتِ قَدْ طَهُرْتِ.

'Wahai Rasulullah, aku adalah wanita yang biasa menguncir rambut, haruskah aku menguraínya untuk mandi jinabat?' Nabi SAW menjawab, '*Tidak, kau cukup tuangkan kepalamu tiga kali kemudian guyurkan air ke seluruh badanmu, maka kau sudah suci.*' Dan bila air tidak mengenai kunciran rambut, ia wajib menguraínya, sebab mengenakan air ke rambut dan kulit wajib'."

Penjelasan:

Hadits Ummu Salamah diriwayatkan oleh imam Muslim dengan teks ini. Nama dan kondisi Ummu Salamah telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Perkataan Ummu Salamah (أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي) dengan *dhad fathah* dan *fa' sukun*, seperti itulah para imam hadits memberi harakat. Al Khaththabi dan pemilik *Al Mathali'* menuturkan; artinya aku mengikat rambutku, memasukkan dan memintalkan satu sama lain dengan kuat.

Dikatakan (ضفرته) artinya; bila aku lakukan rambutku seperti itu. Imam Ibnu Bari dalam salah satu bukunya tentang kesalahan fuqaha menjelaskan; pemberian harakat tersebut salah, yang benar adalah dhad dan *fa'* dhammah. Bentuk jamak dari (ضفيرة), sama seperti (سفينة) dan (سفن). Penjelasan Imam Ibnu Bari ini berbeda dengan penjelasan para ahli tahqiq dan para pendulu. Dalam buku Ibnu Bari ini saya menemukan banyak sekali –menurutnya- kekeliruan fuqaha, namun itu tidak benar. Saya telah menjelaskan banyak sekali tentang masalah ini dalam *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat*. Al Azhari menjelaskan; (الضفائر), (الضمائر) dan (الغدائر) adalah (الذوائب), yaitu bila sebagiannya dipintalkan pada bagian lain. Bentuk tunggalnya (ضفيرة), (ضميرة) dan (غديرة). Namun bila dilengkungkan disebut (عقائص) bentuk tunggalnya (عقيصة).

Masalah:

Perbedaan antara apakah air mengenai kunciran rambut tanpa diurai ataukah tidak yang disebutkan penulis ini disepakati menurut kami. Itulah yang dikemukakan jumhur ulama, mereka mengartikan hadits Ummu Salamah bila air bisa mengenai rambut kunciran tanpa harus diurai. Dalilnya adalah seperti yang disebutkan penulis; yang diwajibkan adalah air mengenai bagian-bagian tubuh. Seperti itu juga wanita yang mandi selepas haid, nifas, mandi Jum'at serta mandi-mandi lain yang disyariatkan.

Para sahabat kami meriwayatkan dari An-Nakha'i; wajib mengurai kunciran rambut secara mutlak. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Hasan dan Thawus; kunciran tidak diurai saat mandi jinabat namun diurai saat mandi haid. Pendapat serupa juga dikemukakan Ahmad, hanya saja para sahabat kami berbeda pendapat, apakah mengurai kunciran rambut wajib ataukah dianjurkan? Dalil kami telah dijelaskan sebelumnya.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Saya menganjurkan untuk memasukkan air ke pangkal-pangkal rambut dan mengguyurkan air ke kunciran-kunciran nya."

Para sahabat kami berkata, "Andai lelaki memiliki rambut kunciran, ia seperti wanita dalam hal ini." *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Bila mandi, dianjurkan mengambil sehelai

kapas dengan minyak kesturi kemudian dioleskan pada bekas darah berdasarkan riwayat Aisyah RA,

أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ، فَأَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ: خُذِي فِرْصَةً مِنْ مِسْكٍ فَتَطَهَّرِي بِهَا، قَالَتْ: كَيْفَ أَتَطَهَّرُ؟ قَالَ: تَطَهَّرِي بِهَا، قَالَتْ: كَيْفَ؟ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ تَطَهَّرِي فَاجْتَبَذْتُهَا إِلَيَّ فَقُلْتُ تَتَبَّعِي بِهَا أَثَرَ الدَّمِ.

'Seorang wanita bertanya kepada Nabi SAW tentang mandi setelah haid kemudian beliau menyuruhnya bagaimana caranya mandi, beliau bersabda, '*Ambillah sehelai kapas minyak kesturi lalu bersihkan dengannya.*' Wanita itu bertanya, 'Bagaimana cara saya membersihkan?' beliau menjawab, '*Bersihkan dengannya.*' Wanita itu bertanya lagi, 'Bagaimana caranya?' beliau bersabda, '*Maha Suci Allah, bersihkanlah.*' Aku (Aisyah) menarik wanita itu ke dekatku lalu aku katakan, 'Usapkan di bekas darah'."

Bila tidak punya minyak kesturi boleh pakai minyak lain, karena yang dimaksudkan adalah mengharumkan bagian sisa darah haid, dan bila tidak punya, cukup dengan air'."

Penjelasan:

Hadits Aisyah tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Riwayat Muslim menyebutkan bahwa wanita yang bertanya tersebut Asma' binti Syakal. Sekelompok fuqaha seperti hafizh Abu Bakar Al Baghdadi dalam bukunya *Al Mubhamat* menyebutkan wanita tersebut Asma' binti Yazid bin Sakan, juru bicara kaum wanita.

(الفرصة) dengan *fa' kasrah, ra' sukun* dan *shad fathah* adalah sehelai. (المسك) dengan *mim kasrah* adalah minyak wangi ternama. Yang lain menyebut *mim fathah*, artinya kulit (sepotong kulit), dan yang benar adalah yang pertama seperti yang dijelaskan dalam riwayat dalam kitab *Ash-Shahihain* yang menyebut (فرصة ممسكة), artinya sehelai kain wool, kapas atau semacamnya yang diberi minyak kesturi. Menggunakan wewangian ini sepakat dianjurkan.

Al Baghawi dan lainnya berkata, "Ia mengambil minyak kesturi dalam

potongan kain, wool, kapas dan semacamnya kemudian dimasukkan ke dalam kemaluannya."

Wanita nifas sama seperti wanita haid dalam hal ini. Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan demikian.

Al Mahamili menjelaskan dalam *Al Muqni'*, wanita yang mandi selepas haid atau nifas dianjurkan mengenakan minyak kesturi atau minyak lain di bagian-bagian tubuh yang terkena darah, namun aneh bila dikenakan di seluruh badannya."[27]

Para sahabat kami berkata, "Bila tidak punya minyak kesturi, boleh memakai minyak lain, bila tidak memiliki minyak wangi apa pun, dianjurkan untuk digosok-gosok dengan tanah atau semacamnya untuk menghilangkan bau tidak sedap. Di antara fuqaha yang menyebut tanah bila tidak memiliki minyak

---

[27] An-Nawawi menjelaskan dalam *Syarh Shahih Muslim*; Al Mahamili salah satu sahabat kami menjelaskan dalam bukunya *Al Muqni'*; wanita yang mandi selepas haid dan nifas dianjurkan mengenakan wewangian ke seluruh bagian tubuh yang terkena darah. Penjelasannya bahwa yang bersangkutan mengenakan wewangian ke seluruh bagian tubuh itu aneh, saya tidak mengetahui fuqaha lain menyatakan seperti itu selain dia setelah saya teliti." Selanjutnya An-Nawawi menuturkan setelah itu dalam penjelasan hadits "*Usapkan di bekas-bekas darah*"; jumhur ulama mengatakan, "Maksudnya kemaluan."

Telah kami kemukakan sebelumnya dari Al Mahamili bahwa ia berkata, "Ia mengenakan wewangian ke seluruh bagian tubuh yang terkena darah," dan teks hadits menguatkan pernyataan Al Mahamili ini.

Menurutku (Muhaqiq), "Ini menguatkan nash sunnah dan membantah pernyataan Ibnu Subki dalam *Ath-Thabaqat*, bagian biografi Al Mahamili; hanya saja Al Mahamili berpendapat; itulah teks kata-kata dalam perkataan Ummu Salamah "(darah)", dan pembatasan kemaluan untuk kata-kata ini harus disertai dalil.

Namun inti hadits ini menguatkan pernyataan Al Mahamili, sebab yang dimaksudkan adalah menghilangkan bau tidak sedap, dengan demikian kata-kata tersebut tidak dikhususkan." Selanjutnya An-Nawawi menyatakan; Inilah puncak usaha untuk menguatkan pernyataan Al Mahamili, namun yang benar adalah pernyataan para sahabat kami."

Menurut saya, "Seperti yang Anda tahu, pernyataan tersebut termasuk kelalaian Ibnu Subki karena ia tidak menguasai sunnah seperti An-Nawawi, bahkan Ibnu Subki tidak mengetahui pernyataan An-Nawawi yang membantah hal tersebut dan penegasannya bahwa hujah dari hadits untuk pernyataan Al Mahamili "Teks hadits menjadi hujahnya" namun An-Nawawi tidak menyebutkan hal itu dalam Syarh Muslim, bahkan An-Nawawi bersikeras atas putusannya terhadap Al Mahamili. Seperti itulah yang dilakukan Ibnu Subki. Dan yang benar adalah pernyataan Al Mahamili, bukan peryataan para sahabat kami." *Wallahu a'lam.*

wangi adalah Bandaniji, Ibnu Ash-Shabagh, Muwatalli, Ar-Rauyani dalam *Al Hulliyah* dan Ar-Rafi'i. Selanjutnya pendapat yang benar dan masyhur yang dikemukakan mayoritas para sahabat kami dan ulama lain; maksud mengenakan minyak kesturi adalah mengharumkan kemaluan dan menghilangkan bau tidak sedap.

Pengarang *Al Hawi* meriwayatkan dua pendapat dalam hal ini; *Pertama*, untuk mengharumkan kemaluan agar suami bisa menikmati dengan sempurna dengan gelora syahwat dan kenikmatan yang sempurna. *Kedua*, karena sisa-sisa darah haid bisa mematikan janin dengan cepat. Bila yang bersangkutan tidak memiliki minyak kesturi dan kami berpedoman pada pendapat pertama, maka ia harus mengganti minyak kesturi dengan lainnya yang bisa menghilangkan bau tidak sedap. Dan bila kita berpedoman pada pendapat kedua karena sisa-sisa darah haid bisa mematikan janin sama seperti kuku dan semacamnya. Para sahabat kami berbeda pendapat dalam hal saat pemakaiannya. Yang berpedoman pada pendapat pertama menyatakan pemakaiannya setelah mandi, sementara yang berpedoman pada pendapat kedua menyatakan pemakaiannya sebelum mandi. Demikian penjelasan pemilik *Al Hawi* dan pendapat kedua ini bukan memiliki arti, seperti itu pula bagian-bagian dari pendapat ini. Pendapat ini berseberangan dengan pendapat yang benar yang dikemukakan oleh jumhur. Yang benar; maksud pemakaian minyak adalah untuk mengharumkan kemaluan dan pemakaiannya dilakukan setelah mandi berdasarkan hadits Aisyah;

أَنَّ أَسْمَاءَ سَأَلَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ غُسْلِ الْمَحِيضِ، فَقَالَ: تَأْخُذُ إِحْدَاكُنَّ مَاءَهَا وَسِدْرَتَهَا، فَتَطَهَّرُ فَتُحْسِنُ الطُّهُورَ، ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى رَأْسِهَا فَتَدْلُكُهُ دَلْكًا شَدِيدًا، حَتَّى تَبْلُغَ شُؤُونَ رَأْسِهَا، ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهَا الْمَاءَ، ثُمَّ تَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَطَهَّرُ بِهَا.

"Asma` binti Syakal bertanya kepada Nabi SAW datang mandi setelah haid, beliau menjawab, '*Salah satu dari kalian mengambil air dan daun bidara, lalu mandi dengan baik, setelah itu menuangkan air di atas kepala dengan memijat-mijatnya agar (air) mengenai seluruh bagian kepalanya, selanjutnya menuangkan air, setelah itu mengambil seutas kapas yang diberi minyak lalu bersuci*

dengannya'." HR. Muslim dengan redaksi ini. Ulama menganjurkannya untuk wanita yang telah bersuami, yang masih perawan dan yang sudah tidak perawan. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "Bila tidak punya minyak wangi, cukup dengan air," sama seperti redaksi Imam Al Haramain dan sekelompok fuqaha. Redaksi lain menyebut; air sudah cukup baik yang bersangkutan punya minyak wangi ataupun tidak. Redaksi imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Muktashar* lebih baik dari redaksi ini, ia menuturkan; bila yang bersangkutan tidak mau, maka cukup dengan air. Seperti itu juga yang dikemukakan Bandaniji dan lainnya. Redaksi penulis dan fuqaha yang sependapat benar. Maksud mereka; ini adalah sunnah muakkadah, makruh ditinggalkan tanpa udzur. Bila yang bersangkutan tidak memiliki minyak wangi, ia memiliki udzur untuk tidak mengenakan wewangian, tidak makruh baginya dan tidak pula tercela. Ini sama seperti penyataan para sahabat; orang sakit dan semacamnya memiliki udzur untuk tidak shalat berjamaah. Bila kita katakan mengenakan wewangian bagi wanita selepas haid sunnah karena hukumnya sunnah muakkadah, maka makruh bila ditinggalkan, seperti yang akan kami jelaskan selanjutnya *insya Allah* SWT.

5. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk tidak kurang dari satu sha' air saat mandi dan tidak kurang dari satu mud air saat wudhu, karena Nabi SAW pernah mandi dengan satu sha' air dan wudhu dengan satu mud air. Namun sah bila basuhan menyeluruh badan dengan jumlah air yang kurang dari itu berdasarkan riwayat bahwa Nabi SAW pernah wudhu dengan air yang tidak membasahi tanah. Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- berkata, 'Kadang cukup dengan sedikit air, kadang tidak cukup dengan banyak air'."

Penjelasan:

(الثرى) dengan alif maqshurah adalah tanah yang ada di bawah permukaan bumi. (الصاع) sama dengan empat mud, tanpa ada perbedaan pendapat. Yang benar, sha' di sini sama dengan lima sepertiga rithel Baghdah seperti ukuran zakat fitrah sebesar lima sepertiga berdasarkan kesepakatan. Al Mawardi, Qadhi Husain dan Ar-Rauyani menyebutkan dua pendapat. *Pertama*, seperti penjelasan

ini. *Kedua,* satu sha' sama dengan delapan rithel Baghdad. Yang masyhur adalah pendapat pertama. Kati Baghdad telah disebutkan sebelumnya dalam masalah *kullah.* Perkataan penulis (أسبغ) artinya mengguyur seluruh bagian tubuh. Seperti itu juga (ثوب سابغ), yaitu baju yang dicelup secara keseluruhan.

Masalah:

Pertama: Umat sepakat bahwa air wudhu dan air mandi tidak disyaratkan ukuran tertentu, bila air mengenai seluruh bagian, maka sudah cukup dengan ukuran berapa pun. Di antara yang menukil ijma' dalam hal ini adalah Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari. Telah dijelaskan sebelumnya dalam bab tata cara wudhu bahwa syarat membasuh bagian-bagian wudhu adalah mengguyurkan air pada bagian tersebut.

Asy-Syafi'i dan para sahabat berpendapat, dianjurkan untuk tidak kurang dari satu sha' saat mandi dan tidak kurang dari satu mud saat wudhu. Ar-Rafi'i menyatakan bahwa sha' dan mud adalah perkiraan bukan pembatasan. Disebutkan dalam *Shahih Muslim*; diriwayatkan dari Safinah RA, Nabi SAW wudhu dengan satu sha' air dan wudhu dengan satu mud air.

Disebutkan pula dalam *Shahih Muslim*; diriwayatkan dari Anas; dengan satu sha' hingga lima mud. Disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari*; mandi dengan satu sha' yang dilakukan Rasulullah SAW bersumber dari riwayat Jabir dan Aisyah. Dan hadits Aisyah berikut menunjukkan boleh kurang dari satu sha' dan satu mud air berdasarkan ijma'; aku pernah mandi bersama Rasulullah SAW dalam satu bejana berisi lima mud dan hampir sama dengan itu. HR. Muslim

Hadits Aisyah berikut menunjukkan bahwa air thaharah tidak ditentukan dengan batasan tertentu; كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، تَخْتَلِفُ أَيْدِيْنَا فِيْهِ مِنَ الْجَنَابَةِ. "Aku mandi jinabat bersama Rasulullah SAW dengan satu bejana, tangan-tangan kami bergantian (menciduknya)." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Anas, bahwa Nabi SAW bersama salah seorang istri beliau mandi dengan satu bejana. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW dan Maimunah mandi dengan satu bejana. Keduanya diriwayatkan oleh Al Bukhari. Riwayat Muslim dari Ummu Salamah dan Maimunah juga hampir

sama. Disebutkan dalam *Sunan Abu Daud* dan An-Nasa`i dengan sanad baik dari Ummu Imarah Al Ansyariyah; Nabi SAW wudhu dengan bejana berisi sekitar tiga mud (air). Adapun hadits yang disebutkan penulis bahwa Nabi SAW wudhu dengan (air) yang tidak membasahi tanah, saya tidak mengetahui sumbernya. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Para sahabat kami dan fuqaha lain sepakat mencela berlebihan dalam menggunakan air saat wudhu dan mandi. Al Bukhari menjelaskan dalam kitab *Shahih*nya; ahli ilmi memakruhkan berlebihan dalam menggunakan air. Menurut pendapat masyhur; makruh yang dimaksud adalah makruh *tanzih*.

Al Baghawi dan Al Mutawalli berpendapat haram berlebihan dalam menggunakan air saat wudhu dan mandi. Hadits Abdullah bin Mughaffal berikut menunjukkan celaan menggunakan air secara berlebihan saat wudhu dan mandi; ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, إِنَّهُ سَيَكُونُ فِي هَذِهِ الأُمَّةِ قَوْمٌ يَعْتَدُونَ فِي الطُّهُورِ وَالدُّعَاءِ *'Sungguh, akan ada kaum dalam umat ini yang melampaui batas dalam bersuci dan berdoa'*." HR. Abu Daud dengan sanad baik.

6. Asy-Syirazi berkata, "Lelaki dan wanita boleh wudhu dari satu bejana berdasarkan riwayat Umar RA, ia berkata, 'Lelaki dan wanita di masa Rasulullah SAW wudhu dari satu bejana.' Salah satu dari keduanya boleh wudhu dengan air lebihan yang lain berdasarkan riwayat Maimunah RA, ia berkata,

أَجْنَبْتُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاغْتَسَلْتُ مِنْ جَفْنَةٍ فَفَضَلَتْ فَضْلَةٌ، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَغْتَسِلَ مِنْهَا، فَقُلْتُ: إِنِّي قَدْ اغْتَسَلْتُ مِنْهَا، فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ لَيْسَ عَلَيْهِ جَنَابَةٌ أَوْ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ فَاغْتَسَلَ مِنْهُ.

'Aku dan Rasulullah SAW junub, lalu aku mandi dari bejana kemudian ada lebihan air, lalu Nabi SAW datang, beliau mandi dari air itu, aku berkata, 'Aku sudah mandi dari air itu.' Nabi SAW bersabda, '*Air itu tidak junub*,' lalu beliau mandi dari air (sisa) itu'."

Penjelasan:

Hadits Umar diriwayatkan oleh Al Bukhari, ia (Umar) berkata, "Lelaki dan wanita wudhu di masa Rasulullah SAW secara bersamaan." Hadits Maimunah juga *shahih*, diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dengan teksnya di sini.

Diriwayatkan juga oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan lainnya secara makna dari salah satu istri Nabi SAW tanpa menyebut Maimunah. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*."

(الجفنة) dengan jim *fathah* artinya piring besar. Perkataan Maimunah (فضلت) dengan *dhad fathah* dan *kasrah* (dua versi dialek masyhur) artinya lebihan. Ulama sepakat lelaki dan wanita boleh mandi dan wudhu secara bersamaan dengan satu bejana berdasarkan hadits-hadits di atas. Mereka juga sepakat lelaki dan wanita boleh wudhu dengan air sisa lelaki.

Sementara lebihan air wanita, menurut kami juga boleh dipakai wudhu untuk lelaki, baik si lelaki telah berduaan dengan wanita tersebut ataupun tidak. Al Baghawi dan lainnya berpendapat, itu tidak makruh berdasarkan hadits-hadits *shahih* mengenai hal itu. Pendapat ini dikemukakan Malik, Abu Hanifah dan jumhur ulama. Ahmad dan Daud berpendapat; tidak boleh bila si wanita telah berduaan dengannya. Pendapat ini diriwayatkan dari Abdullah bin Sarjis dan Hasan Al Bashri. Riwayat lain dari Ahmad sama seperti madzhab kami.

Diriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib dan Hasan, lebihan air wanita makruh secara mutlak. Pendapat ini disandarkan pada hadits Hakam bin Amr RA, Nabi SAW melarang lelaki wudhu dengan air sisa wudhu wanita. HR. Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa`i. Hadits serupa juga diriwayatkan dari Abdullah bin Sirjis. At-Tirmidzi berkata, "Hadits Hakam *hasan*."

Para sahabat kami bersandar pada hadits Maimunah di atas, hadits tersebut *shahih* dan secara tegas menjadi dalil bagi kedua pendapat tersebut. Pasal sebelumnya telah menjelaskan hadits-hadits *shahih* yang menjadi dalil permasalahan ini. Karena disebutkan bahwa lelaki dan wanita mandi secara bersamaan, berarti masing-masing dari keduanya memakai air sisa pasangannya, menyepi berduaan tidak ada pengaruhnya dalam hal ini. Berkenaan dengan hadits Hakam bin Amr, para sahabat kami menanggapi dengan beberapa hal. *Pertama*, Al Baihaqi dan lainnya menyatakan bahwa hadits ini *dha'if*. Al Baihaqi

mengatakan bahwa At-Tirmidzi berkata, 'Aku bertanya kepada Al Bukhari tentang hadits ini, ia menjawab, 'Tidak *shahih*.' Al Bukhari berkata, "Hadits Sirjis *shahih*, hadits tersebut *mauquf*, hanya sampai padanya, salah bila orang me*marfu*'kannya." Seperti itu pula penjelasan Ad-Daraquthni, "Mauquf lebih benar dari para *marfu'*." Ia juga meriwayatkan hadits Hakam secara *mauquf*. Al Baihaqi menjelaskan dalam *al-Ma'rifat*; hadits-hadits sebelumnya tentang rukhsah lebih *shahih*, sehingga lebih utama untuk dijadikan rujukan.

Kedua, jawaban Al Khaththabi dan para sahabat kami; larangan menggunakan air sisa setelah digunakan pada bagian-bagian tubuh wanita adalah air yang menetes dari bagian-bagian tersebut. Penjelasan ini dikuatkan oleh riwayat Daud bin Abdullah Al Adawi dari Hamid bin Abdurrahman Al Himyari dari seorang sahabat Nabi SAW dari Nabi SAW; beliau SAW melarang wanita mandi dengan air sisa lelaki dan lelaki mandi dengan air sisa wanita. HR. Abu Daud, An-Nasa`i dan Al Baihaqi dengan sanad *shahih*.

Daud dinyatakan Ahmad bin Hanbal dan Yahya bin Ma'in dalam salah satu pendapatnya sebagai perawi tsiqah, namun dalam pendapat lain dinyatakan Yahaya sebagai perawi *dha'if*.

Al Baihaqi berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh para perawi tsiqah, hanya saja Hamid tidak menyebut nama sahabat tersebut. Dengan demikian hadits ini sama seperti hadits *mursal*, hanya saja *mursal* yang baik andai tidak berseberangan dengan hadits-hadits kuat dan tersambung sanadnya. Al Bukhari dan Muslim tidak berhujah dengan Daud.

Menurutku (An-Nawawai): Tidak diketahuinya nama sahabat tidak masalah, sebab semua sahabat adil dan ini tidak berseberangan dengan hadits-hadits *shahih*. Bahkan maksudnya diartikan air yang berjatuhan dari bagian-bagian tubuh wanita. Ini dikuatkan oleh tidak adanya ulama yang melarang wanita menggunakan air sisa lelaki. Dengan demikian hadits tersebut ditakwilkan demikian. Hanya saja riwayat *shahih* Abu Daud dan Al Baihaqi menyebutkan; "*Hendaklah keduanya menciduk secara bersamaan.*" Riwayat ini melemahkan penakwilan di atas.

Riwayat ini bisa ditanggapi, meski hadits ini *shahih* dan kami menakwilkan seperti itu karena tidak ada seorang pun yang mengemukakan zhahir hadits ini. Dengan demikian, tidak mungkin riwayat ini *shahih* sementara umat secara

keseluruhan mengamalkan kebalikan dari maksudnya.

Tanggapan ketiga, Al Khaththabi dan para sahabat kami menuturkan bahwa larangan tersebut adalah larangan *tanzihi* (bukan haram) demi menyatukan antara beberapa hadits. *Wallahu a'lam.*

Pertama, Al Ghazali menjelaskan dalam *Al Wasith,* lebihan air orang junub suci. Itulah air yang telah dipakai oleh orang junub, wanita haid dan orang berhadats, tidak seperti pendapat Ahmad. Al Ghazali memungkiri pendapat ini dengan empat hal, salah satunya kata-kata "Tidak seperti pendapat Ahmad," yang dikemukakan Al Ghazali.

Maksudnya, Ahmad berpendapat air sisa orang junub najis padahal menurut Ahmad suci. Namun bila wanita telah menyepi dengan seorang lelaki, si lelaki tidak boleh wudhu dengan air sisa wanita tersebut menurut salah satu pendapatnya.

Kedua, sisa air orang junub diartikan sebagai air sisa orang junub, wanita haid dan orang berhadats.

Ketiga, perkataan penulis "Lebihan air orang junub suci" masih kurang, lebih baiknya ditambahkan "Dan mensucikan."

Keempat, perkataan penulis "Itulah air yang ia sentuh" ada kekurangannya, yang benar "Itulah air sisa thaharahnya," sebab air yang disentuh orang junub, misalnya air minumnya kemudian ia mencelupkan tangannya ke dalam air tersebut tanpa niat, berarti itu bukan air sisa orang junub. Air lebihan thaharah orang junub meski tidak disentuh itulah air lebihan orang junub.

Penulis mengesankan memasukkan sesuatu yang tidak termasuk dan mengeluarkan sesuatu yang termasuk. Yang pertama bisa ditanggapi; maksud penulis adalah lebihan air orang junub suci secara mutlak. Ahmad tidak sependapat dengan kami dalam bentuk tertentu. Yang kedua bisa ditanggapai dengan dua hal. *Pertama,* maksud penulis adalah lebihan air orang junub dan orang lain, penulis membuang redaksi "Dan lainnya" berdasarkan indikasi penjelasannya dan hanya menyebut orang junub saja karena meniru imam Asy-Syafi'i. *Kedua,* Al Muzani dan para sahabat, karena mereka menyebut masalah ini, bab lebihan air orang junub, setelah itu mereka menyebutkan orang junub dan lainnya.

Yang ketiga bisa ditanggapi, penulis tidak menafikan air tersebut suci, seperti yang telah diketahui bahwa air itu suci dan mensucikan, kecuali bila berubah atau dipakai, di mana air yang dimaksud ini tidak mengalami perubahan dan tidak dipakai.

Yang keempat bisa ditanggapi; yang dimaksud adalah menyentuh dalam thaharah dan penulis hanya mencukupkan dengan indikasi kondisional yang maksudnya; menyentuh dalam penggunaannya. *Wallahu a'lam.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Bila yang bersangkutan hadats dan junub, maka ada tiga hal;

***Pertama*, ia wajib mandi dan wudhu termasuk di dalamnya. Penjelasan ini tercantum dalam *Al Umm*, karena keduanya suci kemudian saling merasuk satu sama lain, sama seperti mandi jinabat dan mandi haid.**

***Kedua*, ia wajib wudhu dan mandi, karena keduanya adalah dua kewajiban berbeda karena dua sebab yang tidak sama, sehingga salah satunya tidak termasuk pada yang lain, seperti hukuman zina dan mencuri.**

***Ketiga*, ia wajib wudhu secara teratur dan membasuh seluruh badan, karena keduanya sama dari sisi basuhan dan berbeda dari sisi urutan, yang sama saling merasuk dan yang berbeda tidak saling merasuk. [Syaikh imam —semoga Allah SWT merahmatinya— dan memberinya taufiq dengan baik berkata;][28] aku mendengar guru kami Abu Hatim Al Qazwaini menuturkan hal keempat; hanya mandi saja kecuali bila diperlukan niat untuk keduanya (mandi dan wudhu). Alasannya adalah karena keduanya ibadah yang berbeda dari sisi kecil dan besarnya, sehingga yang kecil termasuk dalam yang besar dalam perbuatan, bukan dalam niatnya, sama seperti haji dan umrah'."**

---

[28] Yang berada di dalam kurung tidak ada dalam tulisan An-Nawawi dan tulisan-tulisan lain (penerbit). Abu Hatim Al Qazwaini adalah Himam Mahmud bin Hasan bin Muhammad bin Yusuf bin Hasan bin Muhammad bin Ikrimah bin Anas bin Malik Al Anshari Ath-Thabari, meninggal dunia pada tahun 440 hijriyah. Imam yang meriwayatkan darinya di sini adalah Imam Haramain Abdulmalik Al Juwaini Abu Ma'ali. (penerbit).

Penjelasan:

Orang junub memiliki tiga kondisi; (1) junub tanpa hadats kecil, (2) berhadats kemudian junub dan (3) junub kemudian berhadats.

Pada kondisi pertama (junub tanpa hadats); ia cukup membasuh badan dan tidak wajib mandi, tanpa adanya perbedaan pendapat di antara kami dalam hal ini, seperti telah dijelaskan sebelumnya beserta dalilnya. Ia boleh shalat dengan mandi tersebut tanpa wudhu, dan wudhu hukumnya sunnah dalam mandi seperti dijelaskan sebelumnya.

Para sahabat kami berkata, "Junub tanpa hadats bisa dibayangkan dalam beberapa gambaran, di antara yang paling masyhur (gambaran pertama) adalah orang yang sudah bersuci mengeluarkan air mani secara tidak langsung yang membatalkan wudhu karena melihat (aurat), onani, mencumbu istri yang mengenakan pakaian atau mencumbu istri dalam keadaan duduk. Ini adalah junub dan bukan hadats, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini berdasarkan madzhab yang benar dan masyhur yang dipastikan oleh jumhur. Mereka sepakati menyebut jinabat secara tersendiri tanpa disertai hadats. Ada pendapat lain milik Qadhi Abu Thayib, ia junub dan berhadats. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu.

Gambaran kedua; membalutkan kain di zakarnya kemudian dimasukkan ke dalam kemaluan istrinya. Dalam kondisi ini ia tidak wajib wudhu dan wajib mandi menurut madzhab kami. Dalam hal ini ada perbedaan pendapat seperti yang telah dijelaskan dalam bab sebelumnya.

Gambaran ketiga; memasukkan penis ke dalam kemaluan binatang atau dubur lelaki. Dalam kondisi ini ia junub dan tidak berhadats, karena ia tidak menyentuh kemaluan dengan telapak tangan bagian dalam. Gambaran ini disebutkan oleh Abu Faraj Ad-Darimi, Imam Al Haramain dan lainnya. Gambaran ini lebih jelas dari yang lain. Ketiga gambaran ini masyhur. Ar-Rafi'i berkata, "Mas'udi menyertakan jima' secara mutlak pada gambaran ini. ia berkata, "Itu mewajibkan jinabat, bukan yang lain." Ia berkata, "Sentuhan yang terjadi di permulaan termasuk di dalamnya, sebagaimana keluarnya sesuatu dengan mengeluarkan air mani termasuk di dalamnya. Alasan lain; andai orang berihram bersetubuh, ia wajib membayar denda menyembelih unta. Dan bila mencakup sentuhan, sentuhan semata mewajibkan denda menyembelih kambing."

Ar-Rafi'i berkata, "Menurut pendapat mayoritas; jima' menyebabkan dua hadats dan bekas sentuhan tidak bisa dihilangkan, tidak seperti hilangnya pengaruh keluarnya sesuatu, sebab sentuhan mendahului hakikat jima', sehingga hukumnya harus diberlakukan setelah itu. Bila hakikat jima' berlaku, maka hukumnya juga wajib berlaku pada kasus keluarnya air mani yang tidak didahului oleh keluarnya sesuatu, bahkan bila yang bersangkutan mengeluarkan air mani, terjadilah sesuatu yang keluar bersamaan dengan air mani, dan keluarnya air mani hadatsnya lebih besar, sehingga terjadinya hadats besar itu mencegah terjadinya hadats kecil yang menyertai.

Berkenaan dengan masalah orang yang berihram tidaklah benar, bila pun kami terima, fidyahnya memiliki arti larangan dan hukuman, dan aliran tindakan-tindakan pidana termasuk dalam permulaan tujuan dan tujuan itu sendiri. Karena itu, andai permulaan-permulaan zina terpisah secara sendirian, maka mewajibkan ta'zir, dan bila permulaan-permulaan zina tergabung dalam zina itu sendiri, ta'zir tidak wajib bersamaan dengan had. Sementara untuk hal masalah yang tengah kita bahas ini, hukumnya terkait dengan gambaran sentuhan. Karena itu, sengaja atau tidaknya sama saja. *Wallahu a'lam*.

Kondisi kedua, hadats kemudian junub seperti yang lazim terjadi. Keempat hal yang disebutkan penulis di atas benar menurut para sahabat (madzhab Syafi'i), dan itulah yang tertera dalam *Al Umm*, cukup mengguyurkan air ke badan dan shalat dengan thaharah tersebut tanpa wudhu. *Kedua,* wajib wudhu secara tertib dan membasuh seluruh badan. Dengan demikian bagian-bagian wudhu terbasuh dua kali. Berdasarkan pendapat ini, bila yang bersangkutan mendahulukan wudhu, ia boleh menunda hingga usai mandi dan boleh juga dilakukan di sela-sela mandi. Namun lebih utama didahulukan. Ketiga; wajib wudhu secara tertib dan membasuh bagian-bagian tubuh selebihnya tanpa wudhu, dengan syarat niat wudhu dan mandi. Bila hanya berniat mandi saja, ia juga wajib wudhu. Penulis telah menyebutkan dalil-dalil semua hal tersebut.

Kondisi ketiga, junub tanpa hadats kemudian berhadats, apakah hadatsnya berpengaruh? Dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama,* hadatsnya tidak berpengaruh, dengan demikian yang bersangkutan junub tanpa hadats. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ad-Darimi dari Ibnu Qatthan. Al Mawardi meriwayatkannya dari mayoritas para sahabat kami. Berdasarkan pendapat

ini, ia cukup mandi saja, tanpa wudhu. *Kedua,* hadatsnya berpengaruh, dengan demikian ia junub sekaligus berhadats. Dalam hal ini keempat hal di atas berlaku.

Pendapat ini dipastikan oleh Abu Thayib, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabagh, syaikh Nashr dalam dua bukunya *Al Intikhab* dan *At-Tahdzib,* Al Baghawi dan lainnya. Ada pendapat ketiga yang diriwayatkan oleh Qadhi Husain; wudhu dalam kasus ini tidak termasuk dalam mandi, bahkan harus wudhu dan mandi. Qadhi Husain membedakan bila kondisi ini dengan apabila sebelumnya didahului oleh hadats. Bila sebelumnya didahului hadats, keempat hal di atas berlaku karena jinabat berlaku berdasarkan hal yang paling lemah kemudian jinabat menghilangkan hadats tersebut. Sementara dalam kasus ini sebaliknya, sehingga sama seperti haji dan umrah, yang kuat tercakup dalam yang lemah, tidak sebaliknya menurut madzhab kami. Pendapat ini salah dan hayalan aneh.

Yang benar, kasus ini sama seperti junub yang didahului oleh hadats, sehingga keempat hal di atas berlaku. Karena kami mewajibkan wudhu, seperti yang telah kami jelaskan ia boleh wudhu di permulaan atau ditunda. Namun lebih baik didahulukan. Bila ia mendahulukan wudhu, apakah ia membasuh kedua kaki sekaligus, ataukah ditunda? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat sebelumnya di awal bab. Penjelasan ini juga berlaku dalam niat wudhu yang telah dijelaskan di awal bab.

Berdasarkan seluruh pendapat di atas, dua wudhu tidak diberlakukan di seluruh kondisi, tanpa adanya perbedaan pendapat. Ar-Rafi'i dan lainnya meriwayatkan kesepakatan ulama atas tidak diberlakukannya dua wudhu. Mungkin masalah ini disepakati dan disandarkan pada hadits Aisyah; Rasulullah SAW tidak wudhu setelah mandi jinabat. HR. At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan Ibnu Majah. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih.*"

Berkenaan dengan redaksi penulis "Karena keduanya adalah kewajiban yang berbeda" mengecualikan mandi haid dan mandi jinabat. Perkataan Asy-Syirazi, "Keduanya wajib karena dua sebab" mengecualikan haji dan umrah. Redaksi "Yang berbeda" mengecualikan zina yang dilakukan perawan, ia tidak dihukum had hingga ia berzina dalam keadaan sudah menikah. Hukum had hanya sebatas rajam (tanpa had) menurut salah satu dari dua pendapat. Seperti itu juga orang yang berihram bila mengenakan pakaian ihram kemudian mengenakan lagi di beberapa tempat sebelum membayar denda pelanggaran

yang pertama. Dalam hal ini yang bersangkutan wajib membayar satu denda saja menurut salah satu dari dua pendapat.

Redaksi penulis tentang alasan hal keempat "Karena itu adalah ibadah" mengecualikan dua hak manusia. Perkataan Asy-Syirazi, "Yang berbeda" mengecualikan kafarat zhihar dan kafarat sumpah. Kalimat "Kecil dan besar" mengecualikan orang yang masuk shalat Jum'at kemudian waktunya habis di tengah-tengah ia shalat Jum'at. Ia harus meneruskan shalat tersebut dalam bentuk shalat Zhuhur menurut madzhab kami, namun ia tidak diwajibkan memperbarui niat Zhuhur. Kemungkinan penulis juga mengecualikan Shubuh dan Zhuhur, sebab keduanya tidak termasuk pada yang lain, tidak dari segi tindakan maupun niat. Masalah mandi dan masalah haji dan umrah kadang berbeda, karena haji mencakup seluruh perbuatan umrah, sehingga umrah termasuk di dalamnya, sementara mandi tidak mencakup tata tertib wudhu. *Wallahu a'lam*.

8. Asy-Syirazi berkata, "Bila ia wudhu karena hadats kemudian ingat bahwa ia junub, atau mandi karena hadats lalu ingat bahwa ia junub, mandi hadatsnya sudah mencukupi dari mandi jinabat, karena kewajiban membasuh pada bagian-bagian wudhu karena jinabat dan hadats sama."

Penjelasan:

Di sini ada dua masalah. *Pertama*, seseorang wudhu dengan niat hadats kemudian teringat bahwa ia junub, maka bagian yang dibasuh sudah mencukupi, yaitu wajah, kedua tangan dan kedua kakinya. Dalilnya seperti yang disebutkan penulis.

Kedua, membasuh seluruh badan dengan niat menghilangkan hadats kecil secara salah. Penulis menegaskan hadatsnya hilang dari bagian-bagian wudhu saja, bukan bagian-bagian lain. Zhahir pernyataan penulis hadats hilang dari seluruh bagian wudhu, kepala dan lainnya. Seperti itu juga yang dinyatakan oleh sekelompok fuqaha; hadatsnya di kepala hilang. Fuqaha lain berpendapat; hadats kepala dan bagian lain tidak hilang. Dan inilah pendapat benar, karena kewajiban kepala dalam wudhu adalah diusap, bukan dibasuh, sementara yang diniatkan oleh yang bersangkutan hanya mengusap, sehingga tidak mencukupi untuk mandi

jinabat. Kami memiliki pendapat lain, bagian-bagian yang dibasuh dengan niat menghilangkan hadats tidak mencukupi jinabat sedikit pun. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab niat wudhu. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menjelaskan dalam *Al Buwaithi*, saya memakruhkan orang junub mandi di sumur yang memancarkan mata air ataupun sumur yang tidak memancarkan mata air, juga di air yang tidak mengalir. Asy-Syafi'i menuturkan baik jumlah air sedikit maupun banyak, makruh mandi dan kencing di tempat tersebut. Demikian pernyataan imam Asy-Syafi'i, sama persis. Para sahabat kami sepakat atas makruhnya hal-hal yang disebut imam Asy-Syafi'i tersebut. Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Bayan*; wudhu di tempat-tempat tersebut sama seperti halnya mandi. Masalah ini disandarkan pada hadits Abu Hurairah RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَغْتَسِلْ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ ، فَقَالَ: كَيْفَ يَفْعَلُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: يَتَنَاوَلُهُ تَنَاوُلاً.

'Janganlah salah seorang dari kalian mandi di air yang tidak mengalir sementara ia junub'." Abu Hurairah ditanya, "Lalu apa yang ia lakukan, wahai Abu Hurairah?" ia menjawab, "Mengambil airnya saja." (HR. Muslim)

Kedua: Boleh mandi karena keluarnya air mani baik sebelum atau setelah buang air kecil. Namun lebih baik setelah buang air kecil karena dikhawatirkan air mani sisanya keluar setelah mandi. Ad-Darimi meriwayatkan dari suatu kaum; tidak boleh mandi jinabat sebelum buang air kecil.

Ketiga: Sunnahnya, saat membasuh kotoran yang ada di penis adalah dengan menggosok-gosokkan tangan ke tanah kemudian baru dibasuhkan ke penis. Cara ini disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Maimunah tentang perbuatan Rasulullah SAW dan telah dijelaskan sebelumnya dalam bab pengobatan (*istithabah*).

Keempat: Tidak boleh mandi di hadapan orang kecuali dengan menutup aurat, bila sepi boleh mandi dengan aurat terbuka, namun lebih baik dengan penutup.

Al Bukhari dan Al Baihaqi berhujah dengan dua hadits Abu Hurairah berikut dari Nabi SAW untuk bolehnya mandi telanjang saat sepi, "Musa mandi telanjang kemudian batu membawa pergi bajunya," dan "Ayyub pernah mandi telanjang kemudian belalang emas jatuh mengenainya." Keduanya diriwayatkan oleh Al Bukhari. Muslim juga meriwayatkan kisah Musa AS. Berhujah dengan kisah-kisah seperti ini adalah bagian dari berhujah dengan syariat orang sebelum kita.

Mereka berhujah untuk lebih baik mengenakan penutup pada hadits Bahz bin Al Hakim bin Mu'awiyah bin Haidah dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata;

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ عَوْرَاتُنَا مَا نَأْتِي مِنْهَا، وَمَا نَذَرُ قَالَ: احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلاَّ مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ، قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ إِذَا كَانَ الْقَوْمُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ، قَالَ: إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لاَ يَرَيَنَّهَا أَحَدٌ، فَلاَ يَرَيَنَّهَا، قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ إِذَا كَانَ أَحَدُنَا خَالِيًا قَالَ: اللهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ مِنَ النَّاسِ.

"Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, aurat-aurat kita mana yang harus ditutupi dan mana yang boleh dibiarkan?' beliau menjawab, '*Peliharalah auratmu kecuali dari istri atau budak milikmu.*' Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, bila kaum satu sama lain?' beliau menjawab, '*Bila kau mampu agar tidak terlihat oleh seorang pun, maka jangan sampai mereka melihatnya.*' Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, bila salah seorang dari kami seorang diri?' beliau menjawab, '*Allah lebih berhak untuk dimalui dari pada manusia*'." (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan Ibnu Majah). At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan.*" Inilah madzhab kami.

Qadhi Iyadh meriwayatkan bolehnya mandi telanjang saat sepi dari mayoritas ulama. Ia berkata, "Ibnu Abi Laila melarangnya karena air itu ada yang menempati." Ibnu Abi Laila berhujah dengan hadits yang di*dha'if*kan oleh ulama.

Kelima: Wudhu, berkumur dan menghirup air ke hidung adalah sunah mandi, bila ketiganya ditinggalkan mandi tetap sah. Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Mukhtashar*, bila seseorang tidak wudhu, berkumur dan menghirup air ke hidung, ia telah melakukan hal tidak baik.

Qadhi Husain dan lainnya berkata, "Ia disebut melakukan hal tidak baik karena meninggalkan sunah-sunah tersebut, karena itu adalah sunah muakkad, sehingga orang yang meninggalkannya adalah jelas orang yang berlaku tidak baik."

Mereka berkata, "Tindakan tidak baik ini artinya makruh, bukan haram." Qadhi, Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan lainnya berkata, "Perintah untuk meneruskan berkumur dan menghirup air ke hidung tanpa wudhu dikarenakan dua hal. *Pertama*, perbedaan pendapat dalam berkumur dan menghirup air ke hidung sudah ada di masanya, dan Abu Hanifah dan lainnya termasuk orang-orang pertama yang mewajibkan keduanya. Ia menganjurkan untuk menghindari perbedaan pendapat, sementara itu tidak seorang pun yang mewajibkan wudhu. Hadits yang ada berbeda dengan pendapat Abu Tsaur dan Abu Daud setelahnya. *Kedua,* air telah mengenai bagian wudhu, bukan mulut dan bagian dalam hidung, lalu ia memerintahkan agar kedua bagian tersebut dikenai air.

Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat, dianjurkan untuk dilanjutkan dengan wudhu, namun anjuran berkumur dan menghirup air ke hidung lebih kuat. Pendapat-pendapat ulama tentang hukum berkumur dan menghirup air ke hidung telah dijelaskan sebelumnya dalam bab mandi, dan wudhu dalam hal pendapat-pendapat ulama tentang hukum berkumur dan menghirup air ke hidung sama seperti hukum berkumur dan menghirup air ke hidung dalam mandi.

Keenam: Membasuh bagian-bagian tubuh saat mandi tidak diwajibkan secara tertib, namun dianjurkan dimulai dari kepala, kemudian bagian-bagian atas badan dan bagian-bagian kanan.

Ketujuh: Wajib mengenakan air pada bagian-bagian lipatan tubuh pada lelaki dan wanita, bagian dalam pusar, bagian dalam kedua daun telinga, ketiak, bagian di antara dua pantat, jari-jari kaki dan lainnya yang hukumnya sama seperti hukum bagian badan luar dan merahnya bibir. Ini semua disepakati. Andai jari-jari saling menyatu dan menempel, tidak wajib dibelah. Masalah ini

telah dijelaskan sebelumnya dalam tata cara wudhu. Di antara bagian-bagian tubuh yang kadang dilalaikan saat mandi jinabat adalah bagian dalam kedua pantat, ketiak, leher, pusar dan lainnya. Untuk itu bagian-bagian ini harus diperhatikan. Kotoran yang ada di daun telinga juga harus dibersihkan.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat kami menjelaskan, bagian luar daun telinga wajib dibasuh sementara bagian dalamnya tidak. Andai di kuku terdapat kotoran yang tidak menghalangi air mengenai kulit di balik kuku, itu tidak apa-apa. Namun bila menghalangi, berkenaan dengan sah atau tidaknya mandi terdapat perbedaan pendapat ulama yang telah dijelaskan sebelumnya dalam bab siwak dan tata cara wudhu.

Kedelapan: Mandi tidak sah bila di sebagian tubuh atau rambut terdapat cat, tepung, wewangian, minyak atau semacamnya yang menghalangi air mengenai kulit atau rambut. Masalah ini beserta bagian-bagiannya yang terkait telah dijelaskan sebelumnya di akhir bab tata cara wudhu. Bila rambut saling menempel sekira air tidak bisa mengenai bagian dalam rambut, hukum mandinya tidak sah kecuali dengan mengurai rambut-rambut yang saling menempel tersebut agar air bisa mengenai seluruh bagian-bagian rambut. Seperti itu yang dinyatakan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan dipastikan oleh para sahabat.

Misalkan ada satu atau beberapa rambut menyatu, apakah ditolelir dan mandi sah meski rambutnya terikat? Bila air tidak mengenai bagian dalam rambut yang terikat, dalam hal ini ada dua pendapat yang diriwayatkan oleh Ar-Rauyani, Ar-Rafi'i dan lainnya. *Pertama,* ditolelir. Dan inilah pendapat syaikh Abu Muhammad Juwaini dan di*shahih*kan oleh Ar-Rauyani dan Ar-Rafi'i, karena rambut yang terikat dan menempel hukumnya sama seperti jari-jari yang menempel, dan karena air sudah membasahi tempatnya. *Kedua,* tidak ditolelir. Rambut-rambut yang menempel itu bisa dipotong tanpa membahayakan. Tidak seperti jari-jari yang menempel.

Kesembilan: Andai ada satu helai rambut yang tidak terkena air, mandinya tidak sah. Diriwayatkan dari Abu Hanifah; mandinya sah andai yang bersangkutan mencabut rambut tersebut. Al Mawardi berpendapat; bila air mencapai pangkal rambut tersebut, sah mandinya, dan bila tidak ia harus menyambung dengan pangkal rambut. Seperti itu juga bila yang bersangkutan

mengguyurkan air ke pangkal-pangkal rambut namun tidak mengenai rambut, setelah itu ia mencukur rambut, mandinya sah.

Penulis *Al Bayan* menyebutkan dua pendapat dalam masalah ini. *Pertama,* sama seperti pendapat di atas. *Kedua,* ia wajib membasuh rambut-rambut yang dipotong. Pendapat ini dipastikan oleh Ibnu Ash-Shabagh dalam *Al Fatawa* yang diriwayatkan darinya.

Kesepuluh: Bila kulitnya terbelah karena luka hingga menganga, darahnya berhenti mengucur dan dimungkinkan bagian dalam luka yang terlihat bisa disirami air tanpa membahayakan, yang bersangkutan wajib membasuhnya saat mandi dan wudhu. Pendapat ini dipastikan oleh para sahabat. Penjelasannya telah disebut sebelumnya dalam tata cara wudhu.

Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini berkata, "Luka seperti ini berbeda dengan mulut dan hidung karena keduanya tetap terbuka. Mulut hanya dibuka saat diperlukan, sementara bagian luka sudah menjadi bagian yang terlihat, sehingga sama seperti bagian dalam kemaluan wanita yang sudah tidak perawan. Telah disebutkan sebelumnya pernyataan imam Asy-Syafi'i bahwa wanita yang sudah tidak perawan wajib mengguyur air pada bagian dalam kemaluan yang terlihat setelah selaput keperawanannya hilang.

Abu Muhammad berpendapat, bila lukanya menganga dalam di daging, ia tidak diwajibkan membasuh lebih dari bagian yang terlihat, seperti halnya wanita tidak wajib membasuh lebih dari bagian kemaluan yang terlihat setelah selaput keperawanannya hilang. Bila luka kembali menutup dan rapat kembali, maka kewajiban untuk membasuh bagian-bagian tersebut gugur, sebagaimana bila selaput keperawanan kembali menutup setelah direnggut, saat itu kewajiban membasuh bagian dalam kemaluan yang pernah terlihat gugur. Juga sama halnya bila jari-jari kaki melebur dan menyatu, ia tidak boleh membelahnya namun cukup membasuh yang nampak saja. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab tata cara wudhu.

Abu Muhammad berkata, "Bila di bagian dalam luka ada darah yang tidak bisa dihilangkan dan dikhawatirkan akan semakin mengucur ke bagian lain, yang bersangkutan tidak wajib membasuhkan air ke bagian dalam luka tersebut. Namun ia wajib mengqadha shalat-shalat saat lukanya sembuh menurut imam Asy-Syafi'i, namun menurut Al Muzani tidak wajib diqadha."

Kesebelas: Misalkan bibir atau hidung seseorang putus, apakah ia wajib membasuh bagian yang terlihat setelah terputusnya bibir atau hidung tersebut saat wudhu dan mandi? Dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya telah dijelaskan dalam tata cara wudhu. Pendapat yang paling kuat; wajib di basuh karena bagian tersebut menjadi bagian yang terlihat. Misalnya orang tidak khitan, apakah saat mandi jinabat ia wajib membasuh pucuk penis yang berada di balik kulit yang dipotong dalam khitan? Dalam hal ini ada dua pendapat yang diriwayatkan oleh Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan lainnya. Pendapat paling kuat; wajib.

Pendapat ini dibenarkan oleh Ar-Rauyani dan Ar-Rafi'i, sebab kulit tersebut seharusnya dihilangkan. Karena itu, bila ada orang yang menyebabkan kulit tersebut hilang, ia tidak menanggungnya. Karena kulit yang seharusnya dikhitan harus dihilangkan, maka bagian penis yang tertutupi oleh kulit tersebut sama seperti bagian tubuh yang terlihat. *Kedua,* tidak wajib. Pendapat ini dipastikan oleh syaikh Abu Ashim Al Abidi dalam *Al Fatawa*, sebab membasuh kulit tersebut tidak mencukupi basuhan bagian penis yang ada di baliknya. Andai kulit tersebut dianggap tidak ada, tentu bagian yang tertutupi tidak wajib dibasuh. Dengan demikian, bagian penis yang ada di balik kulit tersebut tetap sebagai bagian dalam.

Kedua belas: Tidak wajib membasuh bagian dalam kedua mata. Hukum anjuran membasuh bagian ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab tata cara wudhu. Andai tumbuh bulu di mata seseorang, ia tidak wajib membasuhnya.

Ketiga belas: Misalkan pada sebagian badan orang junub ada benda najis, kemudian ia membasuh bagian tersebut sekali dengan niat mandi jinabat, maka najisnya hilang, lalu apakah mandi tersebut sudah mencukupi untuk mandi jinabat? Dalam hal ini ada dua pendapat yang telah dijelaskan sebelumnya di beberapa tempat pada bab niat wudhu, pendapat paling kuat; sudah mencukupi. Misalkan orang junub mengguyur kepalanya dengan air sementara di punggungnya ada benda najis, lalu benda najis itu terkena air dan hilang; bila kita katakan air bekas dalam hadats pantas untuk menghilangkan najis, berarti bagian yang terkena najis tersebut suci.

Permasalahannya; apakah yang bersangkutan sudah suci dari jinabat? Ar-Rauyani menyatakan; ada dua pendapat. Bila kita katakan air bekas dalam hadats tidak pantas untuk menghilangkan najis, Ar-Rauyani menuturkan;

berkenaan dengan kesucian yang bersangkutan dari najis ada dua pendapat.

Pertama, suci karena air membersihkan bagian yang terkena najis, dan air tersebut menjadi air bekas lantaran terpisah.

Kedua, ia tidak suci, sebab kami tidak menilai air dalam kondisi mengenai bagian tubuh sebagai air bekas karena diperlukan dalam sekali thaharah, sementara ini (membersihkan bagian yang terkena najis) adalah thaharah lain. Berdasarkan anggapan ini, maka bagian tersebut wajib dibersihkan dari najis. Permasalahannya; cukupkah bagi yang bersangkutan satu kali mandi saja untuk menghilangkan najis dan jinabat bila diniatkan? Dalam hal ini ada dua pendapat.

Keempat belas: Andai orang mandi berhadats di sela-sela mandi, hadatsnya tidak berpengaruh, ia harus memulai mandinya dari awal dan mandinya sah. Namun bila ingin shalat, ia harus wudhu. Imam Asy-Syafi'i menyatakan demikian dalam *Al Umm* juga para sahabatnya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat menurut kami. Ibnu Al Mundzir meriwayatkannya dari Atha', Amr bin Dinar dan Sufyan ats-Tsauri. Ibnu Al Mundzir memilih pendapat ini.

Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri; ia meneruskan mandinya. Dalil kami adalah hadats tidak membatalkan mandi setelah mandi usai, sehingga tidak membatalkan pula di sela-sela mandi, sama seperti makan dan minum.

Kelima belas: Wajibkah seorang tuan membelikan air wudhu dan mandi untuk budak wanita miliknya selepas haid dan jinabat? Dalam hal ini ada dua pendapat yang diriwayatkan oleh Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan lainnya dalam *An-Nafaqat*. *Pertama*, wajib sama seperti zakat fitrahnya. *Kedua*, tidak, karena thaharah ada penggantinya, yaitu tayamum. Karena itu si budak harus beralih dari thaharah dengan air ke thaharah dengan tayamum, seperti halnya bila tuan mengizinkan budaknya melakukan haji secara *tamattu'*, si tuan tidak berkewajiban membelikan binatang sembelihan, si budak harus beralih dari kewajiban menyembelih binatang kurban ke puasa. Tidak seperti zakat fitrah yang diharuskan bagi tuan untuk budaknya. Ar-Rauyani tidak menguatkan salah satu dari kedua pendapat ini. Namun menurut saya (An-Nawawi), pendapat pertama lebih kuat karena tanggungan budak adalah tanggungan tuannya. Kasus lain; wajibkah suami membelikan istrinya air untuk wudhu dan mandi? dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat seperti disebutkan penulis dalam bab hal-

hal yang wajib dilakukan karena melakukan larangan-larangan ihram.

Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan lainnya menyebutkan perbedaan pendapat tersebut di sini. Al Baghawi dan lainnya dalam *An-Nafaqat* menyebut perbedaan pendapat. Pendapat yang kuat adalah pendapat yang merinci permasalahan ini seperti yang dikemukakan Ar-Rafi'i. Ia berkata, "Bila mandi yang dilakukan istri karena mimpi basah, suami tidak berkewajiban membelikan air, tapi karena berhubungan badan dengan suami, suami wajib membelikan air. Atau karena nifas, suami wajib membelikan air menurut salah satu dari dua pendapat yang paling kuat, sebab nifas disebabkan oleh suami. Bila karena haid, suami tidak wajib membelikan air menurut salah satu dari dua pendapat yang paling kuat, karena beban pribadi wajib ia tanggung.

Ar-Rafi'i menuturkan, berdasarkan qiyas ini haruskah diperhatikan terlebih dahulu penyebabnya dari suami ataukah tidak? berkenaan dengan upah sewa pemandian umum ada dua pendapat masyhur yang disebutkan dalam *An-Nafaqat*. *Pertama*, tidak wajib bila sulit mandi kecuali dalam pemandian umum karena udara terlalu dingin atau karena faktor lain. Pendapat ini dipilih oleh Al Ghazali. Kedua dan yang paling kuat serta dipastikan oleh penulis, Al Baghawi, Ar-Rauyani dan lainnya dalam *An-Nafaqat*; wajib, kecuali bila termasuk kaum yang tidak menilai hubungan badan yang dilakukan suaminya. Bila kita mewajibkannya, Al Mawardi berkata, "Hanya wajib sebulan sekali."

Keenam belas: Abu Al-Laits Al Hanafi menjelaskan dalam *An-Nawazil*; misalkan ada luka pada seseorang lalu sembuh namun kulit luarnya hilang, sementara ujung-ujung luka tersambung dengan kulit kecuali ujung luka tempat keluarnya nanah hilang, dan air tidak mengenai kulit di bagian dalamnya; wudhunya sah dan seperti itu juga mandinya.

Mandi-Mandi Sunnah

Penulis -semoga Allah SWT merahmatinya- tidak menyebutkan bab tersendiri untuk mandi sunnah, namun penulis menyebutnya secara terpisah-pisah di beberapa bab. Penulis menyebutkan masalah ini dalam *At-Tanbih* dan para sahabat dalam sebuah bab karena meniru Al Muzani -semoga Allah SWT merahmatinya. Saya berkeinginan untuk menyebutkan masalah ini dalam satu rangkaian di satu tempat agar sama seperti penjelasan jumhur ulama. Cara ini

lebih baik, menyeluruh, bermanfaat dan lebih sesuai kaidah. Insya Allah SWT saya akan menjelaskan mandi sunah dalam pasal ini secara ringkas sekali bila dikaitkan dengan kebiasaan penjelasan ini, mengingat saya akan menjelaskan beserta bagian-bagian mandi sunah, alat-alat dan segala sesuatu yang berkenaan dengan mandi sunah di tempat-tempatnya tersendiri, *insya Allah*.

Pertama: Mandi Jum'at. Mandi Jum'at menurut kami dan jumhur sunnah. Sebagian salaf mewajibkannya. Mandi Jum'at dianjurkan untuk empat orang sebagai berikut;

1. (Pendapat yang benar); dianjurkan untuk setiap orang yang menghadiri shalat Jum'at, baik lelaki maupun perempuan, orang yang berkewajiban untuk shalat Jum'at dan yang tidak berkewajiban shalat Jum'at. Selain itu tidak dianjurkan.
2. Dianjurkan untuk setiap orang yang berkewajiban shalat Jum'at, baik bermukim ataupun habis perbekalan karena suatu udzur. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al Mawardi dan Ar-Rauyani. Ar-Rauyani menguatkan pendapat ini. Ar-Rauyani menganggap ini pendapat mayoritas para sahabat kami, hanya saja anggapan ini tidak benar.
3. Dianjurkan untuk yang bermukim yang berkewajiban shalat Jum'at, tidak dianjurkan bagi yang tidak berkewajiban shalat Jum'at. Pendapat ini diriwayatkan oleh Asy-Syasyi dan lainnya. Pendapat ini lemah dan keliru.
4. Dianjurkan bagi siapa saja, baik bermukim atau tidak, baik orang yang berkewajiban shalat Jum'at ataupun tidak, atau bagi yang habis perbekalan karena udzur maupun bagi yang lain. Pendapat ini dituturkan oleh Ar-Rauyani dan lainnya.

Asy-Syafi'i dan para sahabat berkata, "Waktu mandi Jum'at berlaku sejak terbitnya fajar hingga shalat Jum'at, namun lebih utamanya saat hendak pergi shalat Jum'at. Misalkan mandi sebelum terbit fajar, mandi tersebut tidak dinilai sebagai mandi Jum'at. Demikian yang dipastikan oleh para sahabat di seluruh riwayat kecuali Imam Al Haramain. Imam Al Haramain menuturkan pendapat lain; mandi sebelum fajar dinilai sebagai mandi Jum'at namun bukan apa-apa. Andai seseorang mandi setelah fajar kemudian junub, mandi jum'atnya tidak batal menurut pendapat kami. Al Mawardi berkata, "Inilah yang

dikemukakan oleh ulama secara keseluruhan, kecuali Auza'i yang menurutnya batal."

Dalil kami, mandi Jum'at dimaksudkan untuk membersihkan, karena itu bila setelah mandi Jum'at seseorang mandi jinabat, jinabatnya tidak membatalkan mandi Jum'at, bahkan itu lebih membersihkan. Ar-Rauyani dan lainnya berpendapat, yang bersangkutan dianjurkan mengulang lagi mandi Jum'at agar terhindar dari perbedaan pendapat. Al Qaffal dan sahabatnya, Shaidalani, serta para sahabat kami berpendapat; bila yang bersangkutan tidak menemukan air, ia tayamum. Kejadian itu terbayang bila suatu kaum wudhu kemudian airnya habis, seperti itu pula dalam kasus orang luka di selain bagian-bagian wudhu. Al Ghazali dan lainnya menilai mustahil tayamum, sebab yang dimaksudkan adalah menghilangkan bau.

Yang benar adalah pendapat pertama, karena mandi adalah thaharah syar'i sehingga bisa diganti oleh tayamum, sama seperti yang lain. Mandi Jum'at ada bagian-bagian dan pelengkap-pelengkapnya yang *insya Allah* akan kami jelaskan dalam babnya tersendiri.

Kedua: Mandi dua hari raya. Mandi hari raya disunnahkan bagi setiap orang secara disepakati, baik bagi lelaki, perempuan maupun anak-anak, sebab mandi hari raya dimaksudkan sebagai hiasan dan setiap orang berhak untuk itu. Lain halnya dengan shalat Jum'at, sebab tujuannya adalah untuk menghilangkan bau, sehingga hanya dikhususkan bagi yang menghadirinya saja menurut pendapat yang kuat.

Mandi sunnah dua hari raya boleh dilakukan setelah fajar, lalu bolehkah dilakukan sebelum fajar? Ada dua pendapat. *Pertama*, tidak boleh, sama seperti mandi Jum'at. *Kedua* dan yang paling kuat; boleh, karena hari raya dilakukan dipermulaan hari sehingga pengaruhnya tetap ada. Alasan lain adalah karena mandi sunah hari raya perlu didahulukan mengingat tidak sedikit orang menghadiri shalat Id dari tempat jauh.

Berdasarkan pendapat ini muncul beberapa pendapat lain. *Pertama,* mandi hari raya boleh dilakukan di seluruh waktu malam. *Kedua,* hanya boleh pada waktu sahur. *Ketiga* dan yang paling kuat; boleh pada separuh malam terakhir, tidak boleh sebelumnya. Masalah ini akan dijelaskan lebih lanjut dengan dalil-dalilnya saat penulis menyebutnya dalam bab shalat Id, *insya Allah* SWT.

Ketiga: Mandi shalat kusuf (gerhana matahari), khusuf (gerhana bulan) dan shalat istisqa'.

Keempat: Mandi bagi orang kafir yang masuk Islam bila tidak pernah junub sebelumnya.

Kelima: Mandi haji, yaitu mandi untuk ihram dan memasuki Makah, mandi untuk wukuf di Arafah, wukuf di Masy'aril Haram, tiga mandi untuk melempar jumrah pada hari-hari tasyriq. Asy-Syafi'i menyatakan ketujuh mandi ini dalam *Al Umm*.

Asy-Syafi'i menuturkan; tidak perlu mandi untuk jumrah aqabah. Para sahabat kami berkata, "Adanya tidak perlu mandi untuk jumrah aqabah adalah karena waktunya memasuki pertengahan malam dan tetap ada hingga akhir siang, sehingga orang-orang tidak berjubel untuk jumrah aqabah. Alasan lain; karena orang sudah mandi untuk wukuf di Masy'aril Haram, mengingat jarak antara wukuf tersebut dengan jumrah aqabah hanya berselang sesaat, sehingga pengaruh mandi masih ada dan tidak perlu diulang lagi. Selain untuk tujuh hal di atas, Asy-Syafi'i menambahkan dalam *qaul qadim*; mandi untuk thawaf ziarah dan thawaf wada'.

Qadhi Abu Thayib menambahkan; dan untuk bercukur. Al Baghawi dan lainnya berkata, "Wanita haid dan nifas dianjurkan melakukan seluruh mandi haji selain mandi thawaf, sebab wanita haid dan nifas tidak boleh thawaf."

Keenam: Mandi setelah memandikan mayit. Asy-Syafi'i berpendapat, mandi setelah memandikan mayit wajib bila hadits mengenai hal itu *shahih*. Hanya saja haditsnya tidak *shahih*. Dalam hal ini tidak ada bedanya antara memandikan jenazah orang muslim atau orang kafir. Orang yang memandikan jenazah orang muslim atau orang kafir dianjurkan mandi setelah itu dan orang yang menyentuh mayit dianjurkan wudhu. Asy-Syafi'i menyatakan demikian dalam *Mukhtashar Al Muzanni*. Para sahabat kami juga mengutarakan yang sama. Imam Al Haramain meriwayatkannya dari para sahabat kami dari Marwaz. Masalah ini akan kami bahas secara leluasa dalam bab jenazah, *insya Allah* SWT saat penulis menyebutnya di sana.

Ketujuh: Mandi setelah berbekam dan masuk pemandian umum. Asy-Syafi'i menyatakan demikian dalam pendapat lamanya. Ibnu Al Qash dan Al

Qaffal meriwayatkannya dari pendapat lama imam Asy-Syafi'i dan memastikannya. Demikian juga yang dipastikan oleh Al Mahamili dalam *Al-Lubab*, Al Ghazali dalam *Al Khulashah*, Al Baghawi dan lainnya.

Al Ghazali menukilnya dalam *Al Wasith* dari Ibnu Al Qash lalu menuturkan; sebagian besar para sahabat kami memungkiri anjuran mandi setelah berbekam. Al Baghawi berkata, "Berkenaan dengan mandi setelah bekam, ada atsar mengenai hal itu, sementara mandi setelah memasuki pemandian umum, ada yang menyatakan; maksudnya adalah bila terkena debu bunga, bila tidak maka tidak perlu mandi. Yang lain menyatakan; dianjurkan mandi sebab banyaknya tangan yang bergantian menggunakan pemandian umum."

Al Baghawi berkata, "Menurut saya, makna mandi bila masuk pemandian umum adalah bila masuk lalu berkeringat, maka yang bersangkutan dianjurkan untuk tidak keluar hingga mandi."

Demikian pernyataan Al Baghawi. Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanad yang ia *dha'if*kan dari Aisyah dari Nabi SAW, beliau bersabda;

اَلْغُسْلُ مِنْ خَمْسَةٍ: مِنَ الْجَنَابَةِ، وَالْحِجَامَةِ، وَغُسْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، وَغَسْلِ الْمَيِّتِ، وَالْغُسْلُ مِنْ مَاءِ الْحَمَّامِ.

"*Mandi itu karena lima hal; jinabat, bekam, mandi hari Jum'at, memandikan mayit dan mandi karena (menggunakan) air pemandian.*" Dengan sanad yang sama Al Baihaqi meriwayatkan dari Ibnu Amr bin Ash, ia berkata, "Kami mandi karena lima hal; bekam, (memasuki) pemandian umum, mencabut bulu ketiak, jinabat dan mandi hari Jum'at." ***Wallahu a'lam.***

Kedelapan: Mandi bagi orang yang hendak menghadiri pertemuan orang-orang. Para sahabat kami menyatakan hal ini secara tegas. Ar-Rauyani menukilnya dalam *Al Bahr* dari teks imam Asy-Syafi'i. Dalam *Al Umm*, saya membaca pernyataan yang menunjukkan hal ini secara tegas atau isyarat jelas. Abu Abdullah az-Zubairi menjelaskan dalam *Al Kafi*; dianjurkan mandi untuk suatu urusan di mana orang-orang berkumpul di sana, menghilangkan bau tidak sedap dari badan dan memakai wewangian. Ini termasuk sunnah.

Al Baghawi berkata, "Orang yang hendak berkumpul dengan banyak orang dianjurkan mandi, membersihkan diri dan mengenakan wewangian."

Al Mahamili menjelaskan dalam *Al-Lubab*; mandi dianjurkan dalam segala hal saat bau badan berubah. Para sahabat kami berkata, "Dan di antara sekian mandi tersebut yang paling dianjurkan adalah mandi Jum'at dan mandi setelah memandikan mayit. Permasalahannya; mana di antara keduanya yang lebih kuat? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur yang dituturkan penulis dalam bab jenazah. Pendapat paling kuat menurut penulis dan seluruh fuqaha Irak adalah mandi setelah memandikan mayit. Dan inilah pernyataan imam Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*.

Pendapat kedua; mandi Jum'at. Ini adalah pendapat lama imam Asy-Syafi'i. Pendapat ini dikuatkan Al Baghawi, Ar-Rauyani dan lainnya. Ar-Rafi'i berkata, "Sebagian besar fuqaha menguatkan pendapat ini." Inilah yang benar, sebab hadits-hadits tentang mandi Jum'at *shahih*, sementara itu tidak ada hadits *shahih* tentang mandi setelah memandikan mayit.

Faidah dari kedua pendapat ini adalah seandainya seseorang mewasiatkan air untuk orang yang paling utama atau orang yang diserahi mewakilkannya kepada orang yang paling utama atau yang paling memerlukan, kemudian ada dua orang; salah satunya habis memandikan jenazah kemudian yang lain hendak menghadiri shalat Jum'at; mana yang lebih utama? Ada dua pendapat dalam hal ini. Dalil-dalil semua yang saya sebutkan ini akan saya paparkan di tempatnya tersendiri. Insya Allah SWT dan hanya Allah yang berkenan memberi pertolongan.

Memasuki Pemandian

Diriwayatkan dari Aisyah RA, ia berkata;

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ دُخُولِ الْحَمَّامَاتِ، ثُمَّ رَخَّصَ لِلرِّجَالِ أَنْ يَدْخُلُوهَا فِي الْمَيَازِرِ.

"Rasulullah SAW melarang memasuki pemandian-pemandian umum, kemudian beliau memberi rukshah bagi kaum lelaki untuk memasukinya dengan mengenakan kain sarung." (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu

Majah dan lainnya). At-Tirmidzi berkata, "Sanadnya tidak kuat."

Diriwayatkan dari Ibnu Malih, ia berkata;

دَخَلَ نِسْوَةٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، فَقَالَتْ: مِمَّنْ أَنْتُنَّ؟ قُلْنَ: مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، قَالَتْ: لَعَلَّكُنَّ مِنَ الْكُورَةِ الَّتِي تَدْخُلُ نِسَاؤُهَا الْحَمَّامَاتِ، قُلْنَ: نَعَمْ، قَالَتْ: أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا مِنِ امْرَأَةٍ تَخْلَعُ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِهَا إِلاَّ هَتَكَتْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ تَعَالَى.

"Beberapa wanita dari Syam bertamu ke kediaman Aisyah RA. Aisyah bertanya, 'Dari mana kalian?' mereka menjawab, 'Dari Syam.' Aisyah berkata, 'Mungkin kalian dari negeri di mana para wanita memasuki pemandian-pemandian umum?' mereka menyahut, 'Benar.' Aisyah berkata, 'Ingat, aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Tidaklah seorang wanita melepas bajunya di selain rumahnya melainkan ia telah merobek (hijab) antara dirinya dengan Allah Ta'ala'.*" HR. Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan.*"

Diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bin Ash RA, Rasulullah SAW bersabda;

إِنَّهَا سَتُفْتَحُ لَكُمْ أَرْضُ الْعَجَمِ، وَسَتَجِدُونَ فِيهَا بُيُوتًا، يُقَالُ لَهَا الْحَمَّامَاتُ، فَلاَ يَدْخُلَنَّهَا الرِّجَالُ إِلاَّ بِالأُزُرِ، وَامْنَعُوهَا النِّسَاءَ إِلاَّ مَرِيضَةً أَوْ نُفَسَاءَ.

"Sungguh, tanah (bangsa) ajam (Non Arab) akan ditaklukan untuk kalian dan kalian di sana akan menemukan rumah-rumah yang disebut pemandian umum, maka janganlah kaum lelaki memasukinya tanpa (mengenakan) kain sarung, cegahlah wanita (memasuki)nya kecuali wanita yang sakit atau nifas." (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah). Dalam sanadnya ada perawi *dha'if.*

Berkenaan dengan memasuki pemandian-pemandian umum, terdapat atsar-atsar dari salaf yang saling bertolak-belakang dalam boleh-tidaknya.

Diriwayatkan dari Abu Darda' RA, "*Sebaik-baik rumah adalah pemandian umum yang menghilangkan kotoran dan mengingatkan neraka.*"

Diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Umar; "*Seburuk-buruk rumah adalah pemandian umum, ia memperlihatkan aurat dan menghilangkan rasa malu.*"

Para sahabat kami hanya memiliki sedikit penjelasan mengenai hal ini. Di antara para sahabat kami yang membahas masalah ini adalah imam ahli fiqh dan hadits Abu Bakr Sam'ani Al Marwazi -semoga Allah SWT merahmatinya, ia berkata, "Seluruh pendapat tentang memasuki pemandian umum adalah mubah bagi lelaki dengan syarat mengenakan penutup dan menundukkan pandangan, makruh bagi wanita kecuali karena udzur, misalnya karena nifas atau penyakit. Adanya pemandian umum terlarang bagi wanita adalah karena mereka diperintahkan untuk menutup aurat secara serius, karena menanggalkan pakaian di selain rumah termasuk bagian merobek hijab, di samping karena berkumpul dan meninggalkan rumah bagi wanita termasuk fitnah dan keburukan."

Imam Abu Bakr bersyair;

Benar, si pemakai pemandian umum menghinamu

Dan ia pun cenderung suka pada Yazid

Imam Abu Bakar berkata, "Orang yang memasuki pemandian umum memiliki etika. Di antaranya; panasnya pemandian umum mengingatkannya pada panasnya neraka, berlindung kepada Allah SWT dari panasnya neraka, memohon surga, bermaksud untuk membersihkan badan, bukan bersenang-senang dan bermewah-mewah, tidak masuk pemandian umum bila ada orang yang terlihat telanjang, saat itu harus kembali, tidak shalat di pemandian umum, tidak membaca Al Qur`an dan mengucapkan salam di pemandian umum, memohon ampunan kepada Allah SWT saat keluar dari pemandian umum kemudian shalat dua rakaat. Orang-orang berkata, "Saat-saat di pemandian umum adalah saat-saat berdosa." Imam Abu Bakar meriwayatkan khabar atau atsar untuk setiap etika tersebut, ia juga menyebutkan etika-etika lain.

Imam Al Ghazali -semoga Allah SWT merahmatinya- menyebutkan penjelasan indah dan panjang lebar dalam *al-Ihya'*, ringkasnya; tidak apa-apa hukumnya memasuki pemandian umum. Para sahabat Nabi SAW ada yang memasuki pemandian-pemandian umum Syam. Bagi yang memasuki pemandian

umum memiliki kewajiban-kewajiban dan sunnah-sunnah. Yang bersangkutan memiliki dua kewajiban untuk auratnya; menjaga agar tidak terlihat dan tersentuh oleh orang lain, dan menghilangkan najis serta kotoran dengan tangannya sendiri. Dua kewajiban untuk aurat orang lain; menundukkan pandangan untuk melihatnya dan melarang yang bersangkutan untuk membukanya, sebab melarang kemungkaran hukumnya wajib. Karena itu yang bersangkutan harus melakukan hal itu namun tidak berkewajiban menerimanya.

Al Ghazali menuturkan, kewajiban mengingkari kemungkaran tidak gugur kecuali bila dikhawatirkan menimbulkan bahaya, celaan dan semacamnya. Kewajiban ini juga tidak gugur berdasarkan dugaan dari yang bersangkutan bahwa itu tidak berguna. Karena itulah di masa-masa sekarang ini kita memiliki keharusan untuk tidak memasuki pemandian umum karena di sana tidak jauh dari aurat-aurat yang terbuka, terlebih bagian tubuh di atas rambut kemaluan dan sebawah pusar. Karena itulah dianjurkan untuk membongkar pemandian umum. Al Ghazali meneruskan; ada enam hal yang disunnahkan saat masuk pemandian umum; niat agar tidak masuk sia-sia atau karena tujuan dunia, namun bermaksud untuk membersihkan badan, membayar tarif kepada pemilik pemandian sebelum masuk, mendahulukan kaki kiri saat masuk seraya membaca doa; بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الرِّجْسِ النَّجِسِ الْخَبِيْثِ الْمُخْبِثِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ. "*Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Penyayang, aku berlindung kepada Allah dari kotoran, najis, keji dan pembuat kekejian; syetan yang terkutuk,*" masuk saat sepi atau menanggung pembongkaran pemandian umum, bila yang ada di pemandian hanya orang-orang yang taat beragama dan yang berhati-hati dalam menjaga aurat, maka melihat bagian badan yang tersingkap merupakan salah satu bagian minimnya rasa malu, ia mengingatkan untuk memikirkan aurat, selanjutnya orang-orang tidak terlepas dari gerakan-gerakan yang bisa menyingkap aurat sehingga dilihat oleh orang lain.

Jangan buru-buru masuk pemandian air hangat hingga berkeringat sebelumnya, jangan terlalu banyak menuangkan air, harus menggunakan sebatas yang diizinkan saja, panasnya air pemandian mengingatkan panasnya neraka jahanam karena keduanya memiliki kesamaan, tidak banyak bicara, makruh memasuki pemandian antara Maghrib dan Isya' atau hampir Maghrib, bersyukur

kepada Allah SWT seusai merasakan nikmat kebersihan.

Dari segi pengobatan, tidak dianjurkan untuk menuangkan air dingin[29] di atas kepala saat keluar dari pemandian atau meminumnya. Tidak apa-apa mengucapkan kata-kata "Semoga Allah memberi kesehatan pada Anda" pada orang lain, bersalaman atau dipijat orang lain dengan catatan bukan pada bagian-bagian aurat tubuh.Demikianlah penjelasan Al Ghazali.

Selanjutnya Al Ghazali memberi penjelasan tentang wanita dalam kaitannya dengan pemandian yang sengaja tidak saya sebutkan karena penjelasan Sam'ani lebih betul. Sam'ani menuturkan; saat wanita memasuki pemandian umum karena suatu keperluan harus mengenakan kain yang menutupi seluruh badan. Tidak boleh membaca Al Qur`an di dalam pemandian kecuali dengan suara lirih, tidak mengucapkan salam ketika masuk.

Sam'ani dan Al Ghazali sepakat tidak boleh membaca Al Qur`an dan mengucapkan salam di dalam pemandian. Sementara membaca Al Qur`an, penjelasan mengenai itu telah disebutkan sebelumnya di akhir bab hal-hal yang mewajibkan mandi, yaitu tidak makruh membaca Al Qur`an. Mungkin maskud Al Ghazali dan Sam'ani adalah lebih utama tidak membaca Al Qur`an di pemandian, bukannya makruh.

Penulis *At-Tatimmah* sepakat dengan Al Ghazali dan Sam'ani dalam hal tidak mengucapkan salam. Ia menuturkan; tidak dianjurkan mengucapkan salam bagi yang memasuki pemandian terhadap orang-orang yang ada di dalamnya, karena pemandian adalah rumah *syetan* dan orang-orang tengah sibuk membersihkan badan. Seperti itu pula penjelasan fuqaha lain.

(الحمام) mudzakkar, bukan muannats. Demikian yang dinukil Al Azhari dalam *Tahdzib al-Lughah* dari orang Arab dan yang dinukil oleh ahli bahasa lain. Bentuk jamaknya (الحمامات), diambil dari akar kata (الحميم) artinya; air panas. *Wallahu a'lam* dan hanya Allah yang berkenan memberi pertolongan.

---

[29] Penjelasan Ghazali ini diarahkan kepada orang yang badannya hangat atau tengah berkeringat. Mengguyurkan air dingin seketika dalam jumlah banyak akan menyebabkan stroke, minimal pada bagian wajah, dan terkadang menimbulkan stroke karena hembusan angin. Wallahu a'lam. (Penerbit).

بَابُ التَّيَمُّمِ

BAB:TAYAMUM

Abu Manshur Al Azhari -semoga Allah SWT merahmatinya- menjelaskan; tayamum dalam perkataan orang arab berarti tujuan. Dikatakan (تَيَمَّمْتُ فُلَانًا وَيَمَّمْتُهُ وَتَأَمَّمْتُهُ وَأَمَّمْتُهُ) artinya aku menuju si fulan. Tayamum dikuatkan oleh dalil Al Qur`an, sunnah dan ijma' umat. Tayamum adalah rukhsah dan keutamaan yang diberikan kepada umat ini secara khusus. Dengan kelebihan ini Allah SWT semakin memuliakan umat ini yang tidak disertai oleh umat-umat lain, seperti yang ditegaskan oleh hadits-hadits *shahih* dan masyhur dari Rasulullah SAW.

Ulama sepakat bahwa tayamum khusus pada wajah dan kedua tangan, baik tayamum karena hadats kecil maupun hadats besar, baik tayamum untuk sebagian anggota badan atau seluruhnya.

1. Asy-Syirazi berkata, "Boleh hukumnya tayamum karena hadats kecil berdasarkan firman Allah SWT, '*Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43).

Tayamum juga boleh karena hadats besar berdasarkan riwayat dari Ammar bin Yasir RA, ia berkata;

إِنِّي أَجْنَبْتُ فَتَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ فَصَلَّيْتُ، فَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَفَّيْهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ.

'Aku pernah junub lalu aku berguling-guling di tanah, kemudian aku memberitahukan hal itu kepada Nabi SAW, Nabi SAW bersabda, '*Kamu cukup begini*,' Nabi SAW memukulkan kedua telapak tangan ke tanah dan menipunya, setelah itu beliau usapkan ke wajah dan kedua tangan beliau.' Karena mandi adalah thaharah dari hadats, sehingga bisa digantikan dengan tayamum, sama seperti wudhu. Namun tayamum tidak boleh untuk menghilangkan najis, karena tayamum adalah thaharah yang tidak diperintahkan untuk menghilangkan najis di luar tempat najis layaknya mandi'."

Penjelasan:

Penafsiran ayat di atas telah dibahas sebelumnya dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu. Firman Allah SWT, "*Tanah yang baik (suci),*" ada yang mengatakan halal, yang lain mengatakan suci, inilah yang lebih zhahir dan masyhur dan inilah madzhab para sahabat kami.

Hadits Ammar bin Yasir RA disepakati *shahih* oleh Al Bukhari dan Muslim. Perkataan Ammar (تمعكت) artinya aku berguling-guling. Riwayat lain dalam kitab *shahih* menyebut (تمرغت) artinya sama. Perawi hadits ini adalah Ammar bin Yasir; penjelasan mengenai kondisinya telah dipaparkan sebelumnya di akhir bab siwak.

Pernyataan penulis "Diriwayatkan" dengan redaksi yang mengisyaratkan hadits tersebut *dha'if* perlu dipungkiri, sebab hadits ini disepakati *shahih*. Saya telah mengingatkan hal seperti ini berkali-kali dan saya juga menyinggungnya dalam mukadimah buku ini. Perkataan Asy-Syirazi, "Karena tayamum adalah thaharah dari hadats) mengecualikan thaharah dari najis.

Masalah:

Pertama: Boleh hukumnya tayamum karena hadats kecil berdasarkan Al Qur`an, sunnah dan ijma', juga boleh karena hadats besar, maksudnya junub, haid dan nifas, demikian juga persalinan bila kita katakan mewajibkan mandi. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini menurut kami. Tayamum tidak boleh untuk digunakan menghilangkan najis. Dalilnya adalah seperti yang dijelaskan penulis.

Pernyataan penulis di sini "tayamum boleh", sementara di dalam *At-Tanbih* disebutkan "tayamum wajib," keduanya benar, karena tayamum hukumnya wajib dalam kondisi tertentu dan boleh hukumnya dalam kondisi lain. Ketika tidak ada air dan waktunya sempit, tayamum hukumnya wajib. Ketika ada air namun harganya lebih mahal dari harga normal, tayamum hukumnya boleh, tidak wajib. Justru bila yang bersangkutan membelinya kemudian dipakai wudhu, itu lebih baik. Demikian pula bila tidak ada air kemudian hendak melakukan shalat sunnah atau shalat fardhu di awal waktu, boleh hukumnya tayamum, tidak wajib.

Kedua: Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa tayamum karena hadats besar hukumnya boleh. Inilah madzhab kami dan inilah pendapat ulama secara keseluruhan dari kalangan sahabat, tabi'in dan setelahnya, kecuali Umar bin Al Khaththab, Abdullah bin Mas'ud dan Ibrahim An-Nakha'i seorang tabi'in, mereka melarang tayamum karena hadats besar.

Ibnu Ash-Shabagh dan lainnya berkata, "Konon, Umar dan Ibnu Mas'ud menarik kembali pendapatnya." Kalangan yang melarang tayamum karena hadats besar disandarkan bahwa ayat hanya membolehkan tayamum untuk orang yang berhadats saja. Para sahabat kami dan jumhur ulama bersandar pada firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6). Selanjutnya Allah SWT berfirman, "*Kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43) Kata ganti dalam ayat ini merujuk pada orang yang berhadats dan orang junub secara bersamaan. Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*, diriwayatkan dari Abu Musa Al Asy'ari, ia berkata, "Abdullah bin Mas'ud berkata, 'Andai orang junub tidak menemukan air selama sebulan, ia tetap tidak boleh tayamum.' Abu Musa bertanya padanya, 'Lalu apa yang harus ia lakukan dengan ayat ini; '*Kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci).*' (Qs. An-Nisaa` [4]: 43) Abdullah bin Mas'ud menjawab, 'Andai mereka diberi rukhsah, saat air terasa dingin niscaya mereka tayamum'." Ini menunjukkan bahwa mereka

menyepakati ayat tersebut menunjukkan tayamum boleh bagi orang junub.

Dari sunnah, mereka berhujah dengan hadits Ammar di atas, hadits ini tertera dalam kitab *Ash-Shahihain* dan hadits Umran bin Husain, Rasulullah SAW shalat kemudian melihat seseorang menyendiri, ia belum shalat. Rasulullah SAW bertanya,

مَا مَنَعَكَ يَا فُلاَنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ الْقَوْمِ، قَالَ: أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ، وَلاَ مَاءَ قَالَ: عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ.

> "*Hai fulan, apa yang menghalangimu untuk shalat bersama kaum?*" ia menjawab, "Aku junub dan tidak ada air."

Beliau bersabda, "*Gunakan debu, itu sudah cukup bagimu.*" Saat air tiba, Nabi SAW memberi orang itu air, beliau bersabda, "*Gunakan untuk mandi.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Abu Dzar, ia menyendiri karena mengurus unta lalu ia junub, ia memberitahukan hal itu kepada Nabi SAW, beliau bersabda, إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ. "*Sesungguhnya debu yang baik adalah sesuci bagi orang muslim meski ia tidak menemukan air selama sepuluh tahun. Bila ia menemukan air, basuhkanlah ke kulitnya.*" (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Al Hakim dan lainnya).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih.*" Al Hakim berkata, "Hadits *shahih.*" Terdapat banyak sekali hadits tentang masalah ini selain hadits yang saya sebut di atas.

Dalil qiyas yang disebutkan penulis; karena tayamum bisa digunakan untuk hadats kecil, berarti boleh juga digunakan untuk hadats besar, sama seperti air. Ayat di atas tidak menyebut larangan tayamum dari jinabat, bahkan menunjukkan boleh seperti yang telah kami jelaskan. Meski dalam ayat ini tidak terdapat penjelasannya, *toh* sunnah yang menjelaskan.

Ketiga: Bila orang junub, wanita setelah haid dan nifas tayamum, setelah itu mampu menggunakan air, ia harus mandi. Inilah madzhab kami dan inilah yang dikemukakan oleh ulama secara keseluruhan kecuali Abu Salamah bin

Abdurrahman seorang tabi'in, ia berpendapat; tidak wajib mandi. Dalil kami adalah hadits Umran dan hadits Abu Dzar sebelumnya.

Keempat: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat kami berpendapat, musafir dan pengembala unta boleh menyetubuhi istrinya meski tidak memiliki air. Ia harus membasuh kemaluannya dan tayamum.

Para sahabat kami sepakat berhubungan badan hukumnya boleh (meski tidak ada air), tidak makruh. Mereka menyatakan, bila yang bersangkutan mampu membasuh kemaluannya kemudian ia membasuhnya dan tayamum selanjutnya shalat, shalatnya sah dan tidak diwajibkan mengulang. Namun bila tidak membasuh kemaluannya, ia wajib mengulang shalat, bila kita berpendapat cairan kemaluan wanita najis, bila tidak maka tidak perlu mengulang shalat. Inilah penjelasan madzhab kami.

Ibnu Al Mundzir meriwayatkan bolehnya berhubungan badan (meski tidak ada air) dari Ibnu Abbas, Jabir bin Zaid, Hasan Al Bashri, Ats-Tsauri, Al Auza'i, kalangan rasionalis, Ahmad, dan Ishaq. Ibnu Al Mundzir memilih pendapat ini. Riwayat lain dari Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Umar dan Zuhri, tidak boleh berhubungan badan bila tidak ada air.

Riwayat dari Malik, saya tidak suka orang menyetubuhi istrinya kecuali ia memiliki air. Riwayat dari Atha', bila jarak antara yang bersangkutan dan tempat air sejauh tiga hari tiga malam perjalanan, ia tidak boleh menyetubuhi istrinya, bila lebih dari itu boleh.

Ada dua riwayat pendapat dari Ahmad dalam hal makruhnya berhubungan badan saat tidak ada air. Dalil kami untuk menanggapi hujah semua pendapat di atas adalah seperti yang dikemukakan Ibnu Al Mundzir, yaitu berhubungan badan hukumnya mubah. Karena itu kita tidak bisa melarang dan memakruhkannya tanpa dalil.

Adapun hadits Amru bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata, "Seseorang bertanya, 'Wahai Rasulullah, seseorang pulang dari perjalanan jauh lalu ia tidak punya air, bolehkah ia menyetubuhi istrinya?' beliau menjawab, 'Boleh'," HR. Ahmad dalam musnadnya tidak bisa dijadikan hujah, karena hadits ini *dha'if* yang diriwayatkan oleh Hajjaj bin Arthah,[30] perawi *dha'if. Wallahu a'lam.*

---

[30] Perawi jujur-pemalsu. Bila ia menyatakan secara tegas bahwa ia mendengar hadits,

Kelima: Telah kami sebutkan sebelumnya, madzhab kami tayamum dari najis tidak boleh. Dengan kata lain, bila di sebagian badan seseorang ada benda najis kemudian tayamum di bagian wajah dan tangan, hukumnya tidak sah. Pendapat ini dikemukakan jumhur ulama, namun Ahmad membolehkannya. Para sahabat Ahmad berbeda pendapat tentang wajibnya mengulang shalat tersebut.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Tsauri, Al Auza'i dan Abu Tsaur berpendapat, ia mengusap bagian yang terkena najis dengan tanah kemudian shalat. Abu Tsaur meriwayatkan pendapat ini dari imam Asy-Syafi'i, namun seperti yang diketahui dari pendapat imam Asy-Syafi'i di Mesir (*qaul qadim*), tayamum dari najis tidak sah. Para sahabat kami berhujah dengan dalil yang disebutkan penulis.

Perkataan Asy-Syirazi, "Sehingga tidak diperintahkan untuk menghilangkan najis" mengecualikan hadats, karena thaharah untuk membersihkan hadats dilakukan di luar tempatnya. Perkataan penulis (كالغسل) dengan ghain *fathah*, artinya; seperti bila di badannya ada najis, ia tidak diperintahkan untuk membasuh di selain tempatnya. Alasan lain, karena tayamum adalah rukhsah, karena itu hanya boleh digunakan untuk sesuatu seperti yang dijelaskan syariat, yaitu hadats. *Wallahu a'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Tayamum adalah mengusap wajah dan kedua tangan sampai pergelangan sebanyak dua kali atau lebih. Dalilnya adalah riwayat Abu Umamah dan Ibnu Umar RA, Nabi SAW bersabda; التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ***'Tayamum itu dua tepukan, satu tepukan untuk wajah dan satu tepukan untuk kedua tangan sampai siku'."***

Sebagian sahabat kami meriwayatkan dari imam Asy-Syafi'i - semoga Allah SWT merahmatinya, ia menjelaskan dalam *Al Umm*; Tayamum itu dua tepukan, satu tepukan untuk wajah dan satu tepukan untuk kedua telapak tangan. Hadits Ammar menyebutkan; dan wajah.

---

haditsnya bisa dijadikan hujah. Ia termasuk orang besar dan pernah menjabat hakim di Bashrah. Abu Hatim berkata, "Bila ia berkata, 'Si fulan menceritakan kepada kami,' berarti haditsnya laik. Hafalan dan kejujurannya tidak diragukan. (Penerbit).

Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini -semoga Allah SWT merahmatinya- mengingkari hal itu, ia berkata, 'Yang tertera dalam pendapat lama dan pendapat baru adalah yang pertama. Alasannya adalah karena telapak tangan merupakan bagian tayamum, karena itu wajib diusap secara keseluruhan, sama seperti wajah. Hadits Ammar ditakwilkan; Rasulullah SAW mengusap dua telapak tangan sampai pergelangan berdasarkan hadits Abu Umamah dan Ibnu Umar'."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Umar akan dijelaskan selanjutnya *insya Allah*. Hadits Abu Umamah adalah hadits munkar yang tidak berasas. Nama Abu Umamah adalah Shadai bin Ajlan Al Bahili, berasal dari bani Bahilah, ia tinggal di Himash RA. Ibnu Umar telah dijelaskan sebelumnya dalam bab bejana, seperti itu pula biografi syaikh Abu Hamid telah dijelaskan dalam bab mengusap sepatu. Perkataan Asy-Syirazi, "Karena telapak tangan adalah bagian dalam tayamum" mengecualikan mengusap sepatu, dan "tayamum" mengecualikan mengusap kepala dalam wudhu.

Masalah:

Madzhab kami yang masyhur, bahwa tayamum itu dua kali tepukan; satu tepukan untuk wajah dan satu tepukan lain untuk dua tangan sampai pergelangan. Bila dua tepukan sudah merata di seluruh bagian wajah dan kedua tangan, itu sudah cukup, bila tidak cukup harus ditambah lagi hingga merata di seluruh bagian tayamum. Abu Tsaur dan lainnya meriwayatkan salah satu pendapat imam Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya, cukup mengusap wajah dan telapak tangan. Abu Hamid, Al Mawardi dan lainnya mengingkari pernyataan ini, mereka berkata, "Asy-Syafi'i tidak menyatakan seperti itu dalam pendapat lamanya."

Namun pengingkaran ini tidak benar, sebab Abu Tsaur termasuk murid imam Asy-Syafi'i yang paling istimewa, terpercaya dan termasuk salah satu imam fuqaha imam Asy-Syafi'iyah, sehingga riwayatnya dari imam Asy-Syafi'i bisa diterima. Bila pun tidak ada dalam pendapat lama, riwayat yang dinukil Abu Tsaur dari imam Asy-Syafi'i diartikan bahwa ia mendengarnya melalui penuturan imam Asy-Syafi'i secara langsung. Meski pendapat ini lama dan tidak kuat menurut para sahabat kami, namun kuat dari sisi dalil dan lebih dekat

pada tekstual sunnah *shahih*.

Sebagian besar fuqaha Khurasan berkata, "Tidak disyaratkan dua kali tepukan, yang wajib adalah mengusapkan debu ke wajah dan kedua tangan secara merata, baik terwujud dengan dua kali tepukan atau hanya satu kali saja." Masalah ini akan dijelaskan dalam bab kewajiban-kewajiban tayamum, *insya Allah* SWT. Ini ringkasan madzhab kami.

Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Umar, Hasan Al Bashri, Asy-Sya'bi, Salim bin Abdullah, Malik, Al-Laits, Ats-Tsauri, kalangan rasionalis, Abdul Aziz bin Abu Salamah; wajib dua tepukan.

Para sahabat kami berkata, "Itulah pendapat mayoritas ulama." Al Mawardi dan lainnya meriwayatkan dari Ibnu Sirin; tidak sah selain tiga kali tepukan; satu tepukan untuk wajah, tepukan kedua untuk kedua telapak tangan dan tepukan ketiga untuk kedua lengan.

Yang lain berpendapat, yang wajib adalah satu tepukan untuk wajah dan dua telapak tangan. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan pendapat ini dari Atha', Makhul, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq. Ibnu Al Mundzir berkata, "Inilah pendapat saya dan Daud." Al Khaththabi meriwayatkan pendapat dari seluruh ahli hadits.

Berkenaan dengan ukuran wajib dalam mengusap kedua tangan, pendapat kami yang masyhur adalah sampai kedua pergelangan seperti disebutkan sebelumnya. Pendapat ini dikemukakan Malik, Abu Hanifah dan sebagian besar ulama. Atha' dan generasi setelahnya yang telah kami sebut namanya berpendapat, hingga kedua telapak tangan.

Al Khaththabi berkata, "Ulama tidak berbeda pendapat tentang tidak wajibnya mengusap bagian setelah kedua pergelangan tangan."

Kalangan yang berpendapat satu kali tepukan untuk wajah dan dua telapak tangan bersandar pada hadits Ammar, ia berkata,

إِنِّي أَجْنَبْتُ فَتَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ، فَصَلَّيْتُ فَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِكَفَّيْهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ.

"Aku junub lalu aku berguling-guling di tanah, kemudian aku memberitahukan hal itu kepada Nabi SAW, Nabi SAW bersabda, '*Kamu cukup begini*,' Nabi SAW memukulkan kedua telapak tangan ke tanah dan meniupnya, setelah itu beliau usapkan ke wajah dan kedua tangan beliau'."

Para sahabat kami bersandar pada banyak hal, namun tidak saya sebutkan karena tidak jelas sandarannya. Hujah yang bisa difahami dari argumen para sahabat kami adalah Allah SWT memerintahkan membasuh tangan sampai siku dalam wudhu, kemudian di akhir ayat Allah SWT berfirman, "*Kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43), secara tekstual, maksud yang disebutkan tata caranya adalah yang pertama, yaitu hingga siku. Ini mutlak yang diartikan dengan muqayyad tersebut, terlebih ayat ini hanya satu.

Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menyebutkan dalil ini dengan redaksi yang berbeda, ia menyebutkan penjelasan yang intinya, Allah SWT mewajibkan membersihkan empat bagian dalam wudhu di permulaan ayat (ayat 43 surah An-Nisaa'), kemudian Allah SWT tidak menyertakan dua bagian dalam tayamum di akhir ayat, dengan demikian tersisa dua bagian dalam tayamum seperti yang disebutkan Allah SWT dalam wudhu, sebab bila keduanya berbeda pasti Allah SWT menjelaskan keduanya."

Kaum muslimin sepakat, wajah wajib diusap secara keseluruhan dalam tayamum, sama seperti wudhu. Seperti itu juga dengan dua tangan. Al Baihaqi menjelaskan dalam *Ma'rifat As-Sunan wa Al Atsar*.

Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menyatakan, adanya kami melarang berhujah dengan riwayat Ammar dalam hal mengusap wajah dan dua telapak tangan karena ada hadits dari Nabi SAW bahwa beliau mengusap wajah dan dua siku, dan ini lebih mirip dengan Al Qur`an.

Qiyasnya; pengganti sesuatu harus sama dengan sesuatu yang diganti. Al Baihaqi menjelaskan bahwa hadits Ammar lebih kuat dari membasuh kedua siku, sebab hadits kedua siku *hasan* berdasarkan riwayat-riwayat lain yang menguatkan.

Jabir meriwayatkannya dari Nabi SAW; التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ *"Tayamum itu dua tepukan, satu tepukan untuk wajah dan satu tepukan untuk kedua tangan sampai siku."* Diriwayatkan dari Abu Juhaim Al Anshari, ia berkata;

أَقْبَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

"Rasulullah SAW pulang dari arah sumur Jamal, lalu seseorang menemui beliau dengan mengucapkan salam, Nabi SAW tidak membalasnya hingga beliau mendekati tembok, beliau mengusapkan ke wajah dan kedua tangan beliau setelah itu menjawab salam."

Seperti itulah yang diriwayatkan Al Bukhari dengan sanadnya, sementara Muslim hanya menyebut hadits ini sebagai ulasan. Hadits ini bersifat *mujmal* kemudian dijabarkan oleh hadits Ibnu Umar dalam riwayatnya, ia berkata;

مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سِكَّةٍ مِنْ السِّكَكِ، وَقَدْ خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَارَى فِي السِّكَّةِ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ، وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ ضَرْبَةً أُخْرَى فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ، وَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ السَّلَامَ إِلاَّ أَنِّي لَمْ أَكُنْ عَلَى طُهْرٍ.

"Seseorang melintasi Rasulullah SAW di jalan, saat itu beliau SAW habis buang air besar atau air kecil, orang itu mengucapkan salam kepada beliau, beliau tidak menjawabnya hingga hampir orang itu tidak terlihat, lalu Rasulullah SAW memukulkan kedua tangan ke tembok dan diusapkan ke wajah, kemudian memukulkan lagi lalu diusapkan ke kedua siku beliau lalu beliau mengusapkan salam orang tersebut, beliau bersabda, *'Sungguh, tidak ada yang menghalangiku untuk menjawab salammu selain karena aku tidak dalam keadaan suci'."* (HR. Abu Daud dalam kitab sunannya),

Hanya saja hadits ini diriwayatkan Muhammad bin Tsabit Al Abdi, ia bukan perawi kuat menurut mayoritas ahli hadits. Al Baihaqi meriwayatkan dalam hadits Abu Juhaim; beliau SAW mengusap wajah dan kedua siku beliau. Al Bahaiqi meriwayatkan hadits ini dari beberapa sanad yang saling menguatkan satu sama lain. Al Baihaqi berkata, "Hadits ini dikuatkan oleh hadits Ibnu Umar," kemudian ia menyebutkan hadits ini.

Al Baihaqi berkata, "Hadits ini diriwayatkan dari Al Abdi oleh sejumlah imam," Al Baihaqi menyebut nama-nama imam yang dimaksud. Ia berkata, "Al Bukhari mengingkari Al Abdi dan menilai *marfu'* hadits ini." Al Baihaqi berkata, "Menilai *marfu'* hadits yang dilakukan Al Abdi tidaklah munkar, karena ke*marfu'*kan hadits ini *shahih* dari sisi Adh-Dhahhak bin Utsman dan Yazid bin Abdullah bin Usamah. Hanya Al Abdi saja yang menyebut siku."

Al Baihaqi berkata, "Diriwayatkan dari Ibnu Umar; perkataan dan perbuatannya menunjukkan bahwa tayamum itu dua tepukan; satu tepukan untuk wajah dan tepukan kedua untuk kedua tangan sampai siku."

Perkataan Al Baihaqi "Dan perbuatannya" menguatkan ke*shahih*an riwayat Al Abdi karena tidak menyalahi hadits yang ia riwayatkan dari Nabi SAW.

Asy-Syafi'i dan Al Baihaqi berkata, "Kami berpedoman pada hadits mengusap kedua siku karena sesuai dengan tekstual Al Qur`an, qiyas dan lebih hati-hati."

Al Khaththabi berkata, "Hanya mengusap sampai telapak tangan lebih *shahih* menurut riwayat, sementara kewajiban mengusap sampai siku lebih mirip dengan hukum asal dan lebih benar dari sisi qiyas." *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Tayamum hanya boleh dengan debu berdasarkan riwayat dari Hudzaifah bin Yaman RA, Nabi SAW bersabda;

فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلاَثٍ: جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا، وَجُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلاَئِكَةِ.

'Kita diberi kelebihan atas seluruh manusia dengan tiga (hal); bumi seluruhnya dijadikan masjid untuk kita, debunya dijadikan sesuci untuk

kita dan barisan-barisan kita dijadikan seperti barisan-barisan malaikat.'

Shalat dikaitkan dengan tanah kemudian turun pada tayamum ke tanah. Andai tayamum boleh dengan seluruh tanah, tentu tidak perlu turun dari bumi ke debu. Karena tayamum adalah thaharah dari hadats, sehingga khusus dengan satu jenis saja, seperti wudhu."

Penjelasan:

Hadits Hudzaifah *shahih* diriwayatkan oleh Muslim, disebutkan, جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا. "*Bumi seluruhnya dijadikan masjid untuk kita, debunya dijadikan sesuci untuk kita.*" *Al Khaththabi* berkata, "Artinya, orang sebelum kita tidak boleh shalat selain di biara dan gereja."

(التراب) sudah lazim diketahui. Kata ini memiliki lima belas nama, secara terperinci telah saya jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma'*,[31] dan yang benar dan masyhur adalah; kata tersebut adalah isim jenis yang tidak digandakan dan tidak dijamakkan kecuali bila jenisnya berbeda-beda. Abu Umar Az-Zahid meriwayatkan dari Al Mubarrid; kata tersebut bisa dijamakkan dan bentuk tunggalnya adalah (ترابة). Perkataan Asy-Syirazi, "Karena tayamum adalah thaharah dari hadats," mengecualikan penyamakan kulit.

Masalah:

Madzhab kami bahwa tayamum hanya sah dengan debu. Inilah yang masyhur dalam madzhab kami dan inilah yang dipastikan oleh para sahabat.

---

[31] Disebutkan; Abu Ja'far An-Nahhas menjelaskan dalam bukunya *Shina'at Al Kitab*, kata (التراب) memiliki limabelas nama, yaitu (تراب), (تروب) seperti kata (جعفر), selanjutnya (توارب), (يترب) dengan *fathah* pada permulaan keduanya, (الأثلب), (الإثلب), yang pertama dengan hamzah *fathah* dan *lam* kasrah, sedangkan yang kedua dengan hamzah kasrah dan *lam* kasrah serta *tsa'* bertitik tiga, misalnya (بفيت الأثلب) "aku mencari unta", itulah (الكثكث) dengan kedua *fa' fathah*, (الدقعم) dengan *dal* dan *'ain kasrah*, (الدقعاء) dengan *dal fathah* dan alif panjang, (الرغام) dengan *ra'* dan *ghain fathah*, seperti perkataan (أرغم الله أنفه) artinya semoga Allah melekatkan hidungnya ke tanah (kata kiasan untuk doa celaka), itulah (البرا) dengan alif maqsurah dan *ba' fathah*, sama seperti kata (العصا), selanjutnya (الكلخم) dengan *kaf* dan *lam* kasrah, *mim sukun* di antara keduanya dan *kha' sukun*, selanjutnya (العثير العثر) dengan *'ain kasrah, tsa' sukun*, setelahnya *ya' fathah*.

Banyak sekali nash-nash Asy-Syafi'i mengenai hal ini. Ar-Rafi'i meriwayatkan dari Abdullah Al Hanathi bahwa ia meriwayatkan boleh tayamum dengan abu, bunga, garam asam (arsenate), batu dan kaca yang ditumbuk halus dan semacamnya dari dua riwayat imam Asy-Syafi'i. Riwayat ini aneh, *nyeleneh* (syadz) dan tertolak. Asy-Syafi'i hanya menyebut benda-benda tersebut agar diperhatikan, agar tidak tertipu. Yang benar menurut pendapat kami; tayamum hanya boleh dengan debu. Inilah yang dikemukakan Ahmad, Ibnu Al Mundzir dan Daud.

Al Azhari dan Qadhi Abu Thayib berkata, "Itulah pendapat sebagian besar fuqaha." Abu Hanifah dan Malik berpendapat; tayamum boleh dengan seluruh bagian-bagian bumi bahkan dengan batu besar yang dibasuh sekalipun. Sebagian sahabat Malik berpendapat; tayamum boleh dengan apa pun yang menempel di tanah, seperti; kayu, salju dan lainnya. Sementara tayamum dengan garam, ada tiga pendapat milik para sahabat Malik. *Pertama,* boleh. *Kedua,* tidak boleh. *Ketiga* dan yang paling masyhur bagi mereka; garam buatan tidak boleh dipakai tayamum, sementara yang bukan buatan (asli) boleh.

Al Auza'i dan Ats-Tsauri berpendapat, tayamum boleh dengan salju dan apa pun yang ada di permukaan bumi. Mereka bersandar pada firman Allah SWT, "*Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43) الصعيد adalah sesuatu yang ada di atas tanah. Mereka juga bersandar pada sabda Nabi SAW, جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا "*Bumi dijadikan untuk kita sebagai masjid dan alat bersuci.*" HR. Al Bukhari dan Muslim. Hadits dari Abu Juhaim Al Anshari, ia berkata;

أَقْبَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ، وَيَدَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

"Rasulullah SAW pulang dari arah sumur Jamal, lalu seseorang menemui beliau dengan mengucapkan salam, Nabi SAW tidak membalasnya hingga beliau mendekati tembok, beliau mengusapkan ke wajah dan kedua tangan beliau setelah itu menjawab salam," dan hadits Ammar; Nabi SAW bersabda, "*Sesungguhnya kau cukup begini,*" beliau memukulkan kedua telapak tangan,

setelah itu beliau meniup keduanya lalu diusapkan ke wajah dan kedua telapak tangan. HR. Al Bukhari dan Muslim. Riwayat Muslim menyebutkan; إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الْأَرْضَ، ثُمَّ تَنْفُخَ ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ *"Kau cukup menepuk tanah dengan tanganmu, kemudian kau tiup lalu kau usapkan ke wajah dan kedua telapak tanganmu."* Mereka berkata, "Ini menunjukkan bahwa tayamum hanya dengan tanah berdebu yang menempel seperti yang kalian katakan." Mereka berkata, "Karena tayamum adalah thaharah dengan benda padat, sehingga tidak khusus dengan jenis tertentu, sama seperti penyamakan kulit."

Para sahabat kami berhujah dengan firman Allah SWT, *"Sapulah mukamu dan tanganmu."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 43). Ini menunjukkan untuk mengusap dengan menggunakan sesuatu yang berdebu yang sebagiannya terkait dengan bagian lain, juga bersandar pada hadits Hudzaifah.

Al Baihaqi meriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Debu adalah olahan bumi." Hujah lain adalah qiyas yang disebutkan penulis.

Adapun perkataan mereka "(الصعيد) adalah sesuatu yang berada di atas bumi" tidak bisa kami terima kekhususannya, karena definisi ini mencakup debu dan jalan yang ada di muka bumi. Seperti itu yang dinukil Al Azhari dari orang Arab. Bila seperti itu berarti kata tersebut tidak khusus untuk salah satu jenis tertentu tanpa adanya dalil, dan kami memiliki dalil hadits Hudzaifah dan penafsiran Ibnu Abbas, penerjemah Al Qur`an, yang mengkhususkan debu. Adapun hadits; جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا *"Bumi dijadikan untuk kita sebagai masjid dan alat bersuci"* adalah dalil ringkas yang diartikan berdasarkan batasan dalam hadits Hudzaifah.

Adapun tayamum dengan tembok artinya tembok yang berdebu karena tembok mereka terbuat dari tanah, dhahirnya di tembok tersebut ada debu. Hadits meniup tangan diartikan Rasulullah SAW menapukkan debu yang banyak di tangan beliau kemudian beliau meminimalisirnya, kami juga berpendapat meminimalisir debu yang digunakan tayamum dianjurkan.

Riwayat Muslim "Kemudian beliau meniup" diartikan bila tangan ditepukkan pada debu yang banyak, tidak benar bila diyakini beliau memerintahkan untuk menghilangkan seluruh debu yang ada di tangan. Perbedaan antara tayamum dengan penyamakan kulit; maksud penyamakan kulit adalah

membersihkan sisa-sisa kulit yang menempel, dan hal itu bisa dilakukan dengan beberapa jenis, sehingga tidak khusus dengan jenis tertentu, sementara tayamum adalah thaharah yang bersifat ibadah, sehingga khusus pada penjelasan sunnah, sama seperti wudhu. *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata, "Berkenaan dengan kerikil, disebutkan oleh imam Asy-Syafi'i dalam *al-Qadim* dan *al-Imla'*; boleh dipakai tayamum, sementara dalam *Al Umm imam Asy-Syafi'i* menyatakan; tidak boleh. Di antara para sahabat kami ada yang berpendapat; tidak boleh, hanya ada satu pendapat. Pendapat yang dikemukakan imam Asy-Syafi'i dalam *al-Qadim* dan *al-Imla'* diartikan kerikil yang bercampur debu. Ada juga yang mengemukakan dua pendapat;

***Pertama,* boleh berdasarkan riwayat Abu Hurairah RA, seseorang berkata kepada Nabi SAW, "Kami berada di tanah berpasir, di antara kami ada yang junub dan haid, kami tinggal selama empat bulan tanpa air." Beliau SAW bersabda, "*Gunakanlah tanah (untuk tayamum).*" *Kedua,* tidak boleh karena tanah bukan debu, ia seperti kapur batu.**

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah tersebut *dha'if,* diriwayatkan oleh Ahmad dalam musnadnya, juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari beberapa sanad *dha'if,* ia menjelaskan kelemahannya. Sebagian riwayatnya menyebut "*Gunakanlah debu* (untuk tayamum)." Gambaran permasalahan yang disebutkan penulis ini ada dua pendapat dalam hal pasir murni yang tidak bercampur debu. Kedua pendapat ini masyhur. Para sahabat sepakat bahwa pendapat yang benar adalah yang merinci, yaitu bila pasir bercampur debu boleh dipakai tayamum, bila tidak bercampur debu tidak boleh dipakai tayamum. Mereka mengartikan kedua pendapat tersebut berdasarkan kedua kondisi ini. Pendapat ini dipastikan oleh beberapa penulis. Salah seorang yang mengatakan bahwa dalam hal ini ada dua pendapat.

Qadhi Abu Thayib berkata, "Riwayat dua pendapat itu adalah perkataan Ibnu Al Qash." Adapun perkataan penulis dalam *At-Tanbih*; "Bila debu

bercampur batu kapur atau pasir, tidak boleh dipakai tayamum" diartikan sebagai pasir halus yang menempel di tubuh, sementara pasir yang disebutkan para sahabat adalah pasir kasar yang tidak menempel di tubuh. Dengan demikian ada bedanya antara pasir halus dengan pasir yang bercampur dengan tumbukan benda lain dan semacamnya, pasir dan tumbukan ini tidak bisa dipakai tayamum karena menempel di tubuh. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa (الجص) batu kapur adalah bahasa ajam yang diarabisasi. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Bila seseorang membakar tanah liat dan bagiannya yang lembut dipakai tayamum, dalam hal ini ada dua pendapat;

***Pertama,* tidak boleh dipakai tayamum, seperti halnya tumbukan halus tanah tembikar yang tidak boleh dipakai tayamum.**

***Kedua,* boleh, karena meski dibakar namun namanya tetap tanah dan debu berasal dari tumbukan tanah, tidak seperti tanah tembikar. Tanah yang dipakai untuk tayamum hanyalah tanah yang berdebu yang menempel di tubuh. Tidak boleh hukumnya bila seseorang tayamum dengan tanah basah atau tanah berembun yang debunya tidak menempel di tubuh berdasarkan firman Allah SWT, *"Sapulah mukamu dan tanganmu."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 43) Ini menunjukkan tayamum adalah membasuh dengan sebagian debu.**

Alasan lain; tayamum adalah thaharah, maka wajib hukumnya menyampaikan thaharah ke tempatnya, seperti mengusap kepala. Tayamum tidak boleh menggunakan debu najis, sebab tayamum adalah thaharah dan thaharah itu tidak boleh menggunakan benda najis, seperti wudhu. Juga tidak boleh menggunakan debu yang bercampur batu kapur atau tumbukan halus benda lain karena bisa jadi berasal dari tubuh, sehingga menghalangi debu untuk mengenainya. Tayamum tidak boleh menggunakan sesuatu yang digunakan di tubuh.

Adapun sesuatu yang berjatuhan dari tubuh orang yang bertayamum, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama,* tidak boleh dipakai tayamum, seperti tidak bolehnya wudhu dengan menggunakan air yang bercucuran dari anggota badan orang yang wudhu. *Kedua,* boleh, sebab debu yang terpakai adalah yang menempel di badan sementara yang

berjatuhan tidak terpakai, karena itu boleh dipakai untuk tayamum. Berbeda dengan air karena air tidak mendorong satu sama lain, sementara debu saling mendorong satu sama lain, sehingga bagian debu yang terpakai mendorong bagian debu yang tidak terpakai, karena itulah bagian yang tidak terpakai berjatuhan."

Penjelasan:

Masalah:

Pertama: Bila seseorang membakar tanah dan tayamum dengan menggunakan bagiannya yang lembut, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. Pendapat paling kuat adalah yang dikemukakan oleh jumhur; tidak boleh. Pendapat ini dipastikan oleh syaikh Abu Hamid Al Baghawi. Pendapat paling kuat menurut Imam Al Haramain dan penulis *Al Bahr* dan *Al Muhaqqiqin*, boleh. Pendapat ini lebih kuat. Imam Al Haramain berkata, "Pendapat yang menyatakan tidak boleh keliru, tidak termasuk pendapat dalam madzhab kami." Penulis telah menyebutkan dalil kedua pendapat di atas.

Qadhi Abu Thayib berkata, "Bila bagian luar dan dalamnya terbakar, tidak boleh bagian lembutnya dipakai tayamum. Bila hanya bagian luarnya saja yang terbakar sementara bagian dalamnya tidak, dalam hal ini dan dalam hal tanah Khurasan bila dilembutkan ada dua pendapat. Pendapat paling kuat membolehkan secara mutlak.

Adapun tanah yang terkena api hingga menghitam namun tidak terbakar, menurut madzhab kami dipastikan boleh dipakai tayamum. Inilah pendapat yang dipastikan Al Baghawi dan lainnya. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lain dalam masalah ini, sayangnya pendapat ini lemah, karena tanah yang dibakar tetap tanah, tidak seperti batu kapur sama sekali. Andai tanah terbakar lalu menjadi abu, abunya tidak boleh dipakai tayamum, seperti halnya batu kapur. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Ar-Rafi'i dan lainnya meriwayatkan pendapat ini, dan pendapat ini kuat. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Tanah berdebu disyaratkan yang bisa menempel tubuh. Penulis telah menyebutkan dalilnya dan inilah yang dikemukakan Abu Yusuf. Malik dan Abu Hanifah berpendapat, tidak disyaratkan berdebu. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya beserta dalil-dalilnya. Perkataan penulis (تراب ند) dengan *dal*

tanwin, seperti kata (شَجٌ).

Ketiga: Tidak boleh tayamum menggunakan tanah najis, tidak ada perbedaan pendapat menurut kami. Syaikh Abu Hamid meriwayatkannya dari ulama secara keseluruhan. Al Auza'i berkata, "Abu Hamid membolehkan tanah pemakaman." Mungkin yang ia maksudkan adalah bila tanahnya tidak digali, dengan demikian sama seperti pendapat kami.

Al Mahamili dan lainnya bersandar pada firman Allah SWT, "*Tanah yang baik (suci)*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43), mereka berkata, "Maksudnya; suci." Inilah pendapat yang kuat dalam arti baik yang disebutkan dalam ayat ini, seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya.

Mereka juga berhujah dengan alasan yang disebutkan penulis. Sepantasnya penulis mengatakan "karena tayamum adalah thaharah dari hadats" untuk mengecualikan penyamakan kulit, sebab penyamakan dengan kulit boleh menggunakan benda najis menurut salah satu dari dua pendapat yang kuat seperti telah dijelaskan sebelumnya.

Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat; tanah yang terkena najis baik sedikit ataupun banyak tidak boleh dipakai tayamum, tanpa perbedaan pendapat dalam hal ini. Tidak seperti air yang banyak, sebab air memiliki kekuatan menangkal benda najis. Di sini para sahabat kami menyebut tanah pemakaman.

Hukumnya; bila diyakini tanah tersebut hasil galian, maka tanahnya najis, namun bila tidak diyakini hasil galian, maka tanah tersebut suci. Bila diragukan, hukumnya suci menurut pendapat yang kuat. Karena kita katakan suci, berarti boleh dipakai tayamum. Bila tidak suci, tidak boleh dipakai tayamum. Hanya saja, bila tanah tersebut bukan hasil galian, makruh hukumnya dipakai shalat karena tanah tersebut memendam benda najis. Namun tidak makruh tanah pemakaman digunakan tayamum sebab tanah tersebut suci, dengan demikian sama seperti tanah lain. Pendapat ini secara tegas dikemukakan syaikh Nashr dalam *Al Intikhab*. Pendapat ini jelas dan baik.

Syafi'i —semoga Allah SWT merahmatinya— menjelaskan dalam *Al Umm*; misalkan tanah pemakaman terkena hujan, tidak sah digunakan tayamum, sebab nanah mayit dalam tanah tersebut tidak hilang oleh air hujan, juga tidak bisa hilang oleh debu. Seperti itu pula benda-benda najis lain yang bercampur dengan tanah yang berubah menjadi seperti tanah.

Dalam hal ini para sahabat kami menyebut tayamum dengan tanah yang terkena najis cair kemudian pengaruh najisnya hilang oleh matahari dan angin. Ada dua pendapat masyhur; menurut pendapat baru; tanah tersebut tidak bersih, maka karena itu tidak boleh dipakai tayamum. Menurut pendapat lama; tanah tersebut bersih, sehingga bisa dipakai tayamum menurut jumhur.

Qaffal menjelaskan dalam *Syarh At-Talkhish*; bila kita berpedoman dengan pendapat lama, berarti tanah tersebut bersih, dengan tayamum tanah ini boleh digunakan shalat.

Berkenaan dengan boleh-tidaknya tayamum dengan tanah tersebut, ada dua pendapat. Berikut yang dikemukakan imam Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya; kulit bangkai dibersihkan dengan cara penyamakan, boleh shalat di atas kulit tersebut atau memakai kulit tersebut, namun tidak boleh dijual. Asy-Syafi'i menghukumi boleh dalam suatu hal dan menghukumi tidak boleh dalam hal lain. Pernyataan Al Qaffal ini *nyeleneh*. Larangan menjual kulit yang disamak bukan karena faktor najis, seperti telah dijelaskan di dalam bab menyamak kulit sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Tidak sah tayamum menggunakan tanah yang bercampur kapur, tumbukan, za'faran atau benda-benda bersih lain yang menempel di badan, baik campurannya sedikit maupun banyak yang membaur. Inilah yang *shahih* dan masyhur. Bandaniji berkata, "Itu tertulis dalam buku imam Asy-Syafi'i." Para sahabat kami meriwayatkan pendapat lain dari Abu Ishaq Marwazi; boleh bila campurannya hilang, seperti bolehnya wudhu dengan air yang najisnya cair di dalamnya. Syaikh Abu Hamid dan para sahabat menyatakan bahwa pendapat tersebut keliru. Bedanya adalah; air yang mengalir secara alami bila terkena najis cair akan dibersihkan oleh bagian air yang mengalir berikutnya.

Sementara campuran pada tanah yang digunakan tayamum bisa jadi menempel di tubuh sehingga menghalangi tanah untuk mengenai kulit, sebab air memiliki kekuatan untuk membersihkan. Alasan lain; air dalam jumlah banyak tidak terganggu oleh benda najis, tidak seperti tanah.

Berkenaan dengan tanah yang terkena campuran reruntuhan dedaunan, Imam Al Haramain dan Al Ghazali berpendapat dalam *Al Basith*; secara dzhahir tanah tersebut seperti za'faran. Maksudnya, ada perinciannya dan perbedaan

pendapatnya. Salah satu pendapat mengatakan ditolelir seperti halnya air. Bila ada yang membantah; apa bedanya antara campuran tumbukan halus dengan benda lain? Dan campuran kerikil di mana boleh tayamum dengan kerikil namun tidak boleh dengan tumbukan halus suatu benda? Jawaban kami; tumbukan halus suatu benda menempel di tangan seperti halnya tanah, sehingga tumbukan tersebut akan menghalangi tanah mengenai kulit, sementara pasir tidak menempel. Sementara bila benda cair bersih, misalnya wewangian, cuka, susu dan lainnya bercampur dengan tanah, Al Mawardi berpendapat; bila campuran tersebut merubah sifat tanah, hukumnya tidak boleh dipakai tayamum dan bila tidak merubah sifatnya, boleh dipakai tayamum.

Qadhi Abu Thayib dan penulis *Al Bahr* berpendapat; bila bau tanah berubah oleh air bunga mawar kemudian kering, boleh dipakai tayamum, karena saat kering air bunga mawar yang mengenai tanah hilang meski baunya tetap ada.

Catatan: Pendapat batu kapur tidak boleh dipakai tayamum yang disebutkan penulis di atas adalah pendapat yang benar yang dipastikan dalam beberapa sanad para sahabat kami. Qadhi Abu Bakar Baidhawi berpendapat *nyeleneh* dan aneh, dalam bukunya *Syarh at-Tabshiruh*, ia meriwayatkan tiga pendapat dalam hal tayamum menggunakan batu kapur;

Pertama, boleh. *Kedua,* tidak boleh. *Ketiga;* bila dibakar boleh dan bila tidak dibakar tidak boleh. Ketiga pendapat ini dipastikan oleh penulis *Al Hawi* dan *Al Bahr*. Pendapat ini lemah sekali. Saya ingatkan agar tidak ada yang tertipu.

Kelima: Tanah bekas terpakai (*musta'mal*) ada beberapa gambarannya;

1. Tanah yang menempel di badan kemudian diambil. Menurut pendapat kami yang masyhur; tanah ini tidak boleh dipakai tayamum. Pendapat ini benar dan inilah yang dipastikan oleh jumhur, sama seperti air sisa. Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya meriwayatkan dua pendapat. *Pertama,* seperti pendapat di atas. *Kedua,* boleh, sebab tayamum tidak menghilangkan hadats, sehingga ia tidak menjadi tanah bekas, tidak seperti air. Pendapat ini dipilih Al Mawardi. Al Ghazali menjelaskan; perbedaan pendapat ini harus diperhatikan dari segi

sebab sisa pemakaian air, apakah peralihan larangan ataukah faktor penunaian ibadah.

2. Tanah mengenai badan kemudian bertaburan. Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur yang dalilnya telah dikemukakan oleh penulis. Pendapat yang kuat; tidak boleh dipakai tayamum. Pendapat ini dikuatkan oleh syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Al Faurani, Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabagh, Al Baghawi, penulis *Al 'Uddah* dan lainnya. Al Mutawalli dan lainnya memastikan pendapat ini. Bandaniji dan Ibnu Ash-Shabagh menukilnya dari teks imam Asy-Syafi'i. Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dan lainnya berkata, "Pendapat lainnya salah."

3. Tanah berjatuhan dari badan namun tidak menempel dan tidak pula menyentuh badan, bahkan menempel dengan tanah lain yang menempel di badan. Menurut pendapat masyhur, tanah seperti ini bukan tanah sisa, sama seperti tanah yang berada di permukaan bumi. Ar-Rauyani berkata, "Ada yang mengatakan bahwa dalam hal ini ada dua pendapat." Ia berkata, "Namun itu tidak ada artinya." *Wallahu a'lam.*

Masalah-masalah yang terkait:

Pertama: Para sahabat kami berpendapat; boleh tayamum dengan seluruh jenis tanah; tanah merah, putih, hitam, kuning dan lainnya. Para sahabat kami berkata, "Baik tanah yang bisa di makan atau lainnya." Inilah madzhab yang benar dan masyhur. Pendapat lain disebutkan dalam *Al Bayan*; tanah Armenia dan tanah yang bisa dimakan tidak boleh dipakai tayamum. Pendapat ini tidak ada artinya. Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Mukhtashar*; الصعيد adalah tanah dari bumi mana saja, baik pasir, lumpur, kerikil maupun jenis tanah lainnya. Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Umm*; tidak boleh tayamum menggunakan kerikil tebal maupun pasir tipis.

Para sahabat kami menjelaskan; السبخة adalah tanah yang memiliki unsur garam dan tidak bisa menumbuhkan tanaman. Tayamum dengan tanah ini boleh. Inilah yang dikemukakan jumhur ulama. Al Mawardi meriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ishaq bin Rahawaih bahwa keduanya melarang pasir untuk dipakai tayamum berasarkan firman Allah SWT, "*Tanah yang baik (suci).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43)

Dalil kami; Nabi SAW tayamum dengan tanah Madinah dan tanah Madinah adalah pasir. Alasan lain; pasir adalah jenis tanah yang bisa digunakan untuk bersuci, sehingga asin dan tawarnya rasa pasir sama saja, sama seperti air. Baik dalam ayat di atas artinya suci. Pendapat lain menyatakan halal, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

المدر adalah tanah yang terkena air kemudian kering dan mengeras. Tanah ini boleh dipakai tayamum bila lembut atau ada debunya.

البطحاء dan ada juga yang menyebut (الأبطح) seperti yang dikemukakan Al Azhari dan lainnya. Para ahli bahasa berbeda pendapat mengenai maknanya. Yang benar dan yang paling jelas adalah penjelasan Al Azhari, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya; tanah lembut yang ada di aliran air. Qadhi Abu Thayib mengartikan; البطحاء adalah aliran sungai bila kering dan membatu. Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi dan lainnya mengartikan; البطحاء memiliki dua arti. *Pertama,* lembah. *Kedua,* tanah liat.

Berkenaan dengan penjelasan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*; tidak boleh tayamum dengan pasir, sementara di dalam *Al Muktashar imam Asy-Syafi'i* membolehkan, para sahabat kami berkata, "Bukan dua pendapat namun dua kondisi." Tidak boleh yang dikatakan imam Asy-Syafi'i maksudnya bila di tanah tersebut tidak ada debu yang melekat di tanah. Penulis *Al Hawi*, penulis *Al Bahri* dan lainnya menyatakan; lumpur yang berubah bila mengering dan lembut boleh dipakai tayamum, karena lumpur adalah tanah yang diciptakan dengan bau tertentu, sama seperti tanah yang diciptakan dengan memiliki bau tertentu. Para sahabat kami (madzhab Syafi'i) berpendapat, tidak boleh tayamum dengan الكذان, yaitu batu lunak yang berubah menjadi tanah lembut seperti debu. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Para sahabat kami berpendapat; sekelompok orang boleh tayamum di satu tempat, seperti halnya wudhu dalam satu bejana. Boleh seseorang tayamum dengan sedikit debu yang menempel di sobekan kain dan semacamnya berkali-kali, seperti halnya wudhu dalam satu bejana berkali-kali.

Ketiga: Para sahabat kami berpendapat, boleh tayamum dengan debu tanah yang terdapat di bantal, guling, karpet, tembok, alat dan semacamnya. Asy-Syafi'i menuturkan demikian dalam *Al Umm* dan jumhur ulama memastikannya. Abdari dan lainnya berkata, "Seperti itu juga bila seseorang

memukulkan tangannya di atas gandum atau jelawut yang ada debunya." Penulis *Al Bahr* meriwayatkan pendapat *nyeleneh* (syadz); tidak boleh. Ini adalah pendapat Abu Yusuf karena yang bersangkutan tidak memaksudkan debu. Pendapat ini bukan apa-apa berdasarkan hadits *shahih* sebelumnya yang menyebutkan bahwa Nabi SAW tayamum dengan (debu di) tembok, di samping karena yang bersangkutan memaksudkan debu. Dengan demikian, tidak ada bedanya antara debu yang ada di permukaan bumi dengan yang ada di tempat lain.

Keempat: الأرضة adalah serangga kecil pemakan rerumputan, buku dan semacamnya (rayap) saat mengeluarkan tanah. Qadhi Husain berpendapat, bila rayap mengeluarkan tanah dari tanah lempung, boleh dipakai tayamum, tanah tersebut tidak masalah meski bercampur dengan air liur rayap, sebab tanah tersebut suci, dengan demikian berubah menjadi seperti tanah yang diaduk dengan cuka atau air bunga mawar. Namun bila rayap mengeluarkan sesuatu dari kayu, sesuatu yang mirip tanah tersebut tidak boleh dipakai tayamum karena bukan tanah.

Kelima: Bila seseorang tayamum dengan debu yang ada di punggung binatang, bila binatangnya berupa anjing atau babi perlu diperhatikan, bila diketahui najis, misalkan debu menempel di punggungnya saat masih basah atau terkena air liurnya, debu ini tidak boleh dipakai tayamum, dan bila diketahui debu tersebut bersih karena terhindar dari semua itu, boleh dipakai tayamum. Dan bila tidak diketahui kondisinya, menurut Qadhi Husain, penulis *At-Tatimmah*, penulis *Al Bahr* dan Ar-Rafi'i; ada dua pendapat dari sisi kontradiksi hukum asal dan zhahir.

Penulis *Al Bahr* berpendapat, yang benar boleh. Pendapat yang dikemukakan ini musykil (bermasalah). Seharusnya boleh dipakai tayamum tanpa berseberangan dengan hukum asal, dan dalam hal ini tidak ada dalil zhahir yang menentang. Kemudian bila hewannya selain anjing atau babi, boleh hukumnya tayamum dengan debu yang ada di punggungnya tanpa adanya perbedaan pendapat. Kecuali debu yang ada pada tubuh wanita. Dalam hal ini terdapat perinciannya yang akan dijelaskan sebentar lagi, *insya Allah. Wallahu a'lam*.

6. Asy-Syirazi berkata, "Tidak sah tayamum kecuali dengan niat berdasarkan dalil yang telah kami sebutkan dalam bab wudhu. Dengan tayamum seseorang berniat agar bisa shalat. Namun bila berniat

menghilangkan hadats, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama,* tidak sah karena tayamum tidak menghilangkan hadats. *Kedua,* sah karena niat menghilangkan hadats sudah termasuk niat agar bisa shalat."

Penjelasan:

Niat dalam tayamum wajib menurut kami, tanpa adanya perbedaan pendapat, seperti itu juga niat dalam wudhu dan mandi. Telah dijelaskan sebelumnya dalam bab niat wudhu tentang pendapat-pendapat ulama mengenai hal ini beserta dalil-dalil dan bagian-bagiannya. Adapun sifat niat tayamum, bila seseorang berniat agar bisa shalat atau âgar bisa melakukan sesuatu yang tidak boleh dilakukan tanpa thaharah, niatnya sah tanpa adanya perbedaan pendapat karena yang bersangkutan memaksudkan tujuannya. Namun bila berniat menghilangkan hadats dengan asumsi bahwa tayamum menghilangkan hadats atau tidak? Dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat paling kuat di antara keduanya; *pertama*, tayamum tidak menghilangkan hadats. Pendapat ini dipastikan mayoritas para sahabat kami. *Kedua*, tayamum menghilangkan hadats untuk satu kali shalat fardhu. Pendapat ini dikemukakan Abu Abbas bin Suraij. Dalil pendapat kami adalah hadits Umran bin Hushain yang telah disebutkan sebelumnya dalam masalah tayamumnya orang junub dan Nabi SAW memerintahkannya untuk mandi saat menemukan air, hadits Abu Dzar, إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ. *"Sesungguhnya debu yang baik adalah sesuci bagi orang muslim meski ia tidak menemukan air selama sepuluh tahun. Bila ia menemukan air, basuhkanlah ke kulitnya."*

Dan hadits Amr bin Ash;

احْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلاَسِلِ، فَأَشْفَقْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ فَتَيَمَّمْتُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي الصُّبْحَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا عَمْرُو صَلَّيْتَ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ، فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الإِغْتِسَالِ، وَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ اللهَ يَقُولُ وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا، فَضَحِكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا.

"Aku mimpi basah di malam dingin saat perang Dzatu Salasil, aku khawatir bila mandi akan mati lalu aku tayamum, setelah itu aku shalat Shubuh dengan para sahabatku. Mereka menyebutkan hal itu kepada Nabi SAW lalu beliau bertanya, '*Wahai Amr, engkau shalat dengan para sahabatmu padahal engkau dalam keadaan junub?*' aku memberitahukan sebab yang menghalangiku untuk mandi, aku berkata, 'Aku mendengar Allah berfirman, '*Dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.*' (Qs. An-Nisaa` [4]: 29) Rasulullah SAW tertawa dan tidak mengatakan apa pun'." Hadits-hadits tersebut *shahih* dan jelas bahwa tayamum tidak menghilangkan hadats, sebab bila menghilangkan hadats tentu tidak perlu mandi.

Imam Al Haramain berkata, "Riwayat dari Ibnu Suraij ini lemah dan termasuk keliru, sebab hilangnya hadats tidak berbilang. Bila seseorang niat tayamum, hadatsnya hilang –bila kita berpedoman dengan pendapat Ibnu Suraij- sah. Dan bila kita berpedoman dengan madzhab, maka ada dua pendapat masyhur yang dalilnya telah disebutkan penulis di atas. Pendapat yang kuat; tayamumnya tidak sah berdasarkan kesepakatan para sahabat. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Abu Thayib dan beberapa fuqaha. Pendapat kedua; sah. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Khairan yang menurutnya hanya satu pendapat saja. Riwayat ini aneh dan lemah. Andai orang junub tayamum dengan niat menghilangkan jinabat, ia sama seperti orang berhadats yang berniat menghilangkan hadats. Andai ia berniat bersuci dari hadats, niatnya tidak sah, sebagaimana bila berniat menghilangkan hadats. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Thayib dan pengikutnya; Ibnu Ash-Shabagh, Ar-Rauyani dan syaikh Nashr. *Wallahu a'lam.*

Catatan: Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa tayamum tidak menghilangkan hadats menurut kami, dan pendapat ini dikemukakan oleh jumhur ulama. Daud Al Kurkhi Al Hanafi dan sebagaian fuqaha Malikiyah berpendapat, tayamum menghilangkan hadats. Dalil kami telah disebutkan sebelumnya.

7. Asy-Syirazi berkata, "Tayamum hanya sah dengan niat shalat fardhu. Bila seseorang tayamum dengan niat shalat mutlak atau shalat sunnah, ia tidak boleh shalat fardhu. Guru kami Syaikh Abu Hatim al-Qazwaini meriwayatkan bahwa Abu Ya'qub Al Abiwardi meriwayatkan

pendapat lain dari *al-Imla'*; dengan tayamum itu ia boleh shalat fardhu. Alasannya; tayamum adalah thaharah sehingga tidak memerlukan niat shalat fardhu, sama seperti wudhu. Yang diketahui fuqaha Baghdad dari kalangan para sahabat kami, seperti Syaikh Abu Hamid dan guru kami Syaikh Abu Thayib; tayamum tersebut tidak boleh untuk shalat fardhu, sebab tayamum tidak menghilangkan hadats, tapi hanya untuk shalat. Karena itu dengan tayamum itu yang bersangkutan tidak boleh shalat fardhu kecuali bila ia niat untuk shalat fardhu, tidak sama seperti wudhu, karena wudhu menghilangkan hadats, sehingga boleh digunakan untuk semua shalat. Permasalahannya; perlukah menentukan (niat) shalat fardhu? Ada dua pendapat;

***Pertama*, perlu, sebab setiap bagian yang memerlukan niat shalat fardhu perlu ditentukan, sama seperti pelaksanaan shalat. *Kedua*, tidak perlu ditentukan. Pendapat ini ditunjukkan oleh penjelasan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*.**

Penjelasan:

Orang yang bertayamum untuk shalat fardhu sepantasnya berniat untuk shalat fardhu tersebut secara spesifik. Bila ia berniat untuk shalat fardhu secara mutlak dan tidak menentukan secara spesifik, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur dalam madzhab fuqaha Irak. Pendapat yang kuat dari keduanya, sah dan yang bersangkutan boleh shalat apa pun yang ia mau. Para sahabat kami sepakat menguatkan pendapat ini. Pendapat lainnya diriwayatkan oleh fuqaha Irak, pendapat ini ditinggalkan dan tidak perlu diperhatikan. Qadhi Abu Thayib, Ibnu Ash-Shabagh, Al Mutawalli dan lainnya menegaskan dari kedua pendapat tersebut; syarat penentuan niat shalat fardhu salah dan mereka yang memberlakukan syarat tersebut adalah Abu Ishaq Al Marwazi, Abu Ali bin Abu Hurairah, Abu Qasim Ash-Shaimari dan pendapat ini dipilih oleh Abu Ali As-Sanaji. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat ini dari mereka.

Perkataan Asy-Syirazi, "Pendapat ini ditunjukkan oleh penjelasan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*." Penjelasan imam Asy-Syafi'i yang disebutkan dalam *Al Buwaithi* adalah; bila seseorang berniat untuk dua shalat fardhu, ia hanya boleh shalat salah satunya.

Sisi pengambilan dalil; yang bersangkutan diberi pilihan untuk menentukan salah satunya, sebab bila menentukan salah satunya wajib, tentu ia tidak boleh melakukan salah satu dari keduanya. Kalangan yang berpendapat lain bisa menanggapi teks ini dengan mengatakan; adanya ia boleh menunaikan salah satu dari kedua shalat fardhu itu karena ia berniat untuk itu dan menentukannya, di samping itu ia juga berniat untuk shalat yang lain, sehingga selebihnya dibatalkan. *Pertama*, para sahabat kami menyatakan; bila kita katakan berdasarkan madzhab bahwa penentuan tidak disyaratkan kemudian ia berniat agar boleh shalat Zhuhur, maka ia boleh shalat fardhu lain, dan bila ia berniat untuk shalat yang telah tiba waktunya, ia melakukan shalat yang telah berlalu waktunya, seperti itu pula kebalikannya. *Wallahu a'lam*.

Sementara bila yang bersangkutan tidak berniat shalat fardhu, tapi berniat untuk shalat sunnah, atau berniat agar boleh shalat dan tidak memaksudkan shalat fardhu maupun sunnah, dalam hal ini ada tiga pendapat, salah satunya pendapat jumhur para sahabat kami; ia tidak boleh shalat fardhu dalam dua gambaran tersebut.

Kedua, berkenaan dengan bolehnya yang bersangkutan untuk shalat fardhu ada dua pendapat. Ar-Rauyani dalam *Al Hulliyyah* memilih boleh.

Ketiga, bila yang bersangkutan berniat shalat sunnah, berkenaan dengan bolehnya shalat fardhu ada dua pendapat. Bila ia berniat shalat saja, ia boleh shalat fardhu, hanya ada satu pendapat dalam masalah ini. pendapat ini dipilih oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali.

Imam Al Haramain berkata, "Karena shalat adalah isim jenis yang mencakup shalat fardhu dan shalat sunah. Lain halnya bila seseorang berniat shalat, niatnya hanya berlaku untuk shalat sunah saja, sebab shalat tidak mungkin menyatukan antara yang fardhu dengan yang sunah dengan satu niat, dengan demikian diartikan untuk yang lebih kecil, yaitu shalat sunah. Sementara tayamum bisa menyatukan antara shalat fardhu dan shalat sunah dalam niat. Dengan demikian shalat diartikan sebagai isim jenis dalam niatnya. Selanjutnya, bila kita berpendapat berdasarkan madzhab tentang kedua gambaran di atas, maka ia tidak boleh shalat fardhu seperti halnya shalat sunah menurut pendapat yang kuat dan masyhur yang dipastikan oleh jumhur.

Ada pendapat lain namun lemah dan aneh seperti yang disebutkan dalam

At-Tatimmah, At-Tahdzib dan lainnya; ia juga tidak boleh shalat sunah. Berdasarkan pendapat ini, ia tidak boleh shalat sunah karena mengikuti aturan shalat fardhu. *Wallahu a'lam*.

Demikian uraian madzhab kami. Sementara itu Abu Hanifah membolehkan shalat fardhu dengan niat tayamum untuk shalat sunah, sama seperti wudhu. Malik dan Ahmad berpendapat; tidak boleh shalat fardhu dengan niat shalat sunah. Dalil semua pendapat ini telah diisyaratkan oleh penulis di atas. Biografi Abu Hatim al-Qazwaini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab bejana. Abu Ya'qub al-Abiwardi, nisbat untuk Abiwarad, nama sebuah wilayah di Khurasan. Abu Sa'ad as-Sam'ani berkata, "Al-Bawardi juga dinisbatkan ke wilayah tersebut, dan yang benar adalah nisbat yang pertama."

8. Asy-Syirazi berkata, "Bila seseorang tayamum untuk shalat sunnah, ia boleh shalat jenazah. Asy-Syafi'i menyatakan demikian dalam Al Buwaithi, karena shalat jenazah sama seperti shalat sunah. Bila ia tayamum untuk shalat fardhu, ia boleh melakukan shalat sunah dengan tayamum itu, sebab shalat sunah mengikuti shalat fardhu, bila ia boleh melakukan sesuatu yang diikuti, berarti boleh juga melakukan sesuatu yang mengikuti, seperti halnya bila ia memerdekakan budak wanita yang hamil, berarti ia juga memerdekakan janinnya."

Penjelasan:

Masalah:

Pertama: Seseorang dengan tayamum berniat agar bisa shalat sunah tertentu atau mutlak, menurut pendapat yang kuat yang banyak disebutkan dalam nash-nash imam Asy-Syafi'i dan disepakati oleh para sahabat kami serta seluruh ulama adalah; tayamumnya sah. Sekelompok fuqaha Khurasan meriwayatkan pendapat lain; tayamumnya tidak sah. Pendapat lain milik imam Asy-Syafi'i diriwayatkan oleh penulis *At-Tatimmah*. Berdasarkan pendapat ini; tidak sah tayamum untuk shalat sunah tersendiri, hanya sah karena mengiringi shalat fardhu. Mereka mengemukakan alasannya; mengingat tayamum hanya dibolehkan karena darurat dan tidak ada darurat dalam shalat sunah.

Qadhi Husain, penulis *At-Tatimmah* dan penulis *Al Bahr* menjelaskan;

padanan masalah ini; orang lemah boleh menyewa orang untuk menunaikan haji fardhu untuknya, dan untuk haji sunah ada dua pendapat. Qadhi Husain menjelaskan; seperti itu pula wanita mustahadhah bila wudhu untuk shalat sunah. Sah atau tidaknya wudhu ini ada dua pendapat. Alasan yang melarang; yang bersangkutan tidak dalam kondisi darurat untuk shalat sunah. Alasan ini jelas salah dan berseberangan dengan banyak sekali dalil. Kadang shalat sunah boleh dilakukan menghadap ke selain kiblat karena suatu keperluan dan untuk memperingan, karena itu tayamum lebih utama karena tayamum adalah pengganti. Uraian masalah tidak mendukung alasan ini, tapi mendukung madzhab kami. Bila seseorang tayamum dengan niat agar boleh shalat sunah, ia boleh shalat sunah apa pun yang ia kehendaki hingga ia berhadats. Ia juga boleh sujud tilawah, sujud syukur, menyentuh dan membawa mushaf.

Bila yang bersangkutan junub atau wanita yang haidnya sudah berhenti, keduanya boleh membaca Al Qur`an, tinggal di masjid dan boleh disetubuhi, sebab shalat sunah lebih kuat dari hal-hal ini karena perlu thaharah terlebih dahulu berdasarkan ijma', sementara masalah ini (tayamum dengan niat untuk shalat sunah, pent.) ada perbedaan pendapatnya. Ia boleh shalat jenazah, baik secara spesifik menentukan untuk itu ataupun tidak. Inilah madzhab kami, dan ada pendapat lain; ia boleh melakukan shalat jenazah karena shalat jenazah hukumnya fardhu. Pendapat ketiga; bila yang bersangkutan termasuk wajib shalat jenazah, ia tidak boleh shalat jenazah dengan tayamum untuk shalat sunnah, dan bila tidak termasuk yang berhukum wajib untuk shalat jenazah, hukumnya boleh (tayamum dengan niat untuk shalat sunah). Pendapat-pendapat ini beserta dalil-dalilnya akan dijelaskan berikutnya saat penulis menyebutnya di akhir bab ini.

Sementara bila ia berniat agar boleh menyentuh mushaf, atau orang junub dan wanita yang haidnya telah berhenti berniat agar boleh membaca Al Qur`an, tinggal di masjid atau berniat agar bisa berhubungan badan, maka mereka boleh melakukan yang diniatkan berdasarkan madzhab yang kuat dan masyhur. Pendapat ini dipastikan oleh para sahabat kami. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lain dalam tayamum untuk shalat sunah semata. Pendapat yang kuat adalah pendapat sebelumnya.

Apakah mereka boleh shalat sunah? Dalam hal ini ada dua pendapat

masyhur. Keduanya diriwayatkan oleh Al Mawardi, Ibnu Ash-Shabagh, Al Mutawalli, Asy-Syasyi dan lainnya.

Pertama, boleh, sama seperti kebalikannya. *Kedua* dan ini yang paling kuat; tidak boleh, karena shalat nafilah lebih kuat. Ada pendapat lain yang *nyeleneh* seperti disebutkan dalam *At-Tatimmah, Al Bahr* dan lainnya; tidak boleh tayamum untuk menyentuh mushaf kecuali bila diperlukan, misalnya seseorang tengah dalam perjalanan dan tidak ada orang lain yang membawanya. Pendapat lain disebutkan dalam *At-Tahdzib* dan lainnya; tidak sah tayamum yang dilakukan wanita selepas haid dengan niat agar bisa berhubungan badan. Masalah seperti ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab mandi.

Pendapat lain menyatakan; sah bila yang bersangkutan memiliki suami, bila tidak punya suami, maka tidak boleh. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al Mutawalli dalam bab niat wudhu. Semua pendapat ini lemah. Bila dalam masalah-masalah ini kita katakan boleh untuk shalat nafilah, berkenaan dengan bolehnya untuk shalat fardhu ada dua pendapat seperti telah disebut sebelumnya. Madzhab kami; tidak boleh meski yang bersangkutan berniat untuk shalat secara mutlak. Kita katakan berdasarkan pendapat paling kuat; tidak boleh untuk shalat fardhu layaknya untuk shalat sunah. Semua pendapat ini berdasarkan madzhab kami. *Al Bahr* menyebutkan uraian untuk masalah ini; shalat sunah tidak boleh secara tersendiri. Al Mawardi berpendapat; dalam kasus ini yang bersangkutan tidak boleh thawaf. Pendapat ini perlu diteliti lebih jauh.

Bila seseorang tayamum untuk shalat jenazah, ia boleh shalat jenazah dengan tayamum tersebut. Permasalahannya; apakah ia seperti orang yang tayamum untuk shalat sunah ataukah untuk shalat fardhu? Ada dua pendapat dalam hal ini seperti dijelaskan dalam *At-Tahdzib* dan lainnya. Pendapat paling kuat; ia sama seperti orang yang tayamum untuk shalat sunah. Pendapat ini dikuatkan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya, sebab tayamum tersebut meski niatnya telah ditentukan untuk shalat jenazah, itu sama seperti shalat sunah, sebab kewajiban shalat jenazah gugur karena dilakukan oleh orang lain, tidak seperti shalat wajib. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Bila seseorang berniat agar bisa shalat fardhu, ia boleh melaksanakan shalat fardhu tersebut beserta shalat sunah qabliyah dan ba'diyahnya, pada waktu tersebut dan setelahnya. Inilah madzhab yang kuat

dan masyhur. Fuqaha Khurasan meriwayatkan pendapat lain; dalam kasus ini yang bersangkutan tidak boleh melakukan shalat sunah secara mutlak. Pendapat lain menyatakan; ia boleh melakukan shalat sunah selama waktu shalat fardhu masih ada, setelah waktunya habis tidak boleh. Pendapat ini sama seperti yang dikemukakan Al Mahamili dan syaikh Nash dari kalangan fuqaha Irak, dan inilah pendapat yang dipastikan oleh Ad-Darimi. Imam Al Haramain meriwayatkannya dari nukilan fuqaha Irak. Kami memiliki pendapat lain; yang bersangkutan tidak boleh shalat sunah sebelum shalat fardhu, dan boleh shalat sunah setelah shalat fardhu. Penulis menyebutnya di akhir bab ini, dan pendapat yang kuat adalah pendapat sebelumnya.

Sementara bila yang bersangkutan berniat untuk shalat fardhu dan shalat sunah secara bersamaan, ia boleh melakukan keduanya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Kalangan yang tidak sependapat menyetujui shalat sebelumnya (shalat fardhu saja). Ar-Rafi'i menyebutkan pendapat lain dalam hal ini; tidak boleh shalat fardhu bersamaan dengan shalat sunah setelah waktu shalat fardhu berlalu. Hanya saja pendapat ini bukan apa-apa.

Syaikh Abu Muhammad menjelaskan dalam *Al Furuq*; misalkan seseorang tayamum untuk shalat Zhuhur lalu ia shalat Zuhur kemudian masuk waktu shalat Ashar, ia tidak boleh shalat sunah Zhuhur dengan tayamum itu menurut salah satu dari dua pendapat. Andai ia belum shalat Zhuhur di waktunya, ia mengqadhanya di waktu Ashar dan mengqadha sunah Zhuhur dengan tayamum itu, hukumnya boleh tanpa adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini karena mengikuti shalat fardhu. Berdasarkan dalil ini, sepantasnya dikatakan orang yang lupa shalat Isya' lalu ingat di waktu Zhuhur, ia mengqadhanya dan mengqadha witir, hanya ada satu pendapat. Adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini hanyalah bila yang bersangkutan shalat Isya' di waktunya.

Pernyataan syaikh Abu Muhammad tentang shalat witir ini perlu dikaji lebih lanjut, dan saya tidak mengetahui fuqaha yang setuju. *Wallahu a'lam.*

Masalah yang Terkait Dengan Niat Tayamum

Pertama: Berkenaan dengan kaidah penjelasan di atas secara ringkas. Bila seseorang berniat menghilangkan hadats, tayamumnya tidak sah menurut madzhab kami, namun dalam hal ini ada pendapat lain. Bila ia berniat agar bisa

shalat sunah, ia boleh melakukannya beserta amalan-amalan lain yang menyertai, misalnya; menyentuh mushaf, sujud tilawah dan lainnya seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dengan catatan bukan shalat fardhu. Inilah madzhab kami. Pendapat lain; tayamumnya tidak sah. Pendapat lain; boleh juga untuk shalat fardhu.

Bila ia berniat untuk shalat fardhu namun tidak menentukan secara spesifik, menurut madzhab kami ia boleh melakukan shalat fardhu apa pun yang ia kehendaki. Pendapat lain; tayamumnya tidak sah hingga ia menentukan shalat fardhu.

Bila ia niat shalat fardhu semata, ia boleh melakukan shalat sunnah qabliyah dan ba'diyah di waktu shalat fardhu tersebut dan setelahnya. Pendapat lain; tidak boleh shalat sunah. Pendapat lain; boleh di waktu shalat fardhu saja. Pendapat lain; boleh setelah shalat fardhu saja, tidak boleh sebelumnya.

Bila ia berniat untuk keduanya, ia boleh melakukan keduanya kapan pun sekehendaknya. Pendapat lain; tidak boleh shalat sunah setelah waktu shalat fardhu berlalu.

Kedua: Seseorang berniat untuk dua fardhu (dengan tayamum). Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur fuqaha Khurasan. Ad-Darimi meriwayatkan keduanya dari fuqaha Irak. Pendapat paling kuat, tayamumnya sah. Pendapat ini dipastikan jumhur fuqaha Irak. Dan inilah pernyataan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* seperti telah dijelaskan sebelumnya karena yang bersangkutan berniat untuk itu, bukan untuk yang lain, dengan demikian selebihnya batal. Pendapat kedua; tidak sah karena ia berniat untuk sesuatu yang tidak boleh, sehingga niatnya batal. Berdasarkan pendapat pertama; jumhur ulama berpendapat; yang bersangkutan boleh shalat dua fardhu tersebut, mana saja yang ia kehendaki. Inilah pernyataan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*. Ad-Darimi berpendapat *nyeleneh*; shalat fardhu yang pertama. Ad-Darimi mengkhususkan yang pertama. Pendapat ini bukan apa-apa.

Ketiga: Bila seseorang berniat kewajiban tayamum, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur milik fuqaha Khurasan. *Pertama*, sah seperti halnya bila orang yang wudhu berniat kewajiban wudhu. Ar-Rauyani berkata, "Berdasarkan pendapat ini, maka ia seperti orang yang tayamum untuk shalat sunah." Pendapat kedua dan yang paling kuat; tidak sah. Imam Al Haramain

berkata, "Perbedaannya; wudhu dimaksudkan dalam dirinya, karena itulah dianjurkan untuk memperbarui wudhu, lain halnya dengan tayamum."

Ar-Rafi'i berkata, "Bila ia berniat melaksanakan tayamum yang diwajibkan, ia sama seperti niat kewajiban tayamum." Pendapat ini tidak benar menurut madzhab yang kuat." Al Baghawi berkata, "Andai ia berniat kewajiban thaharah, dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat yang paling kuat; tidak sah." Al Mawardi berkata, "Andai ia berniat tayamum saja atau thaharah saja; tidak sah." Telah dijelaskan sebelumnya riwayat dari Abu Thayib; bila seseorang berniat thaharah dari hadats, tayamumnya tidak sah. *Wallahu a'lam*.

Keempat: Misalkan seseorang tayamum dari hadats kecil, ia salah menduga berhadats kecil padahal sebenarnya junub atau sebaliknya, tayamumnya sah tanpa adanya perbedaan pendapat menurut kami. Qadhi Abu Thayib dan lainnya meriwayatkan dari Malik dan Ahmad; tidak sah. Al Muzani dan para sahabat beralasan bahwa tujuan keduanya sama, sehingga kekeliruan yang terjadi tidak berpengaruh. Syaikh Abu Muhammad mengingkari alasan ini dalam bukunya yang berjudul *Al Furuq*; alasan ini batal dengan orang yang memiliki kewajiban untuk menunaikan shalat yang tertinggal, ia mengqadha shalat tersebut yang dikiranya Zhuhur namun ternyata Ashar. Shalat yang ia lakukan tidak sah menurut kesepakatan fuqaha meski tujuan keduanya sama. Alasan yang benar adalah; orang junub berniat dengan tayamumnya seperti niat orang yang berhadats, yaitu agar boleh shalat sehingga tidak ada bedanya.

Berkenaan dengan shalat, wajib ditentukan. Bila seseorang berniat shalat Zhuhur, berarti ia telah berniat untuk sesuatu yang lain dan orang yang bertayamum berniat untuk sesuatu yang lain. Qadhi Husain meriwayatkan dari pada sahabat bahwa mereka mengingkari alasan Al Muzani ini. Mereka berkata, "Alasan yang benar adalah seperti yang dijelaskan syaikh Abu Muhammad." Pengingkaran terhadap Al Muzani ini perlu dikaji lebih dalam. Secara zhahir penjelasan Al Muzani benar, dan perbedaan antara masalah tersebut dengan shalat Zhuhur jelas.

Ini semua berlaku bila yang bersangkutan keliru. Sedangkan bila ia sengaja, misalkan berniat untuk hadits besar padahal ia sedang berhadats kecil atau sebaliknya padahal ia tahu, berkenaan dengan sah atau tidaknya tayamum yang ia lakukan ada dua pendapat yang dituturkan Al Mutawalli. Pendapat seperti ini

telah dijelaskan sebelumnya dalam bab niat wudhu. Pendapat yang kuat; tayamumnya batal karena ia mempermainkan.

Andai seseorang junub dalam perjalanan, ia lupa jinabatnya dan wudhu saat ada air atau tayamum ketika tidak ada air, setelah itu ia baru ingat jinabatnya, ia wajib mengulang seluruh shalat yang dilakukan dengan wudhu, bukan yang dilakukan dengan tayamum. Penulis *Al 'Uddah* menuturkan hal tersebut. Penjelasan ini kuat berdasarkan alasan sebelumnya.

Kelima: Seseorang tayamum untuk shalat yang tertinggal karena ia mengira demikian, namun ternyata ia tidak punya shalat yang tertinggal; tayamumnya tidak sah. Tidak seperti seandainya ia wudhu untuk shalat yang tertinggal karena ia mengira demikian, namun ternyata ia tidak punya shalat yang tertinggal, wudhunya sah.

Misalkan ia tayamum untuk shalat yang tertinggal yang dikiranya Zhuhur tapi ternyata Ashar, tayamumnya tidak sah.

Misalkan ia wudhu untuk shalat yang tertinggal yang dikiranya Zhuhur tapi ternyata Ashar, wudhunya sah.

Letak perbedaannya adalah seperti yang dijelaskan Al Baghawi dan lainnya; tayamum membolehkan shalat namun tidak menghilangkan hadats dan niatnya bertepatan dengan membolehkan sesuatu yang tidak dibolehkan, sementara wudhu menghilangkan hadats, saat hadats hilang, ia boleh shalat apa saja. Al Baghawi, Al Mutawalli dan Ar-Rauyani berpendapat; bila yang bersangkutan mengira memiliki shalat yang tertinggal dan belum dilaksanakan lalu ia tayamum untuk shalat tersebut, setelah itu ia baru ingat, maka ia tidak boleh shalat dengan tayamum itu karena waktunya sudah habis. Al Mutawalli berkata, "Karena maksud dari tayamum adalah agar boleh shalat, dan sesuatu yang belum terwujud tidak boleh ia lakukan." Alasan ini tidak benar sebab perbuatannya mubah bahkan dianjurkan. Asy-Syasyi mengingkari alasan yang mereka sebutkan ini.

Asy-Syasyi meriwayatkannya kemudian ia berkata, "Menurut saya, pendapat ini perlu dikaji ulang mengingat yang bersangkutan diperintahkan tayamum untuk shalat yang tertinggal itu karena dikiranya masih ada dalam tanggungannya. Bila memang ternyata benar masih belum ia tunaikan, ia lebih

utama untuk menunaikannya." Demikian penjelasan Asy-Syasyi.

Sepantasnya ada dua pendapat dalam hal sahnya tayamum ini, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya tentang orang yang ragu apakah berhadats atau tidak lalu ia wudhu karena berhati-hati, setelah itu terbukti bahwa ia berhadats; sahkah wudhunya? Terkadang keduanya berbeda karena lemahnya tayamum. *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Saat hendak tayamum, seseorang dianjurkan menyebut nama Allah 'Azza Wa Jalla, karena tayamum adalah thaharah dari hadats, sehingga dianjurkan untuk menyebut nama Allah SWT, sama seperti wudhu. Setelah itu berniat dan memukulkan kedua tangannya di atas debu dengan merenggangkan jari-jari. Bila debunya lembut lalu ia tidak memukulkan tangannya namun hanya meletakkan saja di atas debu tersebut hukumnya boleh, setelah itu diusapkan ke wajah, debu diratakan ke seluruh kulit wajah yang terlihat dan bulu-bulu yang nampak. Debu tidak wajib disampaikan ke pangkal kulit alis, kumis, jambang dan bulu di bawah bibir.

Di antara para sahabat kami ada yang berpendapat; wajib seperti wajib menyampaikan air ke bagian-bagian tersebut dalam wudhu. Madzhab yang benar adalah yang pertama, karena Nabi SAW menyebutkan tata cara tayamum dan hanya menyebut dua tepukan tangan ke debu, mengusap wajah dengan satu tepukan dan mengusap dua tangan dengan tepukan kedua. Dengan demikian debu tidak sampai mengenai pangkal kulit bulu-bulu tersebut. Tidak seperti wudhu, sebab tidak sulit untuk mengenakan air sampai pangkal kulit bulu-bulu tersebut, sementara saat tayamum sulit mengenakan debu untuk sampai ke pangkal kulit bulu-bulu tersebut, dengan demikian kewajiban untuk mengenakan debu ke pangkal kulit bulu-bulu tersebut gugur.

Selanjutnya memukul lagi untuk kali kedua lalu meletakkan jari-jari tangan kiri bagian dalam di atas jari-jari tangan kanan bagian luar dan mendorongnya di atas telapak tangan luar. Setelah sampai di pergelangan tangan, ujung-ujung jari di letakkan di ujung hasta, kemudian didorong sampai siku, lalu memutar telapak tangan bagian

dalam ke bagian dalam siku dan mendorongnya dengan mengangkat jari jempol, setelah sampai pergelangan tangan, jari jempol kiri didorong di atas jari jempol kanan, selanjutnya telapak tangan kanan diusapkan di atas tangan kiri seperti itu juga, setelah itu kedua telapak tangan diusapkan satu sama lain dengan menyela-nyelakan jari-jemari berdasarkan riwayat Asla' RA, ia berkata, 'Aku junub lalu turun ayat tayamum, beliau SAW bersabda, 'Kau cukup seperti ini,' beliau memukulkan kedua tangannya di tanah lalu beliau meniup keduanya, setelah itu beliau mengusapkan keduanya ke wajah, kemudian beliau melintaskan keduanya ke jenggot, setelah itu beliau memukul lagi ke tanah kemudian digosok-gosokkan ke tangan secara bergantian, selanjutnya beliau mengusap kedua pergelangan tangan luar dan dalam.'

Kewajiban tayamum seperti yang telah kami sebutkan, yaitu; niat, mengusap wajah dan kedua tangan dengan dua kali tepukan atau lebih, dan mendahulukan wajah sebelum tangan. Sunnah tayamum; membaca *basmalah* dan mendahulukan yang kanan sebelum yang kiri'."

Penjelasan:

Penjelasan ini mencakup beberapa masalah:

Pertama: Hadits Nabi SAW menyebutkan tata cara tayamum dengan dua kali tepukan *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Hadits Asla' gharib *dha'if*, diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi dengan sanad *dha'if*, berseberangan dengan riwayat yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* dari sisi teks dan beberapa intinya. Alsa' adalah Asla' bin Syarik bin Auf At-Tamimi, pelayan Rasulullah SAW dan pembawa perbekalan beliau SAW.

الكف (tangan) muannats, disebut seperti itu karena menahan badan dari pukulan dan semacamnya yang diinginkan. (الكوع) adalah ujung tulang setelah jari jempol. (الرسغ) adalah pergelangan tangan yang memiliki dua ujung, keduanya adalah tulang setelah jari jempol dan tulang setelah jari kelingking. Ada juga yang menyebut (كاع), (كوع) dan (باع). الذراع (hasta) mudzakkar dan muannats, namun muannats lebih fasih. الإبهام (jempol) muannats dan kadang mudzakkar seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam tata cara wudhu. الراحة (telapak tangan) masyhur, bentuk jamaknya (راح).

Kedua: Dianjurkan menyebut nama Allah SWT di awal tayamum berdasarkan dalil yang telah disebutkan penulis. Kalimat penulis, "karena tayamum adalah thaharah dari hadats" mengecualikan penyamakan kulit dan aktivitas menghilangkan najis lain, tidak bermaksud diqiyaskan dengan wudhu bahwa seseorang tidak sependapat dalam tayamum namun sepakat dalam wudhu, sehingga ia harus konsekwensi dengan pendapat yang sesuai. Namun yang dimaksudkan penulis adalah nash menyebut wudhu sehingga kita samakan tayamum dengan nash tersebut. Sebelumnya telah dijelaskan sifat menyebut nama Allah SWT beserta bagian-bagiannya dalam bab tata cara wudhu.

Zhahir pernyataan penulis dan para sahabat; menyebut nama Allah SWT dianjurkan bagi setiap orang yang bertayamum, baik hadatsnya kecil ataupun besar, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam bab mandi.

Ketiga: Perkataan Asy-Syirazi, "Kemudian berniat dan memukulkan tangan ke tanah lalu diusapkan ke wajah," seperti inilah redaksi sebagian besar para sahabat kami. Al Mawardi dalam *Al Iqna'*, Al Ghazali dalam *Al Khulashah*, syaikh Nashr dalam *Al Intikhab*, Asy-Syasyi dalam *Al Umdah* dan lainnya menyebutkan; berniat saat mengusap wajah. Mereka hanya menyebut redaksi ini.

Secara zhahir tidak menyebut wajib berniat sebelumnya seperti dalam wudhu.[32] Al Baghawi dan Ar-Rafi'i menyatakan; wajib berniat bersamaan dengan saat memukulkan tangan ke debu, niat diteruskan hingga saat mengusap sebagian wajah. Keduanya meneruskan; bila yang bersangkutan baru berniat setelah mengambil debu atau berniat saat memukulkan tangan ke debu kemudian niatnya hilang sebelum mengusap sedikit pun wajah, tayamumnya tidak sah sebab yang dituju adalah debu. Bila itu wajib, maka bukan rukun yang dimaksud, tapi yang dimaksud adalah debu. Karena itu, mengusap wajah itulah yang dimaksudkan, maka niat wajib saat itu.

---

[32] Banyak sekali kalangan fuqaha Syafi'iyah yang bernama Syasyi. Pertama; Qaffal Muhammad bin Ali Syasyi, selanjutnya putranya Qasim Syasyi Yunior. Sementara pemilik kitab *Al Umdah* atau *Al Mu'tamad* adalah Muhammad bin Ahmad bin Husain Fakhrul Islam Abu Bakar Syasyi, lahir pada tahun 429 hijriyah di Mifaraqain, meninggal dunia pada hari sabtu, 25 Syawal 507 hijriyah, dimakamkan di dekat gurunya, syaikh Abu Ishaq Asy-Syirazi, pemilik *Al Muhadzdzab*, semoga Allah SWT merahmatinya. (Penerbit).

Rafi'i meriwayatkan pendapat aneh; bila niat diucapkan saat mengalihkan debu kemudian niatnya hilang sebelum mengusap sedikit pun wajah, tayamumnya sah. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "Dan memukulkan kedua tangannya di atas debu dengan merenggangkan jari-jari. Bila debunya lembut lalu ia tidak memukulkan tangannya namun hanya meletakkan saja di atas debu tersebut hukumnya boleh" disepakati oleh para sahabat dan seperti itulah yang mereka tegaskan.

Asy-Syafi'i menyebut kata "memukulkan tangan." Para sahabat kami berkata, "Maksudnya, bila debu tidak menempel kecuali dengan cara dipukul, atau maksudnya memberi contoh, bukan syarat." Para sahabat kami berkata, "Tangan tidak disyaratkan, tapi diharuskan adalah memindahkan debu, baik tercapai dengan tangan, kain, kayu atau semacamnya." imam Asy-Syafi'i menyatakan demikian dalam *Al Umm*. Dalam buku ini, Asy-Syafi'i menulis; aku menganjurkan memukul dengan kedua tangan secara keseluruhan. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "merenggangkan jari-jari tangan saat memukul lalu diusapkan ke wajah," demikian yang dinyatakan imam Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzanni* dan *Al Buwaithi*. Seperti itu juga yang dinyatakan oleh seluruh sahabat kami dari kalangan fuqaha Irak. Mereka sepakat menyebut demikian dalam kitab-kitab mereka yang masyhur dan mereka menganjurkannya. Demikian yang dinukil oleh sejumlah kalangan dari fuqaha Irak secara keseluruhan, seperti pemilik *Al Bayan*. Dan seperti itu pula yang dikemukakan oleh sekelompok sahabat kami dari Khurasan. Mereka berkata, "Manfaat anjuran merenggangkan jari-jari adalah agar pengaruh pukulan lebih menghamburkan debu, agar lebih mudah dan memungkinkan untuk mengusap seluruh wajah dengan sekali tepukan saja."

Sebagian besar fuqaha Khurasan berkata, "Tidak merenggangkan jari-jari tangan saat memukul untuk usapan wajah. Bila yang bersangkutan merenggangkan jari-jari tangan, berkenaan dengan sah atau tidaknya tayamum ada dua pendapat. *Pertama,* tayamum batal karena dengan tidak merenggangkan jari-jari tangan yang bersangkutan berarti memindahkan debu tangan sebelum mengusap wajah, sebab debu yang terdapat di antara jari-jari tidak hilang saat diusapkan ke wajah, sehingga menghalangi perpindahan debu lain.

Baik sekali penjelasan Al Baghawi dari kalangan fuqaha Khurasan dalam masalah ini. ia berkata, "Asy-Syafi'i menyatakan, yang bersangkutan merenggangkan jari-jari tangan pada dua kali tepukan."

Para sahabat kami berkata, "Pada pukulan pertama tidak merenggangkan jari-jari tangan. Bila yang bersangkutan merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama sementara pada tepukan kedua tidak, maka usapan bagian yang ada di antara jari-jari tidak sah karena yang bersangkutan mengusap dengan debu yang diambil sebelum mengusap wajah. Bila yang bersangkutan memisahkan jari-jari tangan pada dua kali tepukan, dalam hal ini ada dua pendapat. Salah satunya, boleh karena ia mengambil debu baru untuk kedua tangan. *Kedua*, tidak boleh karena sebagian debu yang diambil pada pukulan pertama masih tersisa di antara jari-jarinya, sehingga sama seperti bila di wajahnya ada debu kemudian diusapi debu lain tanpa meniup debu yang pertama. Itu tidak boleh."

Al Baghawi meneruskan, "Pendapat yang benar menurut saya, bila yang bersangkutan merenggangkan jari-jari pada kedua tepukan, tayamum sah seperti yang dinyatakan Asy-Syafi'i. Tidak apa-apa mengambil debu di tangan sebelum diusapkan ke wajah, bahkan seandainya ia memukulkan kedua wajahnya di atas debu kemudian seluruh wajahnya diusap dengan tangan kanan dan tangan kirinya diusap dengan tangan kanannya, hukumnya boleh. Tertib dalam mengusap hukumnya wajib, namun tidak diwajibkan dalam mengambil debu."

Demikian penjelasan Al Baghawi. Yang berpendapat tidak boleh merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama adalah Al Qaffal. Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengingkari pernyataan Al Qaffal ini, keduanya berkata, "Ini mempersempit rukhsah."

Imam Al Haramain berkata, "Yang dikemukakan Al Qaffal ini berlebihan dan melampaui batas. Tidak baik meniti bagian-bagian fikiran dan pandangan-pandangan detail dalam rukhsah. Terbukti bahwa perlakuan pembuat syariat mengindikasikan adanya toleransi dalam hal ini. Tidak seorang pun imam kami yang mewajibkan bagi orang yang ingin tayamum harus meniup debu dari wajah dan kedua tangannya terlebih dahulu, kemudian baru memindahkan debu ke bagian-bagian tayamum tersebut, padahal seperti yang diketahui; musafir dalam perjalanannya dan segala tindak-tanduknya tidak jauh dari debu yang melekat

di sekujur tubuhnya. Dengan demikian tidak merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama bukanlah syarat."

Demikian pernyataan Imam Al Haramain. Pemilik *Al Umdah* memastikan, bila seseorang merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama, sementara pada tepukan kedua tidak, hukumnya boleh.

Ar-Rauyani berkata, "Qaffal berkata, 'Muzanni menukil riwayat tentang merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama.' Al Qaffal berkata, 'Seluruh sahabat kami menyatakan bahwa pendapat ini salah dalam penukilan. Asy-Syafi'i tidak menyebutkan hal itu pada pukulan pertama, tapi pada tepukan kedua'."

Menurutku (An-Nawawi), "Ini merupakan pengakuan Al Qaffal yang berseberangan dengan seluruh sahabat. Dan klaim bahwa pendapat Al Muzani salah tidaklah benar karena dua hal; *Pertama*, penyalahan tersebut tidak perlu diperhatikan karena penjelasan Al Muzani memiliki alasan yang kuat. Penukilan ini memiliki alasan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya tentang manfaatnya. *Kedua*, Al Muzani tidak sendirian dalam hal ini, Asy-Syafi'i menyetujui pernyataannya dalam *Al Buwaithi* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Saya sendiri melihatnya dengan tegas pernyataan tersebut dalam *Al Buwaithi*.

Rafi'i mengumpulkan pernyataan-pernyataan para sahabat (baca: pengikut imam Asy-Syafi'i) mengenai hal ini yang berserakan, dan saya menukilnya secara ringkas sebagai berikut, Ar-Rafi'i berkata, 'Al Muzanni meriwayatkan; merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama. Di antara para sahabat kami ada yang keliru, seperti Al Qaffal namun yang lain membenarkannya dan inilah yang paling kuat. Selanjutnya, mereka yang berpendapat pertama berbeda pendapat dalam hal bolehkah merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama? Mayoritas membolehkah. Mereka berkata, 'Bila yang bersangkutan tidak merenggangkan jari-jari tangan pada tepukan kedua, debu yang ada di antara jari-jari tangan sudah mencukupinya. Yang lain berpendapat, di antaranya Al Qaffal; tayamumnya tidak sah.'

Setelah itu Ar-Rafi'i berkata, 'Para sahabat membenarkan riwayat Al Muzani. Itulah madzhab kami.' Demikian pernyataan Ar-Rafi'i.

Adanya saya menjelaskan masalah ini secara panjang lebar meski yang

saya sebutkan di atas ringkas bila dikaitkan dengan masalah ini karena saya melihat kebanyakan para pembesar ulama di masa kita sekarang ini mencela pemilik *Al Muhadzdzab* dan *At-Tanbih* karena perkataannya "merenggangkan jari-jari tangan pada pukulan pertama." Mereka menisbatkan perkataan ini sebagai pandangan menyimpang, berseberangan dengan madzhab, para sahabat dan tidak sesuai dengan dalil. Aneh memang.

Kesimpulannya, mereka menilai pemilik *Al Muhadzdzab* dan *At-Tanbih* jahil, tidak menelaah, membodohkan para sahabat, mendustakan mereka bahkan terhadap imam Asy-Syafi'i. Padahal ada riwayat dari imam Asy-Syafi'i tentang merenggangkan tangan pada pukulan pertama berdasarkan dua imam, di antara keduanya adalah di antara para sahabatnya yang agung dan paling mumpuni berdasarkan kesepakatan ulama, yaitu; Al Buwaithi dan Al Muzani. Merenggangkan tangan juga diriwayatkan dari mayoritas para sahabat kami. Semoga Allah merahmati kita semua.

Perkataan Asy-Syirazi, "dan diusapkan ke wajah," seperti inilah redaksi mayoritas para sahabat kami. Tekstualnya, tidak ada anjuran untuk memulai bagian wajah tertentu. Sekelompok para sahabat kami secara tegas menganjurkan untuk memulai dari bagian atas wajah, seperti Al Mahamili dalam *Al-Lubab* dan Ar-Rafi'i.

Pengarang *Al Hawi* menuturkan; madzhab imam Asy-Syafi'i; memulai dari bagian atas wajah, sama seperti ketika wudhu.

Di antara para sahabat kami ada yang berpendapat; dimulai dari bagian bawah wajah kemudian ke atas, sebab air dalam wudhu bila diguyurkan di bagian atas akan menetes ke bawah secara alami sehingga akan mengenai seluruh bagian wajah, sementara debu tidak bisa menetes kecuali dengan mengulurkan tangan, sehingga mengusap wajah dalam tayamum di mulai dari bawah untuk mengurangi debu yang ada di bagian atasnya agar lebih memperindah wajah dan lebih menjaga mata. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "menyampaikan debu ke seluruh kulit luar wajah dan bulu yang terlihat," maksud kulit yang nampak adalah kulit yang tidak berbulu, mengecualikan kulit yang tertutupi bulu.

Perkataan Asy-Syirazi, "dan bulu yang terlihat" maksudnya bulu yang wajib di basuh saat wudhu. Demikian pernyataan para sahabat kami. mereka

berkata, "Berkenaan dengan menyampaikan debu ke jenggot yang terlihat ada dua pendapat, sama seperti dalam wudhu."

Perkataan Asy-Syirazi, "Debu tidak wajib disampaikan ke pangkal kulit alis, kumis, jambang dan bulu di bawah bibir. Di antara para sahabat kami ada yang berpendapat; wajib seperti wajib menyampaikan air ke bagian-bagian tersebut dalam wudhu. Madzhab yang benar adalah yang pertama." Seperti itu juga yang disebutkan oleh para sahabat. Mereka sepakat bahwa yang benar adalah tidak wajib. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya. Imam Al Haramain mengklaim tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Dalilnya tertera dalam kitab ini.

Perkataan Asy-Syirazi, "Alis, kumis dan jambang adalah sebagai persamaan, yang dimaksudkan adalah bulu-bulu yang wajib terkena air ketika wudhu, yaitu ketiga bagian yang telah disebut sebelumnya, bulu di bawah bibir, jenggot wanita (bila ada) dan *khuntsa*, bulu mata, bulu pipi baik tebal maupun tipis, seperti itu pula jenggot tipis pada lelaki. Para sahabat kami menyatakannya dengan tegas. Hukum bulu di tangan sama seperti hukum bulu di wajah.

Konon ada perbedaan pendapat dalam hal ini yang tertera dalam fatwa Qadhi Husain. Qadhi Husain dan Al Baghawi memastikan; tidak wajib menyampaikan debu ke pangkal kulit bulu-bulu tersebut, seperti pendapat mereka berdua dalam hal membasuh air di wajah ketika wudhu. Qadhi berkata, "Tidak dianjurkan menyampaikan debu ke kulit yang ada di balik bulu tebal yang dianjurkan agar dikenai air ketika wudhu." *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "Selanjutnya memukul lagi untuk kali kedua lalu meletakkan jari-jari tangan kiri bagian dalam di atas jari-jari tangan kanan bagian luar dan mendorongnya di atas telapak tangan luar."

Setelah sampai di pergelangan tangan, ujung-ujung jari di letakkan di ujung hasta, kemudian didorong sampai siku, lalu memutar telapak tangan bagian dalam ke bagian dalam siku dan mendorongnya dengan mengangkat jari jempol, setelah sampai pergelangan tangan, jari jempol kiri didorong di atas jari jempol kanan, selanjutnya telapak tangan kanan diusapkan di atas tangan kiri seperti itu juga, setelah itu kedua telapak tangan diusapkan satu sama lain dengan menyela-nyelakan jari-jemari berdasarkan riwayat Asla' RA, ia berkata, 'Aku junub lalu

turun ayat tayamum, beliau SAW bersabda, 'Kau cukup seperti ini,' beliau memukulkan kedua tangannya di tanah lalu beliau meniup keduanya, setelah itu beliau mengusapkan keduanya ke wajah, kemudian beliau melintaskan keduanya ke jenggot, setelah itu beliau memukul lagi ke tanah kemudian digosok-gosokkan ke tangan secara bergantian, selanjutnya beliau mengusap kedua pergelangan tangan luar dan dalam'." Tata cara tayamum ini disebutkan imam Asy-Syafi'i - semoga Allah SWT merahmatinya- dalam *Muktashar Al Muzanni* dan para sahabat sepakat menganjurkannya.

Rafi'i mengisyaratkan adanya pendapat lain bahwa tata cara ini tidak dianjurkan, bahkan tata cara ini sama seperti yang lain. Pernyataan Ar-Rafi'i ini bukan apa-apa. Asy-Syafi'i dan para sahabat menganjurkan tata cara seperti ini karena Nabi SAW dalam mengusap kedua tangan tidak menambahi lebih dari satu kali tepukan, dan disebutkan dalam berbagai dalil; wajib mengusap tangan secara keseluruhan. Mereka menyebutkan tata cara ini untuk menjelaskan gambaran tercapainya pengusapan secara menyeluruh dengan satu kali tepukan. Beberapa kalangan sahabat menyebutkan bahwa mereka ingin menjawab bantahan pihak yang berkata bahwa yang diwajibkan adalah mengusap tapak tangan saja dan tidak bisa dibayangkan kedua pergelangan diusap secara keseluruhan bersamaan dengan tapak tangan dengan satu kali tepukan saja, karena itulah mereka menjelaskan tata caranya. Tidak ada hadits dari Nabi SAW yang menjelaskan tata cara ini, hadits yang disebutkan penulis tidak memiliki petunjuk untuk hal itu seperti telah dijelaskan sebelumnya.

Al Ghazali menyebutkan bahwa tata cara ini sunah. Maksud Al Ghazali; sunnahnya adalah tidak lebih dari dua kali tepukan, dan hal itu tidak mungkin terlaksana selain dengan tata cara ini. Adanya disebut sunah karena sunah satu kali tepukan terwujud dengan ratanya usapan wajah dan kedua tangan.

Ar-Rafi'i berkata, "Sebagian fuqaha mengira bahwa tata cara ini diriwayatkan dari perbuatan Rasulullah SAW. Dugaan ini salah."

Para sahabat kami berkata, "Sekira debu mengenai wajah dan kedua tangan dengan dua kali tepukan atau lebih dengan tangan, kain, kayu atau semacamnya boleh."

Asy-Syafi'i menyatakan demikian dalam *Al Umm* seperti disinggung sebelumnya.

Perkataan Asy-Syirazi, "Kemudian mengusapkan salah satu telapak tangan pada tangan lain dan menyela-nyelakan jari-jemari."

Mayoritas fuqaha Irak sepakat bahwa cara ini sunah, tidak wajib. Ibnu Ash-Shabagh meriwayatkannya dari para sahabat secara mutlak. Demikian itu bila yang bersangkutan merenggangkan jari-jari tangan dalam dua tepukan atau pada tepukan kedua saja.

Adapun bila direnggangkan pada pukulan pertama saja dan kita katakan sah, maka ia wajib menyela-nyelakan jari-jemari. Fuqaha Khurasan dan Al Mawardi berkata, "Wajibnya menyela-nyelakan jari-jemari dan mengusap-usapkan kedua telapak tangan ada dua pendapat."

Al Baghawi berkata, "Bila yang bersangkutan bermaksud mengulurkan kedua telapak tangan di atas kedua pergelangan tangan adalah mengusapnya, pengusapan tangan tercapai, dan bila tidak bermaksud demikian, pengusapan tangan tidak tercapai. Yang benar adalah pendapat fuqaha Irak.

Mereka berkata, "Kewajiban mengusap kedua telapak tangan gugur dan bagian yang ada di antara jari-jemari saat memukulkan tangan ke debu."

Mereka berkata, "Bila ada yang membantah, 'Bila kewajiban mengusap kedua telapak tangan gugur, berarti debu yang melekat pada kedua telapak tangan itu menjadi debu bekas pemakaian, lalu bagaimana boleh diusapkan ke pergelangan tangan? Sementara ketika wudhu tidak boleh memindahkan air yang telah dipakai untuk membasuh salah satu tangan ke tangan lain?

Jawabannya melalui dua sisi. *Pertama,* dua tangan itu seperti satu anggota tubuh, karena itu boleh mendahulukan yang kiri sebelum yang kanan, dan debu yang ada di telapak tangan tidak menjadi debu bekas pemakaian kecuali bila terpisah dan terlepas, sementara air yang terpisah dari tangan yang terbasuh menjadi air sisa pemakaian.

Kedua, yang bersangkutan memerlukannya di sini karena ia tidak mungkin bisa meneruskan usapan pergelangan dengan telapak tangan, sehingga ia memerlukan tangan sebelahnya, sama seperti memindahkan air dari sebagian anggota badan ke bagian lain.

Kedua tanggapan ini disebutkan oleh Ibnu Ash-Shabagh dan lainnya. Keduanya masyhur dalam kitab-kitab fuqaha Irak. Pemilik *Al Bayan*

meriwayatkan pendapat lain; boleh memindahkan air dari satu tangan ke tangan sebelahnya karena keduanya sama seperti satu tangan. Berdasarkan pendapat ini, bantahan tersebut gugur.

Keempat: Bila seseorang mengulurkan salah satu tangannya di atas tangan sebelahnya lalu mengangkatnya sebelum mengusap bagian secara keseluruhan, setelah itu ia ingin mengusap lagi secara keseluruhan, dalam hal ini ada dua pendapat yang diriwayatkan oleh Imam Al Haramain dan lainnya. *Pertama,* tidak boleh, karena debu yang tersisa di atas tangan yang mengusap menjadi debu sisa pemakaian karena terpisah. *Kedua,* boleh dan inilah pendapat yang paling kuat, sebab debu sisa pemakaian itulah yang masih ada di atas tangan yang diusap, sementara debu yang masih ada pada tangan yang mengusap hukumnya sama seperti debu yang dipukul tangan untuk kali kedua.

Kelima: Perkataan Asy-Syirazi, "Kewajiban tayamum seperti yang telah kami sebutkan, yaitu; niat, mengusap wajah dan kedua tangan dengan dua kali tepukan atau lebih, dan mendahulukan wajah sebelum tangan. Sunnah tayamum; membaca *basmalah* dan mendahulukan yang kanan sebelum yang kiri" ada yang kurang. Para sahabat kami berkata, "Rukun tayamum ada enam yang disepakati; niat, mengusap wajah, kedua tangan, mendahulukan wajah sebelum tangan, memaksudkan debu dan memindahkannya. Tiga diperdebatkan; salah satunya berturut-turut (*muwalat*). Berkenaan dengan *muwalat* ini ada tiga pendapat:[33]

Pertama dan inilah madzhab kami, berturut-turut (*muwalat*) adalah sunah, tidak wajib. Penjelasannya telah dibahas sebelumnya dalam bab tata cara wudhu.

---

[33] Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- memiliki lebih dari satu pendapat. Sahabat-sahabatnya berpendapat berbeda-beda. Ada yang menyatakan; masalah ini ada dua atau tiga pendapat. Ada juga yang menyatakan; berbedaannya tidak terletak pada pendapat, namun pada kondisi. Selanjutnya disela-sela perbedaan pendapat ini jelas mana yang kuat kemudian disebut madzhab. Madzhab itulah yang paling kuat diantara sekian pendapat, yang paling dhahir itulah yang pendapat yang rajih, yang rajih itulah yang paling kuat dari beberapa pendapat. Standarnya adalah seperti penjelasan Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya. Dan perbedaan pendapat sahabat-sahabatnya dalam hal istilah lebih kuat. Anda akan mengetahui ragam perbedaan istilah ini sebentar lagi dalam redaksi penulis; 'sesuai madzhab,' 'yang paling kuat' dan 'yang kuat'.

Pendapat kedua; tertib dalam memindahkan debu ke wajah dan kedua telapak tangan ada dua pendapat, keduanya diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. Pendapat paling kuat; berturut-turut (*muwalat*) tidak wajib. Yang bersangkutan boleh mengambil debu dengan kedua tangannya secara bersamaan, tangan kanannya diusapkan ke wajah dan tangan kirinya diusapkan ke tangan. Pendapat inilah yang dipilih oleh Al Baghawi seperti telah dijelaskan sebelumnya. *Kedua,* wajib memindahkan debu ke wajah sebelum ke tangan. *Ketiga*; memukulkan tangan ke debu sebanyak dua kali secara merata. Penulis dan seluruh fuqaha Irak serta beberapa fuqaha dari Khurasan memutuskan bahwa berturut-turut (*muwalat*) dalam tayamum hukumnya wajib. Dan inilah yang dikenal dari madzhab imam Asy-Syafi'i. Sebagian besar fuqaha Khurasan tidak menyebutkan berturut-turut (*muwalat*) dalam bagian kewajiban-kewajiban tayamum dan mereka juga tidak membahasnya.

Rafi'i berkata, "Redaksi "dua kali tepukan" disebut berulang dalam hadits, sehingga sekelompok sahabat kami memberlakukan hadits ini secara tekstual (zhahir). Mereka berkata, 'Tidak boleh kurang dari dua kali tepukan.' Yang lain berkata, 'Yang diwajibkan adalah menyampaikan debu ke wajah dan kedua tangan, baik dengan satu kali tepukan ataupun lebih.' Pendapat ini lebih kuat, hanya saja dianjurkan untuk tidak melebihi dua kali tepukan dan tidak kurang dari itu.' Ada pendapat lain; dianjurkan satu kali tepukan untuk wajah, satu kali tepukan untuk tangan kanan dan satu kali tepukan untuk tangan kiri. Dan yang masyhur adalah pendapat pertama'." Demikian pernyataan Ar-Rafi'i dalam *asy-Syarh*.

Dalam bukunya yang berjudul *al-Muharrar*, Ar-Rafi'i memastikan dua kali tepukan sunah. Dan pendapat yang terkenal adalah yang telah kami sebut di atas. Inilah kewajiban-kewajiban tayamum yang disepakati namun diperdebatkan, sementara penulis menyatakan kewajiban-kewajiban ini disepakati. Bila ada yang menyangkal; penulis tidak menyinggung memaksudkan debu padahal ini merupakan salah satu rukun tayamum?

Tanggapan kami: Penulis menyebut rukun ini di bahasan berikutnya, namun dengan redaksi tersebut penulis tidak mencakup seluruh kewajiban-kewajiban tayamum, bahkan penulis menyatakan bahwa kewajiban-kewajiban tayamum adalah seperti yang telah ia sebutkan, namun memaksudkan debu

tidak ia sebut. *Wallahu a'lam.*

Sunah-sunah tayamum banyak jumlahnya:

1. Membaca *basmalah.*
2. Mendahulukan kanan sebelum kiri.
3. Berturut-turut (*muwalat*) menurut madzhab kami.
4. Memulai dari bagian atas wajah menurut pendapat paling kuat. Pendapat lain menyatakan; memulai dari bagian bawah seperti yang telah dibahas sebelumnya.
5. Mengusap telapak tangan satu sama lain dan menyela-nyela jari-jemari menurut pendapat terkuat. Pendapat lain menyatakan keduanya wajib seperti yang telah dibahas sebelumnya.
6. Tidak lebih dari dua tepukan. Al Mahamili dalam *Al-Lubab* dan Ar-Rauyani menjelaskan; tambahan dalam mengusap wajah dan kedua tangan makruh. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lain; dianjurkan untuk mengulang usapan, sama seperti wudhu. Pendapat ini bukan apa-apa karena sunah membedakan di antara keduanya. Alasan lain; mengulang basuhan dalam wudhu lebih membersihkan, tidak seperti tayamum.
7. Meminimalisir debu yang diambil dan meniupnya bila banyak sekira terisa ukuran yang diperlukan. Disebutkan dalam hadits-hadits *shahih* bahwa Nabi SAW meniup tangan beliau setelah mengambil debu. Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan demikian.

   Pengarang Al Hawi menyatakan; imam Asy-Syafi'i menganjurkan hal itu dalam *qaul qadim,* namun dalam *qaul jadid* tidak menganjurkannya. Sebagian para sahabat kami menyatakan; dalam hal ini ada dua pendapat; dianjurkan seperti yang dijelaskan dalam *Al Qadim* dan tidak dianjurkan seperti yang dijelaskan dalam *qaul jadid.* Yang lain menyatakan; berdasarkan dua kondisi, bila debunya banyak ditiup dan bila sedikit tidak ditiup.
8. Telapak tangan terus ditempelkan pada bagian-bagian tayamum dan tidak diangkat hingga selesai mengusap. Pendapat lain menyatakan bahwa sunah yang kedelapan ini wajib seperti telah disebutkan sebelumnya.
9. Menghadap kiblat seperti wudhu.

10. Mengurutkan tangan di bagian-bagian tayamum untuk memperpanjang bagian yang memburatkan cahaya di hari kiamat kelak seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam wudhu, di samping untuk menghindari perbedaan pendapat dari berbagai sisi. Di antara yang menganjurkan sunah kesepuluh ini adalah Al Mutawalli dan Al Baghawi. Pemilik *Al Bahr* meriwayatkan dari para sahabat. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lemah; tidak dianjurkan.
11. Setelah itu sepantasnya dianjurkan mengucapkan dua kalimat syahadat, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam wudhu dan mandi.

    Mungkin beberapa hal yang akan kami sebutkan dalam masalah-masalah tambahan setelah ini termasuk dalam bagian sunah-sunah tayamum:

    Tertib dalam tayamum jinabat hukumnya wajib seperti halnya dalam tayamum hadats kecil. Selanjutnya mengusap wajah lalu kedua tangan, meski tertib tidak diwajibkan dalam mandi jinabat. Syaikh Abu Muhammad berkata, "Perbedaannya; tertib hanya nampak pada dua bagian yang berbeda, tidak nampak pada satu tempat saja. Badan ketika mandi merupakan satu kesatuan, sehingga menjadi seperti satu bagian tubuh, sementara wajah dan tangan dalam tayamum adalah dua bagian yang berbeda. *Wallahu a'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Umm*; bila seseorang memerintahkan orang lain untuk mengusapkan debu padanya dan ia berniat tayamum, hukumnya boleh seperti halnya dalam wudhu. Ibnu Al Qash berpendapat; tidak boleh. Ia menyatakan demikian sebagai takhrij. Disebutkan dalam *Al Umm*; bila angin menerapkan debu di badan seseorang lalu ia mengusapkan tangan ke wajah, hukumnya tidak boleh karena ia tidak memaksudkan debu. Qadhi Abu Hamid berkata, 'Pendapat imam Asy-Syafi'i ini diartikan bila yang bersangkutan tidak berniat. Bila ia sengaja menghadang angin kemudian angin menerapkan debu di badannya, itu sudah cukup.' Perbedaan pendapat ini tertera dalam tulisan imam Asy-Syafi'i'."

Penjelasan:

Dalam bahasan ini terdapat dua masalah:

Pertama: Bila orang lain mengusapkan debu di bagian tayamum seseorang dengan izinnya dan orang yang memerintahkan berniat tayamum bila memang ia punya udzur, misalnya tidak memiliki tangan, sakit atau lainnya, hukumnya boleh tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Namun bila yang bersangkutan mampu untuk mengusap sendiri, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama*, boleh seperti halnya wudhu. Pendapat ini dikemukakan oleh jumhur dan para sahabat. *Kedua*, tidak boleh. Inilah pendapat Ibnu Al Qash.

Perkataan Asy-Syirazi, "Ia menyatakan demikian sebagai takhrij" adalah pernyataan Ibnu Al Qash. Ibnu Al Qash menulis demikian karena itulah gaya penulisannya dalam bukunya *At-Talkhish*; menyebutkan masalah-masalah yang disebutkan oleh imam Asy-Syafi'i kemudian di akhirnya ia sebut; ia menyatakan demikian secara tertulis. Bila imam Asy-Syafi'i mengatakan sesuatu yang tidak dinyatakan dalam tulisan-tulisannya, Ibnu Al Qash menyatakan "Ia menyatakan demikian sebagai takhrij." Masalah ini dituturkan imam Asy-Syafi'i setelah masalah sebelumnya, yaitu masalah angin.

Ibnu Al Qash adalah Abu Abbas. Biografinya telah kami sebutkan dalam bab-bab air.

Bila seseorang diusapi orang lain tanpa perintahnya sementara ia dalam kondisi suka rela dan berniat untuk tayamum, ia sama seperti orang yang sengaja berdiri untuk diterpa angin. Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya menyatakan bahwa ini jelas.

Kedua: Bila angin menghembuskan debu yang merata di wajah dan tangan seseorang; bila ia tidak memaksudkan debu hukumnya tidak boleh, tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Namun bila ia memaksudkannya, hukumnya boleh. Dalam hal ini ada dua riwayat masyhur yang dituturkan oleh para sahabat, dan sebenarnya adalah dua pendapat.

Pertama, tidak sah. Inilah pendapat kuat yang dinyatakan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. Dan inilah pendapat sebagian besar sahabat kami terdahulu serta dipastikan oleh beberapa kalangan terakhir sahabat kami dan

dikuatkan oleh mayoritas. Imam Al Haramain menukilnya dari para imam secara mutlak, ia berkata, "Pendapat lain tidak termasuk bagian madzhab."

Kedua, sah. Inilah pendapat Qadhi Abu Muhammad dan dipilih oleh syaikh Abu Hamid Al Isfirayini. Ar-Rauyani menjelaskan dalam bukunya yang berjudul *Al Barh* dan *Al Hulliyah*; pendapat ini dipilih oleh Halimi, Qadhi Abu Thayib dan jamaah. Inilah pendapat pilihan dan paling kuat. Pemilik *At-Tatimmah* menyatakan sebagai pendapat lama. Madzhab kami adalah pendapat yang pertama.

Gambaran masalah; bila seseorang bermaksud mencari debu kemudian ia terkena debu hukumnya sah. Sementara bila terkena debu namun tidak bermaksud mencarinya, hukumnya tidak sah tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Meski secara zhahir pendapat ini konteks dari pernyataan penulis, namun tidak masalah untuk dijelaskan.

Perkataan Asy-Syirazi, "debu yang mengenainya secara rata" inilah yang masyhur dan terkenal. Abu Qasim, Bazadi dan lainnya menyebutkan; maksudnya debu tersebut menutupinya. Penjelasan ini juga benar dan sesuai dengan makna penjelasan pertama, namun penjelasan pertama lebih baik. Redaksi penulis (صمد) dengan *shad* dan *mim* meniru pola kata (قصد) dan maknanya sama. *Wallahu a'lam*.

Catatan: Bila di sebagian tubuh seseorang ada debu kemudian ia memakainya untuk tayamum, perlu diperhatikan; bila ia mengambilnya dari selain bagian-bagian tayamum dan mengusapkannya, hukumnya boleh tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Asy-Syafi'i dan para sahabat menyatakan seperti itu, seperti halnya bila yang bersangkutan mengambil debu tersebut dari tanah.

Bila debunya ada di wajah kemudian diusap-usapkan, hukumnya tidak boleh, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini karena tidak adanya dalil mengenai hal ini.

Bila debunya ada di wajah kemudian diusapkan ke wajah atau ada di tangan lalu diusapkan ke wajah, dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat paling kuat adalah seperti yang dinyatakan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*; boleh karena adanya dalil mengenai hal itu.

Bila ia mengambil debu dari wajah kemudian dikembalikan lagi ke wajah atau mengambil dari tangan lalu dikembalikan lagi, dalam hal ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh pemilik *At-Tahdzib* dan lainnya. Pendapat paling kuat adalah untuk dua kali. Pendapat kedua; untuk satu kali karena tidak ada dalil hakiki dalam hal ini.

Bila ia berguling-guling di tanah kemudian debu mengenai wajah dan kedua tangan; bila hal itu dilakukan karena adanya udzur, misalnya karena yang bersangkutan tidak memiliki tangan atau lainnya, hukumnya boleh tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Bila tidak memiliki udzur, ada dua pendapat dan pendapat yang paling kuat adalah boleh. Para sahabat kami menguatkan pendapat ini. Ar-Rauyani meriwayatkan dari teks *Al Umm*. Imam Al Haramain berkata, "Yang benar adalah dipastikan boleh dan pendapat lain menurut saya tidak memiliki alasan, sebab pada dasarnya yang bersangkutan memaksudkan debu dan itu telah terwujud."

Bila ia membentangkan tangan lalu orang lain menapukkan debu ke tangannya atau angin menghembuskan debu ke arah tangan, kemudian diusapkan ke wajah, atau debu di ambil dari udara kemudian diusapkan, dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat paling benar; boleh. Pendapat ini dikuatkan oleh Ar-Rauyani, Ar-Rafi'i dan lainnya.

Beberapa Masalah yang Terkait dengan Penjelasan Sebelumnya

Pertama: Sepantasnya seseorang mengusap wajah dengan debu dan tidak hanya sebatas pada posisi tempat tangannya yang diletakkan di wajah. Bila ia memukulkan tangan ke debu kemudian diletakkan di wajah namun tidak diusapkan, menurut Al Baghawi dan Ar-Rafi'i; boleh menurut salah satu dari dua pendapat yang kuat, seperti pendapat kami tentang mengusap kepala. Syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq* dan Al Mutawalli memastikan hal itu tidak sah. Al Mutawalli berkata, "Tidak seperti wudhu, sebab bila air diletakkan di badan, badan akan merasakannya dan air itu akan mengalir, sementara debu tidak seperti itu, dengan demikian air akan mengenai seluruh bagian, sementara debu tidak bisa merata tanpa diusapkan dengan tangan. Bahkan seandainya air tidak mengenai bagian wudhu, pengusapan dengan tangan tetap wajib, dan seandainya debu merata dalam tayamum karena jumlahnya banyak, tayamumnya sah.

Kedua: Qadhi Husain dan Al Baghawi berkata, "Bila orang yang bertayamum mengeluarkan hadats setelah mengambil debu dan sebelum mengusap, pengambilan tersebut batal dan ia harus mengambil debu lagi, tidak seperti misalnya orang yang wudhu telah mengambil air lalu mengeluarkan hadats sebelum membasuh wajah, hal itu tidak apa-apa, sebab yang diharuskan dalam wudhu adalah membasuh, bukan memindahkan air, dan dalam tayamum yang diharuskan adalah memindahkan debu.

Sementara bila orang lain mengusapkan debu padanya, Qadhi Husain berkata, "Orang yang memerintahkan harus berniat tayamum saat orang yang diperintahkan memukulkan tangannya ke tanah. Kemudian bila salah satunya mengeluarkan hadats setelah berniat dan memukul, hadats itu tidak bermasalah, yang diperintahkan boleh mengusapkan debu setelah itu. Lain halnya bila yang bersangkutan mengambil debu sendiri kemudian mengeluarkan hadats, debu yang ia ambil tersebut batal karena pada saat itu ia menemukan kondisi tujuan sebenarnya, sehingga ia sama seperti orang yang seandainya menyewa orang lain agar menunaikan haji untuknya, kemudian orang yang disewa melakukan hubungan badan di masa ihram, tindakan itu tidak membatalkan haji.

Ar-Rafi'i berkata, "Penjelasan yang dikemukakan Qadhi Husain ini rumit, dan sepantasnya batal karena hadats yang dikeluarkan oleh orang yang memerintahkan."

Ketiga: Bila seseorang memukulkan tangannya ke debu yang ada di kulit wanita asing, bila debunya banyak dan menghalangi pertemuan kedua kulit, tayamumnya sah dan bila debunya sedikit yang tidak menghalangi pertemuan kedua kulit, tayamumnya tidak sah. Demikian yang dijelaskan oleh Qadhi Husain. Penjelasan serupa disebutkan dalam *At-Tahdzib* dan lainnya, karena menyentuh kulit wanita asing adalah hadats yang menyertai pemindahan debu merupakan salah satu rukun tayamum, sehingga seperti hadats yang menyertai pemindahan debu saat mengusap wajah.

Al Mutawalli berkata, "Pengambilan debu untuk wajahnya sah dan sentuhannya dengan kulit wanita asing tidak berpengaruh, sebab ibadah dalam tayamum adalah mengusap, bukan mengambil debu. Kemudian bila yang bersangkutan mengambil debu setelah itu dari kulit wanita asing tersebut, usapan wajahnya batal karena ia berhadats." Ar-Rafi'i berkata, "Perkataan Qadhi

Husain benar."

Keempat: Bila tangan seseorang najis kemudian dipukulkan ke debu bersih dan diusapkan ke wajah, hukumnya boleh menurut salah satu dari dua pendapat yang terkuat. Pendapat ini dipastikan oleh Al Baghawi dan Ar-Rauyani. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya dalam bab pengobatan. Namun tidak sah mengusap tangan yang najis tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini, seperti tidak sahnya membasuh tangan dalam wudhu yang masih ada najisnya.

Misalkan seseorang tayamum lalu terkena najis, Imam Al Haramain berkata, "Tayamumnya dipastikan tidak batal." Al Mutawalli berkata, "Dalam hal ini ada dua pendapat, seperti halnya bila seseorang tayamum dan di badannya ada benda najis." Yang benar adalah perkataan Imam Al Haramain.

Bila seseorang tayamum sebelum berusaha mencari arah kiblat, dalam hal sah-tidaknya tayamum ada dua pendapat, seperti halnya bila ia tayamum sementara di badannya ada benda najis. Penjelasan ini tertera dalam *Al Bahr*.

Bila seseorang tayamum dengan aurat terbuka, tayamumnya sah berdasarkan kesepakatan. Masalah ini telah kami jelaskan dalam bab pengobatan.

Kelima: Para sahabat kami berkata, "Bila tangan seseorang terputus dari bagian hasta, ia wajib mengusap bagian wajib yang tersisa. Dan bila tangannya terputus dari bagian setelah siku, ia tidak berkewajiban mengusapnya, namun dianjurkan untuk menyentuhkan debu ke bagian tersebut seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam bab wudhu, bahkan Bandaniji dan Al Mahamili berkata, "Misalkan tangan terputus dari bagian bahu, seseorang dianjurkan untuk mengusap bahu, seperti yang kami katakan dalam wudhu." Pernyataan ini dikemukakan imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- dalam *Al Umm*. Abdari berkata, "Anjuran membasuh bagian yang terputus di atas siku dalam wudhu dan diusap dengan debu dalam tayamum yang kami kemukakan ini adalah madzhab kami, madzhab Malik, Zufar, Ahmad dan Daud."

Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat; wajib dibasuh dalam wudhu dan diusap dalam tayamum.

Dalil kami; yang bersangkutan kehilangan bagian yang wajib di basuh dalam wudhu dan diusap dalam tayamum. Para sahabat kami berkata, "Bagian-

bagian masalah yang kami sebutkan dalam wudhu dalam hal tangan terputus, jari-jari tangan dempet dan kulit menempel juga berlaku dalam tayamum." Ad-Darimi berkata, "Bila jari-jari seseorang terputus dan tetap tergantung di tangan, apakah jari-jari tersebut harus diusap dalam tayamum? Dalam hal ini ada dua pendapat."

Menurutku (An-Nawawi), "Qiyas madzhab; wajib diusap dalam tayamum meski seandainya ia tidak memiliki siku yang terlihat." Para sahabat kami berkata, "Bila di jari-jari seseorang terdapat cincin, cincin harus dilepas saat dipukulkan ke tanah agar debu mengenai kulit yang ada di balik cincin. Pemilik *Al 'Uddah* dan lainnya menyatakan; ia tidak cukup menggerak-gerakkan cincin tersebut, lain halnya dengan wudhu, sebab air bisa merasuk ke dalam cincin saat digerak-gerakkan, tidak seperti debu.

Keenam: Pembauran tayamum terbayang pada kasus orang sakit, orang terluka dan lainnya yang dibolehkan tayamum meski ada air saat ia tayamum dan shalat fardhu kemudian ingin shalat sunah setelahnya. Juga terbayang pada kasus orang yang tidak boleh tayamum kecuali bila tidak ada air bila ia tayamum lalu shalat fardhu dan tidak membedakan kondisinya dan kami katakan tidak wajib mencari lagi; wajibkah bagi yang bersangkutan memperbarui tayamum dalam kedua kondisi tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya dituturkan oleh Asy-Syasyi. Pendapat yang masyhur; tidak dianjurkan. Pendapat ini dipastikan oleh Al Qaffal, Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rauyani dan lainnya karena tidak adanya sunah dalam hal ini. Asy-Syasyi memilih; dianjurkan untuk diperbarui, sama seperti wudhu.

Ketujuh: Para sahabat kami sepakat disyaratkan menyampaikan debu ke seluruh kulit tangan dari ujung hingga siku, bila ada bagian yang tidak tersentuh debu, tayamum tidak sah. Asy-Syafi'i memperjelas masalah ini dalam *Al Umm* sebagai berikut; bila seseorang tidak mengusap sebagian wajah atau yang ada di kedua tangannya atau tidak dikenai debu, tayamumnya tidak sah, ia harus mengulang seluruh shalat yang dilakukan dengan tayamum ini.

Imam Al Haramain menukil penjelasan ini dari para sahabat lalu berkata, "Ini rumit, sebab tepukan kedua untuk kedua tangan bila kedua tangan diusapi debu, secara zhahir debu tersebut mengenai bagian seperti bagian pada hasta.

Menurut saya, debu tersebut tidak cukup untuk kedua hasta luar dan dalam kemudian untuk bagian luar telapak tangan, sementara syariat menyebut cukup dua kali tepukan. Ini rumit dan memerlukan dua hal. *Pertama*, merujuk pada pendapat lama, yaitu cukup dengan mengusap telapak tangan. *Kedua*, kita wajibkan untuk menerbangkan debu kemudian cukup mengenakan sebagian tangan dengan cara diusap hingga hasta tanpa harus berlebihan menghamburkan debu ke mata. Pendapat para sahabat yang mewajibkan tanah harus mengenai seluruh bagian tayamum secara meyakinkan dan bila ragu, ia wajib mengenakan debu ke bagian-bagian yang diragukan belum terusap agar seluruh bagian diyakini terkena usapan debu. Kami putuskan cara seperti ini menafikan cukup satu kali tepukan untuk dua tangan.

Yang wajib diyakini adalah, meratakan bagian wajib dengan usapan tangan yang berdebu, tanpa harus dikaitkan dengan fikiran meratanya debu atau tidak. Demikian yang kami jelaskan dan kami nilai harus dijelaskan. Menurut kami, tidak ada seorang sahabat pun yang berpendapat tidak wajib meratakan debu ke kedua hasta." Demikian penjelasan Imam Al Haramain dan pendapat yang ia pilih ini kuat. *Wallahu a'lam*.

Catatan: madzhab kami (Asy-Syafi'i), wajib mengenakan debu ke seluruh kulit luar wajah serta bulu-bulu yang terlihat. Abdari berkata, "Inilah pendapat sebagian besar ulama." Ada beberapa pendapat yang diriwayatkan dari Abu Hanifah. Pertama, seperti madzhab kami, dan inilah yang disebutkan Kurhi dalam *Al Mukhtashar* miliknya. *Kedua*, tidak mengusap bagian wajib seukuran bulatan dirham hukumnya tidak sah, dan bila kurang dari ukuran itu sah. *Ketiga*, bila kurang dari seperempat wajah tidak diusap hukumnya sah dan selebihnya tidak sah.

Keempat, bila seseorang mengusap sebagian besar wajah dan meninggalkan sedikit tidak terusap atau sebagian dari hasta tidak diusap, hukumnya sah, dan lebih dari itu tidak sah. Pendapat ini diriwayatkan Ath-Thahawi dari Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Zufar. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Sulaiman bin Daud; mengusap dalam tayamum sama seperti mengusap kepala dalam wudhu. Dalil kami adalah penjelasan Nabi SAW dan penjelasan ini telah mencakup wajah dan qiyas terhadap wudhu. *Wallahu a'lam*.

11. Asy-Syirazi berkata, "Tidak boleh tayamum untuk shalat fardhu kecuali waktunya telah tiba karena saat waktunya belum tiba seseorang tidak memerlukan tayamum, seperti halnya bila ia tayamum padahal ada air. Bila ia tayamum sebelum tibanya waktu shalat fardhu untuk shalat yang tertinggal dan belum ditunaikan hingga waktunya tiba, dalam hal ini ada dua pendapat. Abu Bakr bin Haddad berpendapat; dengan tayamum itu ia boleh shalat fardhu berikutnya, sebab ia tayamum dalam kondisi memerlukannya, sehingga ia sama seperti orang yang tayamum untuk shalat fardhu berikutnya setelah tiba waktunya. Di antara para sahabat kami ada yang berpendapat; tidak boleh karena tayamum tersebut dilakukan sebelum waktu shalat fardhu tiba, sehingga ia sama seperti tayamum sebelum masuknya waktu."

Penjelasan:

Syarat sah tayamum ada empat:

1. Orang yang bertayamum pantas untuk bersuci. Penjelasan masalah ini telah dipaparkan sebelumnya.
2. Debunya mutlak. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya.
3. Orang yang bertayamum memiliki udzur karena tidak ada air atau tidak mampu menggunakan air. Masalah ini akan dijelaskan dalam pasal-pasal berikutnya.
4. Tayamum dilakukan setelah masuknya waktu shalat. Teks-teks imam Asy-Syafi'i dan para sahabat sepakat bahwa orang yang tayamum untuk shalat fardhu hanya sah dilakukan setelah waktunya masuk. Para sahabat kami berkata, "Baik tayamum karena tidak bisa menggunakan air disebabkan air tidak ada ataupun karena sakit, luka dan lainnya."

Misalkan seseorang mengambil debu di tangan sebelum waktu shalat tiba kemudian diusapkan ke wajah saat waktu shalat tiba, tayamumnya tidak sah. Mengambil debu disyaratkan dilakukan di waktu shalat, seperti halnya mengusap juga disyaratkan dilakukan di dalam waktu shalat, karena ini merupakan salah satu rukun tayamum, sehingga sama seperti mengusap. Al Baghawi dan lainnya menegaskan demikian.

Para sahabat kami berkata, "Bila yang bersangkutan membalik dan

tayamum sebelum waktu shalat fardhu tiba, tayamumnya tidak sah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Juga tidak sah untuk shalat sunah menurut pendapat yang kuat dan masyhur serta tercantum dalam teks imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*.

Pemilik *At-Tatimmah* dan lainnya menuturkan dua pendapat berkenaan dengan sahnya tayamum yang ia lakukan untuk shalat sunah, berdasarkan dua pendapat tentang orang yang shalat Zhuhur sebelum matahari condong ke arah barat; apakah shalat sunnahnya sah?

Asy-Syasyi menukil perbedaan pendapat ini dari sebagian sahabat kami, setelah itu ia berkata, "Ini menyalahi teks imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*, tidak sama dengan shalat, sebab ia berniat untuk shalat tersebut dengan keyakinan waktunya telah tiba sehingga shalat sunnahnya sah. Sementara dalam kasus ini yang bersangkutan tayamum dalam kondisi tahu waktunya belum tiba, karena itu tayamumnya tidak sah.

Perlu diketahui, maksud perkataan mereka "tayamum tidak sah sebelum waktunya" adalah waktu di mana shalat sah dilakukan di dalamnya. Misalkan seseorang menjamak Zhuhur dan Ashar di waktu Zhuhur dan tayamum untuk Ashar setelah ia salam dari shalat Zhuhur, hukumnya sah, karena itu adalah waktu dan ia mengetahuinya. Ini bila kita berpedoman pada madzhab yang kuat dan masyhur, boleh menjamak dua shalat bagi orang yang tayamum dan jeda yang ada tidak terpengaruh oleh tayamum. Dalam hal ini ada pendapat lain milik Abu Ishaq Marwazi, jamak tidak sah karena adanya jeda. Hanya saja pendapat ini bukan apa-apa. Misalkan seseorang tayamum dan shalat Zhuhur, setelah itu tayamum lagi untuk menggabungkan Ashar kemudian waktu shalat Ashar masuk sebelum ia memulai, pemilik *Al Bahr* meriwayatkan dari ayahnya; ia berkata dengan berijtihad untuk dirinya sendiri; shalat jamaknya batal dan tayamum untuk shalat Ashar tersebut tidak sah karena dilakukan sebelum waktunya di samping jamaknya tidak sah.

Ar-Rafi'i memastikan pendapat ini dan pendapat ini memiliki kemungkinan yang jelas. Bisa saja tindakan ini boleh dengan tayamum tersebut berdasarkan dua pendapat dalam kasus tayamum untuk shalat yang tertinggal sebelum waktu shalat berikutnya tiba, apakah tayamum ini boleh untuk shalat yang akan tiba? Kedua masalah ini bisa dibedakan; dalam masalah shalat tertinggal, tayamumnya

sah berdasarkan yang ia niatkan dan tujuannya agar boleh shalat, dengan demikian tayamumnya boleh untuk shalat lainnya sebagai pengganti. Namun untuk masalah ini yang bersangkutan tidak berniat agar bisa shalat dengan sifat yang ia niatkan, sehingga ia tidak boleh melakukan shalat lain.

Adapun bila yang bersangkutan ingin menjamak di waktu Ashar lalu ia tayamum untuk shalat Zhuhur di waktu Zhuhur, hukumnya sah karena dilakukan di waktunya. Andai ia tayamum di waktu shalat Zhuhur untuk shalat Ashar, hukumnya tidak sah karena waktu shalat Ashar belum tiba. Penjelasan ini dikemukakan oleh Ar-Rauyani dan penjelasan ini kuat.

Para sahabat kami berkata, "Juga shalat yang tertinggal saat teringat, tidak sah tayamum untuk shalat ini kecuali bila yang bersangkutan ingat. Andai ia ragu apakah memiliki tanggungan shalat yang tertinggal? Setelah itu ia tayamum untuk shalat tersebut namun ternyata ia memiliki tanggungan shalat yang tertinggal. Masalah ini telah dijelaskan sebelumnya di akhir pasal niat tayamum. Menurut pendapat yang masyhur; tayamumnya tidak sah. *Wallahu a'lam.*"

Adapun bila ia tayamum untuk shalat wajib di waktunya dan menunda shalat hingga akhir waktu kemudian ia menjalankan shalat dengan tayamum tersebut, tayamumnya sah menurut madzhab yang kuat dan masyhur yang dinyatakan imam Asy-Syafi'i. Mayoritas para sahabat kami memastikan demikian di seluruh jalur riwayat. Mereka berkata, "Ia juga boleh shalat dengan tayamum tersebut setelah waktunya habis, dengan syarat tidak meninggalkan tempatnya tidak memperbarui thaharah karena dugaan adanya air."

Al Mawardi, Ar-Rauyani dan Asy-Syasyi meriwayatkan dua pendapat dalam hal ini. Pertama dan yang paling kuat adalah yang tertera di sini. *Kedua,* pendapat Ibnu Suraij dan Asthakhari; ia harus menyegerakan shalat setelah tayamum dan tidak boleh menundanya kecuali seukuran lamanya azan dan iqamat serta shalat sunah. Bila menunda lebih dari jangka waktu ini, tayamumnya batal mengingat tayamum adalah thaharah darurat, sehingga harus disegerakan seperti thaharah yang dilakukan wanita mustahadhah. Pendapat yang kuat adalah pendapat pertama karena hadats wanita mustahadhah terjadi berkelanjutan setelah thaharah, tidak seperti tayamum.

Adapun bila seseorang tayamum dalam kondisi ragu apakah waktu shalat sudah masuk ataukah belum kemudian ternyata waktunya sudah masuk,

tayamumnya tidak sah karena tidak memenuhi syarat, yaitu mengetahui masuknya waktu shalat saat tayamum. Pendapat ini secara tegas dikemukakan oleh Al Mawardi dan lainnya. Kaidah ini dan contoh-contohnya telah dijelaskan sebelumnya dalam bab mengusap sepatu.

Misalkan seseorang tayamum untuk shalat yang tertinggal namun ia baru melaksanakannya setelah waktu shalat berikutnya tiba, apakah ia boleh shalat yang waktunya tiba dengan tayamum tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur dalam dua jalur. Penulis telah menyebutkan dalil kedua pendapat ini. Ibnu Haddad berpendapat; boleh. Pendapat ini masyhur menurut para sahabat kami. *Kedua*, tidak boleh. Pendapat ini dikemukakan oleh syaikh Abu Zaid Marwazi dan Abu Abdullah Hidhri. Misalkan seseorang tayamum untuk shalat Zhuhur di waktunya kemudian ia teringat memiliki tanggungan shalat yang tertinggal; bolehkah ia menunaikan shalat yang tertinggal dengan tayamum itu? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. *Pertama*, ada dua kemungkinan. *Kedua*, dipastikan boleh. Perbedaannya; shalat yang tertinggal juga sama-sama wajib saat tayamum, tidak seperti shalat yang waktunya tiba dalam permasalahan pertama.

Abu Zaid dan Hidhri sepakat masalah tersebut boleh. Qadhi Abu Thayib menukil kesepakatan para sahabat dalam *Syarh Al Furu'* yang membolehkan hal ini.

Misalkan seseorang tayamum untuk shalat yang tertinggal kemudian saat mengqadhanya ia teringat memiliki tanggungan shalat lain yang juga tertinggal; Al Qaffal dalam *Syarh At-Talkhish* menyatakan; para sahabat sepakat bahwa yang bersangkutan boleh mengqadha shalat yang tertinggal dengan tayamum tersebut yang ia ingat. Al Baghawi menyebutkan perbedaan pendapat dalam masalah ini lalu ia berpendapat; boleh sesuai zhahir madzhab kami, dan menurut pendapat lain tidak boleh. Riwayat yang dinukil Al Baghawi ini menentukan.

Misalkan seseorang tayamum untuk shalat fardhu di waktunya kemudian ia bernadzar melakukan suatu shalat; bolehkah ia melakukan shalat yang ia nazarkan dengan tayamum itu sebagai pengganti shalat fardhu? Dalam hal ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh Ar-Rauyani dan lainnya. Ini semua berdasarkan perincian madzhab kami, yaitu penentuan shalat fardhu tidak disyaratkan untuk sahnya tayamum. Bila kita mensyaratkannya, maka tayamum

tidak sah untuk selain yang ditentukan. Ini semua ketentuan dalam tayamum untuk shalat wajib.

Sementara tayamum untuk shalat sunah ada dua macam; shalat sunah sementara dan shalat sunah tidak sementara. Untuk shalat sunah tidak sementara, orang boleh tayamum sekehendaknya kecuali di waktu-waktu tertentu yang terlarang untuk shalat. Di waktu-waktu ini, ia tidak boleh tayamum untuk shalat sunah yang bukan menjadi penyebabnya. Bila ia membalik dan tayamum untuk shalat ini, Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- menyatakan dalam *Al Buwaithi*; tayamumnya tidak sah dan tidak boleh dilakukan untuk shalat sunah setelah waktu terlarang untuk shalat usai. Pendapat ini dipastikan oleh mayoritas sahabat kami karena yang bersangkutan tayamum sebelum waktunya. Qadhi Husain dan Al Mutawalli berkata, "Berkenaan dengan sahnya tayamum ada dua pendapat berdasarkan sah-tidaknya shalat ini di waktu terlarang." Ar-Rauyani dan Asy-Syasyi menuturkan perbedaan pendapat ini dan melemahkannya.

Misalkan seseorang tayamum sebelum waktu terlarang untuk shalat kemudian waktu tersebut masuk, tayamumnya tidak batal. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Saat waktu terlarang untuk shalat usai, ia boleh shalat dengan tayamum tersebut.

Adapun shalat sunah sementara, redaksi penulis dalam hal ini dan juga dalam bukunya yang berjudul *At-Tanbih* mengisyaratkan tayamum tidak disyaratkan dilakukan saat waktu shalat tersebut (shalat sunah sementara, pent.) masuk. Mayoritas fuqaha Khurasan menegaskan tidak sah tayamum untuk shalat sunah ini kecuali bila waktunya telah masuk. Ar-Rafi'i berkata, "Inilah yang masyhur dalam madzhab kami." Imam Al Haramain dan Al Ghazali meriwayatkan dua pendapat. *Pertama*, pendapat di atas. *Kedua*, boleh dilakukan sebelum waktunya karena waktu shalat sunah lebih luas dari waktu shalat fardhu, karena itu yang bersangkutan boleh shalat sunah beberapa kali dengan satu kali tayamum. Bila kita kemukakan berdasarkan pendapat yang masyhur, kita memerlukan penjelasan waktu-waktu shalat sunah. Waktu-waktu shalat sunah rawatib, witir, dhuha dan Id sudah lazim kita ketahui di tempat-tempatnya, waktu shalat kusuf dilakukan saat terjadi gerhana, shalat istisqa' dilakukan saat orang-orang berkumpul untuk melakukannya di tanah luas dan tahiyat masjid dilakukan

saat masuk masjid. Perbedaan pendapat berlaku di seluruh shalat sunah sementara, seperti shalat sunah rawatib dan lainnya. Redaksi Al Ghazali mengisyaratkan khusus untuk shalat sunah rawatib saja. Penjelasan Al Ghazali ini jangan sampai memperdaya. *Wallahu a'lam.*

Berkenaan dengan waktu tayamum untuk shalat jenazah ada dua pendapat masyhur. Pendapat paling kuat dan paling masyhur dari keduanya adalah pada saat masuk untuk memandikan mayit, karena pada waktu itu shalat jenazah sudah boleh dilakukan dan sah. Pendapat ini dipastikan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dalam tulisan-tulisannya, Al Baghawi dan pemilik kitab *Al 'Uddah.*

Pendapat kedua; saat jenazah meninggal dunia karena inilah penyebabnya. Pendapat ini dipastikan oleh Al Ghazali dalam *Al Fatawa* dan dikuatkan oleh Asy-Syasyi. Qadhi Husain berkata, "Tayamum dianjurkan setelah jenazah dikafani, sebab shalat jenazah sebelum jenazah dikafani hukumnya makruh meski boleh."

Misalkan tidak ada air untuk memandikan mayit dan kita berpedoman pada pendapat yang paling kuat, yaitu tidak sah tayamum untuk shalat jenazah kecuali setelah jenazah dimandikan, maka mayit harus ditayamumkan terlebih dahulu kemudian ia baru tayamum untuk shalat jenazah. Inilah salah satu masalah yang sering ditanyakan kemudian dikatakan bahwa tayamum seseorang tidak sah hingga menayamumkan yang lain. *Wallahu a'lam.*

Catatan: bila seseorang tayamum untuk shalat sunah di waktunya, ia boleh melakukan shalat sunah tersebut juga shalat sunah lain semaunya, namun tidak boleh dipakai untuk shalat fardhu menurut madzhab kami dan yang tertera dalam *Al Umm*. Di sini ada pendapat lain yang lemah seperti dijelaskan sebelumnya; shalat fardhu boleh dilakukan dengan niat shalat sunah.

Berdasarkan pendapat lemah ini, tayamum untuk shalat sunah boleh digunakan untuk shalat fardhu bila seseorang tayamum di waktunya. Bila dilakukan sebelum waktunya, dalam hal ini ada dua pendapat berkenaan dengan orang yang tayamum untuk shalat yang tertinggal kemudian waktu shalat berikutnya tiba lalu tayamum dimaksudkan untuk shalat yang waktunya tiba ini. Demikian yang dinukil oleh Imam Al Haramain dari penuturan syaikh Abu Ali Sanji.

Imam Al Haramain berkata, "Ini mustahil, sebab tayamum yang ia lakukan

untuk shalat yang tertinggal itu boleh digunakan untuk shalat tersebut, kemudian terus berlaku untuk shalat fardhu hingga waktunya tiba. Dalam kasus ini tayamumnya tidak dilanjutkan dengan kemungkinan untuk menunaikan shalat fardhu. Sementara bila yang bersangkutan tayamum untuk shalat sunah sebelum matahari condong ke barat dan ia teringat ada shalat yang tertinggal kemudian tayamum, tayamumnya boleh digunakan untuk shalat yang tertinggal berdasarkan pendapat lemah. Misalkan matahari condong ke barat kemudian dengan tayamum itu ia ingin shalat Zhuhur sebagai ganti shalat yang tertinggal, dalam hal ini ada dua pendapat.

Catatan: tayamum untuk shalat fardhu hanya sah dilakukan setelah waktunya tiba yang kami jelaskan ini adalah madzhab kami, madzhab Malik, Ahmad, Daud dan jumhur ulama.

Abu Hanifah berpendapat, boleh dilakukan sebelum waktunya tiba. Penganut pendapat ini berhujah dengan qiyas pada wudhu, mengusap sepatu dan menghilangkan najis. Alasan lain; karena waktu sebelum masuknya shalat fardhu pantas untuk shalat yang diganti, sehingga pantas pula untuk pengganti, seperti halnya setelah waktunya masuk.

Para sahabat kami berhujah pada firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6). Ayat ini menunjukkan wudhu dan tayamum dilakukan saat hendak shalat. Wudhu boleh dilakukan sebelum masuknya waktu berdasarkan perbuatan Rasulullah SAW dan ijma', sementara tayamum tetap berlaku sesuai petunjuknya, karena dalam kasus ini (tayamum sebelum waktunya, pent.) yang bersangkutan tayamum padahal sebenarnya belum memerlukan tayamum, dengan demikian tidak sah, seperti halnya bila ia tayamum padahal punya air.

Bila mereka membantah; pendapat ini runtuh dengan tayamum di awal

waktu shalat, sebab yang bersangkutan tidak memerlukan tayamum, ia hanya memerlukan tayamum di akhir-akhir waktu shalat.

Jawaban kami; bahkan yang bersangkutan perlu membebaskan tanggungannya dari shalat dan meraih keutamaan awal waktu. Alasan lain; tayamum adalah thaharah darurat, sehingga tidak boleh dilakukan sebelum waktunya, sama seperti thaharah bagi wanita mustahadhah yang mereka sepakati.

Imam Al Haramain menjelaskan dalam *Al Asalib*; ada dalil tentang bolehnya tayamum sebelum masuk waktu shalat. Bagi yang membolehkan tayamum sebelum masuk waktu shalat berarti berusaha menegaskan tayamum yang dikecualikan dari kaidah berdasarkan dalil qiyas, namun waktu sebelum shalat tidaklah sama dengan waktu setelahnya.

Tanggapan untuk landasan qiyas mereka dengan wudhu; wudhu adalah ibadah yang dimaksudkan untuk menghilangkan hadats secara esensi, tidak seperti tayamum karena tayamum adalah thaharah darurat, sehingga berlaku secara khusus untuk kondisi darurat, seperti bolehnya memakan bangkai. Alasan lain; tayamum dilakukan untuk membolehkan shalat dan shalat tidak boleh dilakukan sebelum waktunya.

Tanggapan tentang mengusap sepatu; mengusap sepatu adalah rukhshah dan keringanan, sehingga tidak masalah dengan syarat waktu. Bukti mengusap sepatu sebagai rukhsah untuk memberi keringanan adalah orang yang bersangkutan mampu membasuh kaki, sementara tayamum adalah darurat, karena itu tidak boleh dilakukan bersamaan dengan kemampuan untuk menggunakan air.

Tanggapan tentang menghilangkan najis; menghilangkan najis adalah thaharah istimewa sehingga bisa disamakan dengan wudhu, tidak seperti tayamum.

Kalimat, "Yang pantas untuk yang digantikan, sehingga pantas juga untuk pengganti" gugur oleh malam, karena malam pantas untuk memerdekakan budak sebagai kafarat namun tidak berlaku bagi penggantinya, yaitu puasa. Gugur juga oleh hari Id, hari Id pantas untuk menyembelih hewan kurban bagi yang berhaji tamattu', namun tidak berlaku bagi penggantinya, yaitu puasa.

Ad-Darimi berkata, "Abu Sa'id Ashthakhari berkata, 'Kami tidak mendebat kalangan hanafiyah dalam masalah ini, karena mereka menyalahi ijma' dalam hal ini." *Wallahu a'lam.*

Catatan: Penulis menyebut nama Abu Bakar bin Haddad. Penulis baru menyebut nama ini di sini. Ia adalah Muhammad bin Ahmad Qadhi, pemilik *Al Furu'*, salah satu ahli debat di kalangan para sahabat kami dan termasuk salah satu tokoh di masanya dalam sisi tingkatan dan kejelian, berguru pada Abu Ishaq Marwazi, ahli di bidang bahasa arab, imam Mesir di masanya, meninggal dunia pada tahun 345 Hijriyah, semoga Allah SWT merahmatinya.

12. Asy-Syirazi berkata, "Tayamum setelah masuknya waktu shalat hanya boleh dilakukan karena tidak ada air atau khawatir menggunakan air. Orang yang menemukan air tidak boleh tayamum berdasarkan sabda Nabi SAW, الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ طَهُورُ الْمُسْلِمِ مَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ ***'Debu yang baik adalah sesuci bagi orang muslim bila ia tidak menemukan air.'***

Bila ia menemukan air namun memerlukannya karena haus, ia sama seperti orang yang tidak memiliki air karena ia terlarang menggunakannya, ia sama seperti orang yang menemukan air namun terhalang oleh binatang buas'."

Penjelasan:

Hadits ini *shahih*, telah dijelaskan sebelumnya di awal bab dari riwayat Abu Dzar RA. Madzhab kami, madzhab Malik dan jumhur; tidak boleh tayamum bila ada air, yang bersangkutan mampu menggunakannya, tidak memerlukannya karena haus dan semacamnya, baik ia khawatir waktu shalat habis andai wudhu ataupun tidak, baik untuk shalat Id, jenazah maupun lainnya. Al Baghawi meriwayatkan pendapat lain; bila seseorang menemukan air namun khawatir waktu shalat habis andai sibuk wudhu, ia boleh shalat dengan tayamum karena waktu terus berlalu, setelah itu ia wudhu dan mengulangi shalat. Pendapat ini *syadz* dan bukan apa-apa. Abdari meriwayatkan pendapat serupa dari Al Auza'i, Ats-Tsauri dan salah satu riwayat dari Malik.

Abu Hanifah berpendapat, tayamum boleh dilakukan untuk shalat Id dan jenazah meski ada air bila khawatir kehilangan. Pendapat ini diriwayatkan dari

Az-Zuhri, Al Auza'i, Ats-Tsauri, Ishaq dan salah satu riwayat dari Ahmad. Mereka berhujah dengan hadits berikut;

أَقْبَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلاَمَ.

"Rasulullah SAW pulang dari arah sumur Jamal, lalu seseorang menemui beliau dengan mengucapkan salam, Nabi SAW tidak membalasnya hingga beliau mendekati tembok, beliau mengusapkan ke wajah dan kedua tangan beliau setelah itu menjawab salam." Hadits *shahih*, telah dijelaskan sebelumnya.

Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkan dari Ibnu Umar RA, ia tayamum dan menshalati jenazah. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, ia ditanya tentang seseorang yang tiba-tiba di hadapkan pada jenazah, ia menjawab, "Tayamum dan menshalatinya." Mereka berkata, "Karena dikhawatirkan terlewati, sehingga ia sama seperti orang yang tidak memiliki air."

Para sahabat kami berhujah dengan firman Allah SWT, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6), juga berhujah dengan hadits yang disebutkan dalam kitab, hadits-hadits lain yang secara tegas menunjukkan tayamum tidak boleh dilakukan bersamaan dengan adanya air, qiyas pada shalat-shalat lain dan qiyas pada shalat Jum'at bila dikhawatirkan tertinggal. Ini adalah qiyas imam Asy-Syafi'i.

Bila mereka membantah, Jum'at beralih menjadi pengganti sehingga tidak luput dari aslinya.

Tanggapan kami: Kami tidak menerimanya, bahkan Jum'at berakhir dengan berakhirnya waktu shalat ini. Syaikh Abu Hamid dan lainnya menukil ijma' atas berakhirnya Jum'at seiring berakhirnya waktu shalat Jum'at, sementara shalat jenazah tidak berlalu waktunya, bahkan seseorang boleh menshalati di atas makamnya selama tiga hari berdasarkan ijma', dan boleh setelah itu menurut pendapat kami. Juga diqiyaskan dengan orang telanjang dan di rumahnya ada pakaian, bila ia pergi mengambilnya akan kehilangan shalat, dan qiyas dengan menghilangkan najis.

Dua tanggapan untuk hadits di atas. *Pertama,* kemungkinan beliau SAW tayamum karena tidak ada air. *Kedua,* tanggapan Qadhi Abu Thayib, pemilik *Al Hawi*, syaikh Nashr dan lainnya, thaharah untuk keselamatan tidak disyaratkan sehingga urusannya mudah, lain halnya shalat. Sementara dua atsar dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas adalah atsar *dha'if.* Perkataan mereka "dikhawatirkan keduanya tertinggal" gugur oleh shalat Jum'at. *Wallahu a'lam.*

Demikian hukum orang yang menemukan air yang tidak khawatir dalam penggunaannya dan tidak memerlukannya karena rasa haus. Adapun orang yang khawatir menggunakan air, hukumnya akan dijelaskan selanjutnya, *insya Allah*. Orang yang memerlukan air karena haus sama seperti orang yang tidak memiliki air, ia boleh tayamum meski ada air. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Ibnu Al Mundzir dan lainnya menukil ijma' dalam hal ini. Para sahabat kami sepakat, orang yang memerlukan air karena haus, atau yang haus teman seperjalanannya, atau makhluk mulia misalnya orang muslim, kafir dzimmi atau orang yang pencari suaka atau pun binatang, ia boleh tayamum tanpa mengulangi shalat yang dilakukan dengan tayamum itu. Para sahabat kami berkata, "Ia haram wudhu dalam kondisi tersebut." Penulis telah mengingatkan masalah ini dengan perkataannya, "Karena ia terlarang menggunakannya," yaitu yang bersangkutan terlarang –larangan haram- menggunakan air untuk wudhu secara syar'i. Tidak ada bedanya yang bersangkutan memberikan air tersebut sebagai pemberian murni ataupun dengan imbalan. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Ghazali dalam *Al Khulashah*, pemilik *At-Tatimmah*, pemilik *At-Tahdzib* dan lainnya. Bila seseorang memerlukan air karena haus lalu ia lebih mengutamakan air itu untuk minum karena kehausan dan tayamum, hukumnya boleh dan tidak

diwajibkan mengulang shalat yang dilakukan. Lain halnya bila lebih mengutamakan air untuk dipakai wudhu, ia berdosa dan harus mengulangi shalatnya berdasarkan perincian yang akan dijelaskan selanjutnya, *insya Allah* SWT.

Perbedaannya, hak dalam thaharah hanya untuk Allah SWT semata, sehingga tidak boleh diluputkan, sementara urusan minum, kebanyakan yang dicari adalah hak pribadi manusia. Dan lebih mementingkan orang lain untuk bagian-bagian jiwa merupakan kebiasaan orang-orang shalih. Para sahabat secara tegas menjelaskan masalah ini dalam kitab makanan, dan kami akan lebih memperjelas lagi di sini, *insya Allah* SWT. Di antara yang menyebut masalah ini di sini adalah syaikh Abu Muhammad dan Al Ghazali dalam *Al Basith*.

Sementara bila air yang ada untuk makhluk yang tidak mulia, misalnya kafir harbi, orang murtad, babi, anjing dan kelima binatang keji yang disebutkan dalam hadits serta makhluk lain yang semakna, air yang ada tidak boleh diberikan untuk mereka ini berdasarkan kesepakatan fuqaha, bahkan wajib hukumnya dipakai wudhu. Bila seseorang memberi mereka minum dengan air tersebut kemudian tayamum, ia harus mengulangi shalat yang dilakukan bila ia tayamum bersamaan dengan adanya air. Namun bila diberikan setelah wudhu, itu artinya sama seperti menuangkan air secara sia-sia. Hukum permasalahan ini akan disebutkan berikutnya saat penulis menyebutnya, *insya Allah* SWT.

Berkenaan dengan orang haus yang boleh tayamum, Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith* menjelaskan, penjelasan dalam masalah ini sama seperti penjelasan tentang kekhawatiran legal dalam penyakit. Penjelasannya akan disebutkan berikut, *insya Allah* SWT.

Para sahabat kami sepakat atas tidak adanya perbedaan antara rasa haus yang muncul seketika dengan yang muncul selanjutnya. Misalkan seseorang membawa perbekalan air ketika diperlukan nantinya saat haus, ia boleh mendahulukan air untuk keperluan minum, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Jumhur ulama berkata, "Demikian pula bila yang bersangkutan khawatir temannya atau makhluk mulia di dekatnya kehausan, ia boleh membawa perbekalan air dan tayamum, tidak wajib baginya mengulang shalat."

Imam Al Haramain meriwayatkan dari ayahnya bahwa ia berpendapat,

yang bersangkutan harus membawa perbekalan air untuk teman seperjalanannya. Imam Al Haramain berkata, "Ini perlu dikaji lebih jauh."

Ar-Rafi'i berkata, "Zhahirnya yang disepakati jumhur ulama; yang bersangkutan membawa perbekalan minum seperti yang ia bawa untuk dirinya, dengan demikian kedua kondisi di atas tidak berbeda."

Al Mutawalli berkata, "Misalkan seseorang berharap agar menemukan air esok hari namun keinginan ini tidak terwujud, apakah ia boleh membawa perbekalan air? Ada dua pendapat dalam hal ini.

Menurutku (An-Nawawi), "Pendapat yang kuat, boleh karena kemuliaan perjalanan."

Al Mutawalli berkata, "Kami tidak memerintahkan orang yang kehausan untuk wudhu dengan air lalu air sisanya dikumpulkan dan diminum, karena itu tidak baik bagi jiwa."

Ar-Rafi'i berkata, "Ayahku berkata, 'Sepantasnya itu (wudhu kemudian air sisa wudhu dipakai minum) harus selagi dimungkinkan dan tidak boleh tayamum.' Yang disebutkan ayah saya ini menjadi pendapat lain dalam madzhab, sebab Abu Ali Zajjaji, Al Mawardi dan lainnya menyebutkan dalam tulisan-tulisan mereka; orang yang membawa air bersih dan air najis sementara ia haus, ia meminum air yang najis dan air yang bersih dipakai bersuci. Karena ia diperintahkan untuk meminum air najis agar bisa wudhu dengan air yang bersih, maka ia lebih utama untuk diperintahkan wudhu kemudian air sisanya dipakai minum'."

Menurutku (An-Nawawi), "Penjelasan yang dikemukakan Ar-Rafi'i dan mereka ini rumit, Asy-Syasyi menyebut penjelasan ini dalam kedua tulisannya dari Al Mawardi lalu melemahkannya, ia memilih pendapat, minum air yang bersih dan tayamum. Inilah yang benar. Ia minum air yang bersih dan air yang najis dianggap tidak ada sebab tidak halal meminum air najis kecuali bila air yang bersih tidak ada.

Perkataan mereka "dengan masuknya waktu ia berhak bersuci" tidak bisa diterima karena ia berhak untuk bersuci bila air yang ada tidak diperlukan. Masalah ini menjadi wajib manakala ia haus setelah waktu shalat tiba. Sementara bila haus sebelumnya, ia boleh minum air yang bersih dan haram minum air

najis, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Pendapat ini ditegaskan oleh Al Mawardi dan ini jelas.

Catatan: para sahabat kami berkata, "Bila seseorang memiliki air yang tidak diperlukan saat haus, namun ia perlu harganya untuk dijadikan nafkah dan biaya perjalanannya, ia boleh tayamum. Pendapat ini ditegaskan oleh Qadhi Husain, Al Muhamili dalam *Al-Lubab*, Al Mutawalli dan Ar-Rauyani.

Masalah:

Pertama: Bila sekelompok orang berjubel di dekat sumur dan tidak mungkin bisa minum dari air tersebut kecuali dengan cara bergantian karena sempitnya tempat atau banyaknya peralatan yang dipakai untuk menimba air sehingga tidak muat dan semacamnya, bila dipastikan giliran seseorang tiba sebelum waktu shalat habis, ia tidak boleh tayamum, namun bila ia tahu tidak akan mencapai air kecuali setelah waktu shalat habis, mayoritas fuqaha Khurasan meriwayatkan dari imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya, ia menyatakan; yang bersangkutan harus bersabar untuk wudhu setelah waktu shalat habis.

Asy-Syafi'i juga menyatakan; bila waktu shalat hadir sementara sekelompok orang hanya memiliki satu baju saja untuk dipakai secara bergantian dan diketahui secara pasti seseorang baru akan tiba gilirannya setelah waktu shalat habis, ia harus bersabar dan tidak boleh shalat dengan telanjang.

Andai mereka berkumpul di perahu atau di rumah sempit dan tempat yang ada hanya muat untuk dipakai berdiri satu orang saja, menurut imam Asy-Syafi'i ia harus shalat dengan duduk. Mereka berbeda pendapat tentang nash-nash imam Asy-Syafi'i ini dalam dua pendapat. Pertama dan yang paling kuat; pendapat ini dikemukakan oleh syaikh Abu Zaid Marwazi dan dipastikan oleh pemilik *Al Ibanah* serta dinukil dari para sahabat kami secara mutlak, bahwa masalah-masalah seperti ini terbagi dalam dua pendapat, pendapat pertama dan yang paling kuat adalah ia boleh shalat di waktunya dengan bertayamum, telanjang dan duduk karena dalam kondisi ini yang bersangkutan tidak mampu, dan kemampuan setelah berlalunya waktu shalat tidak berpengaruh, sebagaimana bila orang sakit dan tidak mampu berdiri atau menggunakan air di waktu shalat tertentu sementara menurut dugaan kuatnya mampu setelah waktu shalat habis,

ia harus shalat di dalam waktu shalat tersebut dengan berdiri dan tayamum. Berdasarkan pendapat ini, ia tidak wajib mengulang dalam seluruh contoh masalah-masalah tersebut, sama seperti orang sakit.

Imam Al Haramain menyebutkan kemungkinan dalam kewajiban mengulang shalat bagi yang shalat duduk karena kasus seperti ini jarang terjadi.

Al Baghawi menyebutkan dua pendapat tentang wajibnya mengulang shalat untuk seluruh contoh kasus di atas, setelah itu ia berkata, "Pendapat yang paling kuat; wajib diulang, seperti orang yang lemah yang memiliki air namun tidak ada orang yang mewudhukannya. Dalam kondisi ini yang bersangkutan boleh tayamum lalu shalat, setelah itu mengulang lagi. Madzhab yang benar dan masyhur seperti yang telah saya jelaskan sebelumnya; ia tidak wajib mengulang lagi karena ia tidak mampu saat itu dan jenis udzur mereka tidak jarang, tidak seperti qiyas yang disebutkan Al Baghawi.

Pendapat kedua dari masalah ini; yang bersangkutan bersabar hingga waktu shalat usai karena ia bukan orang lemah secara mutlak. Riwayat kedua, menegaskan nash-nash imam Asy-Syafi'i.

Perbedaannya; masalah berdiri dalam shalat lebih mudah dari pada wudhu dan menutup aurat. Karena itu ia boleh tidak berdiri dalam shalat sunah meski mampu, sementara itu tetap tidak boleh telanjang dan tayamum padahal mampu wudhu dan menutupi aurat. Perbedaan ini masyhur, Al Qaffal dan para sahabat kami mengemukakannya, namun Imam Al Haramain melemahkannya karena berdiri dalam shalat adalah rukun, sehingga keringanan dalam berdiri tidak berguna dalam shalat sunah.

Rafi'i berkata, "Bagi yang membedakan boleh berkata, 'Kewajiban dalam shalat fardhu dan shalat sunah lebih penting dari pada yang wajib pada keduanya.' Ini masyhur dalam riwayat nash-nash imam Asy-Syafi'i.

Sebagian besar sahabat kami berkata, "Tidak ada teks imam Asy-Syafi'i dalam permasalahan sumur dan kedua masalah lainnya disebut oleh imam Asy-Syafi'i."

Sebagian dari para sahabat kami ada yang menukil dan meriwayatkan dua pendapat tersebut dalam kedua masalah di atas, ada juga yang menegaskan dua pernyataan imam Asy-Syafi'i dan membedakan dengan dua kondisi.

Pertama, seperti sebelumnya. *Kedua,* berdiri dalam shalat adalah pengganti dari duduk, lain halnya dengan menutupi aurat. Riwayat ini dipastikan oleh penulis di akhir bab menurut aurat, syaikh Abu Hamid, syaikh Abu Muhammad dalam *Al Furuq,* Qadhi Husain dan Al Baghawi.

Ar-Rafi'i berkata, "Mereka menyamakan masalah sumur dengan masalah perahu, mereka berkata, 'Saat itu, yang bersangkutan tayamum'." Perlu diketahui, Imam Al Haramain dan Al Ghazali -semoga Allah SWT merahmati keduanya- memberlakukan perbedaan pendapat ini dalam kasus bila seorang musafir melihat tanda-tanda air dari kejauhan dan tidak ada halangan untuk mencapainya, hanya saja waktunya sempit dan ia tahu bila ia mencapai air itu waktunya pasti habis. *Wallahu a'lam.*

Qadhi Abu Thayib meriwayatkan kesepakatan para sahabat kami, bila seseorang mengenakan baju najis dan ia membawa air yang bisa digunakan untuk mencucinya, namun bila ia mencuci baju waktu shalat akan habis, ia harus mencucinya meski waktunya habis dan tidak boleh shalat dengan telanjang. Sama halnya bila ia memilik air untuk wudhu atau mengambil air dari sumur tanpa berjubel, namun waktunya sempit yang sekiranya bila wudhu waktunya akan habis, maka shalatnya berubah menjadi shalat qadha, ia tidak boleh shalat dengan tayamum, tapi harus wudhu.

Kedua: Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para sahabat -semoga Allah SWT merahmati mereka- menjelaskan, bila seseorang berada di atas perahu di lautan dan tidak mampu mendapatkan air dan tidak mampu meminta air, ia boleh tayamum dan shalat, ia tidak wajib mengulang shalatnya karena ia tidak memiliki air.

Ketiga: Para sahabat kami berkata, "Andai seseorang tidak memiliki air kemudian menemukan air di sumur namun tidak bisa turun ke bawah kecuali dengan usaha yang melelahkan dan ia tidak memiliki timba atau apa pun untuk mengambil air selain bajunya atau selendangnya, ia wajib menjulurkan baju atau selendangnya ke dalam sumur kemudian diperas bila nilai bajunya tidak berkurang melebihi harga air. Bila penyusutan nilai baju melebihi nilai air, ia boleh tayamum dan tidak wajib mengulang lagi shalatnya. Bila ia mampu menyewa orang untuk turun ke dalam sumur dengan upah sepadan (normal), ia harus menyewa orang dan tidak boleh tayamum, dan bila tidak mampu, ia boleh tayamum tanpa

mengulang shalat. Bila ia memiliki baju yang seandainya dirobek menjadi dua bagian akan mencapai air dan bila tidak dirobek tidak akan sampai, bila penyusutan harga baju tidak lebih dari harga air dan harga alat penimba air, ia harus menyobek pakaiannya dan tidak boleh tayamum. Bila tidak, ia boleh tayamum dan tidak wajib mengulang lagi shalatnya.

Keempat: Al Mawardi berkata, "Andai seseorang tidak memiliki air dan ia tahu andaikan menggali pasti akan muncul air; bila galian yang diperlukan tidak dalam dan tidak memerlukan jerih payah keras, ia wajib menggali dan tidak boleh tayamum. Bila tidak, ia boleh tayamum dan tidak wajib mengulang lagi shalatnya.

Kelima: misalnya seorang musafir menemukan tong air yang menjulur ke jalanan, ia tidak boleh wudhu dengan air itu, ia harus tayamum dan shalat, tidak diwajibkan mengulang lagi shalatnya, sebab pemilik tong air meletakkannya untuk minum, bukan untuk wudhu. masalah ini disebutkan oleh Abu Ashim Abidi, pemilik *At-Tatimmah* dan dinukil oleh pemilik *Al Bahr* dari para sahabat kami. Abu Ashim dan lainnya berkata, "Orang kaya dan orang miskin boleh meminumnya." *Wallahu a'lam*.

Keenam: Berkenaan dengan beberapa masalah yang disebutkan Qadhi Husain dalam hal ini dalam bukunya yang berjudul *At-Ta'liq* dan memiliki kaitan dengan masalah khawatir haus, ia menyebutkan, bila seseorang bersama dengan binatang misalnya keledai dan lainnya, ia harus membawakan bekal air untuk persediaan ketika kehausan. Seperti itu pula ia bersama dengan anjing mulia, misalnya anjing pemburu dan lainnya. Bila ia menemukan orang yang menjual air dengan harga sepadan (harga normal), ia wajib membelinya. Seperti itu pula bila si penjual menjual dengan harga lebih dari harga normal, ia juga wajib membelinya. Permasalahannya, apakah ia wajib melebihi harga normalnya? Dalam hal ini ada dua pendapat,

Pertama, wajib karena jual-beli tersebut adalah akad yang dilakukan oleh orang yang pantas berjual-beli, seperti halnya bila ia menjual barang lain selain air dengan harga yang berlipat.

Kedua, tidak wajib karena ia sama seperti orang yang dipaksa atas tambahan itu karena kewajiban membelinya. Bila si pemilik tidak menjualnya dan tidak memerlukannya, ia boleh mengambil paksa air tersebut untuk anjing

dan binatangnya, seperti halnya ia mengambil untuk dirinya. Bila si pemilik air membela diri, maka darahnya sia-sia. Dan bila ia menyakiti si pemilik anjing, ia menanggung.

Misalkan anjingnya memerlukan makanan dan ada orang lain memiliki kambing, bolehkah ia mengambil kambing itu dengan paksa untuk anjingnya? Ada dua pendapat dalam hal ini. *Pertama,* ya, sama seperti kasus air di atas.

Kedua, tidak, karena kambing juga memiliki kehormatan karena memiliki nyawa. Bila pemiliknya memerlukan kambing itu, si pemilik anjing tidak boleh mengambilnya dengan paksa sama sekali. Misalkan si pemilik kambing memerlukannya di rumah kedua dan di sana ada orang yang memerlukan kambing tersebut di rumah pertama, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama,* pemilik kambing lebih berhak atas kambingnya karena dialah pemiliknya. *Kedua,* orang yang memerlukan lebih berhak atas kambing itu karena ia memerlukannya saat itu.

Misalkan seseorang memiliki baju yang tidak diperlukan sementara orang lain memerlukannya, ini sama seperti kasus air di atas. Misalkan orang asing memerlukan baju itu untuk menutupi aurat untuk shalat, ia harus membelinya dengan harga yang sepadan (harga normal), namun tidak wajib menambahi di atas harga tersebut. Bila ia memerlukan pakaian tersebut untuk udara dingin lalu si pemilik menjualnya dengan harga yang lebih tinggi dari harga sepadan (harga normal), berkenaan dengan wajib atau tidaknya membeli baju itu ada dua pendapat. Bila si pemilik tidak juga menjualnya, maka hukum mengambilnya secara paksa sama seperti hukum air sebelumnya. Demikian penjelasan Qadhi Husain.

13. Asy-Syirazi berkata, "Orang yang tidak memiliki air tidak boleh tayamum kecuali setelah mencari-cari berdasarkan firman Allah SWT, '*Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 6), dan tidak dikatakan 'Tidak menemukan kecuali setelah mencari-cari,' karena tayamum adalah pengganti yang diperbolehkan saat yang diganti tidak ada, sehingga tidak boleh dilakukan kecuali setelah terbukti tidak ada, sama seperti puasa dalam

hal kafarat yang tidak boleh dilakukan hingga mencari budak terlebih dahulu. Mencari air untuk wudhu tidak sah kecuali setelah waktu shalat tiba, karena air dicari untuk meneguhkan syarat tayamum, yaitu tidak adanya air, sehingga mencari air tidak boleh dilakukan pada waktu di mana tayamum tidak boleh dilakukan. Mencari adalah dengan melihat ke kanan dan ke kiri, depan dan belakang. Bila di hadapan seseorang ada penghalang, misalnya gunung atau semacamnya, ia harus mendaki dan melihat sekelilingnya. Bila ia memiliki teman perjalanan, maka ia menanyakan air padanya'."

Penjelasan:

Dalam pasal ini terdapat beberapa masalah sebagai berikut:

Pertama: Orang yang tidak memiliki air tidak boleh tayamum kecuali setelah mencari-carinya. Inilah madzhab kami dan inilah pendapat Malik, Daud dan salah satu riwayat dari Ahmad.

Abu Hanifah berpendapat, bila ia mengira airnya dekat, ia wajib mencarinya dan bila tidak, ia tidak wajib mencarinya. Pendapat ini disandarkan pada asumsi bahwa yang bersangkutan tidak memiliki asasnya sehingga beralih pada penggantinya, seperti halnya bila ia tidak memiliki budak untuk dimerdekakan dalam kafarat, ia beralih pada puasa. Para sahabat kami bersandar pada firman Allah SWT, "*Lalu kamu tidak memperoleh.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6), imam Asy-Syafi'i dan para sahabat menjelaskan, tidak disebut "Tidak menemukan" kecuali bagi orang yang telah mencari-cari namun tidak menemukan, dan orang yang tidak mencari tidak disebut "tidak menemukan." Mereka menukil penjelasan ini dari para ahli bahasa. Mereka berkata, "Karena itu bila seseorang berkata kepada wakilnya, 'Belikan kurma basah untukku, bila kau tidak menemukan belilah anggur,' ia tidak boleh membeli anggur sebelum mencari kurma basah terlebih dahulu. Para sahabat kami juga bersandar pada qiyas dengan memerdekakan budak dalam kafarat dan menyembelih binatang dalam kasus haji tamattu'; tidak boleh beralih pada pengganti keduanya kecuali mencarinya.

Juga berdasarkan qiyas pada hakim, hakim tidak boleh beralih pada qiyas kecuali setelah mencari nash menurut dugaannya. Alasan lain, thaharah merupakan salah satu syarat shalat yang terkadang bersamaan dengan

pencarian, dengan demikian mencarinya wajib, sama seperti kiblat. Adapun qiyas mereka pada memerdekakan budak, para sahabat kami menanggapinya sebagai berikut, tidak boleh beralih kepada puasa kecuali setelah mencari budak menurut dugaannya. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Kepastian wajibnya mencari yang disebut penulis secara mutlak inilah yang dipastikan oleh fuqaha Irak dan sebagian fuqaha Khurasan. Beberapa kalangan fuqaha Khurasan berkata, "Bila terbukti tidak ada air di sekitarnya, ia tidak wajib mencari." Pendapat ini dipastikan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya dan dipilih oleh Ar-Rauyani.

Ada juga yang menyebut dua pendapat dalam hal ini. Ar-Rafi'i berkata, "Pendapat paling kuat dalam contoh ini; tidak wajib mencari." Imam Al Haramain berkata, "Mencari (air) hanya wajib bila keberadaan air diperkirakan ada. Bila dipastikan air tidak ada misalnya saat seseorang berada di padang pasir, kemudian diketahui secara aksiomatis tidak ada, kami tidak memaksanya untuk pergi ke sana ke mari untuk mencarinya, sebab mencari sesuatu yang diketahui mustahil keberadaannya adalah pencarian yang mustahil."

Penjelasan mereka ini berlaku bila diyakini tidak ada air. Sementara bila diduga tidak ada namun tidak diyakini tidak ada, yang bersangkutan wajib mencarinya tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini bagi mereka semua. Secara tegas mereka menyatakan demikian kecuali pemilik *Al Ibanah*, dalam hal ini ia meriwayatkan dua pendapat yang diingkari oleh Imam Al Haramain, ia berkata, "Saya tidak mempercayai penukilan ini, dua pendapat hanya terdapat dalam kasus tayamum kedua," seperti yang akan kami jelaskan berikutnya, *insya Allah* SWT.

Ketiga: Para sahabat kami berkata, "Mencari air tidak sah kecuali setelah waktu shalat tiba. Dalilnya adalah seperti yang telah disebutkan Asy-Syirazi di atas. Bila ia mencari dengan ragu apakah waktunya sudah masuk atau belum, kemudian terbukti bahwa waktunya tepat, hukum mencari air tersebut tidak sah." Pendapat ini dinyatakan secara tegas oleh Al Mawardi dan lainnya, seperti yang kami kemukakan dalam tayamum itu sendiri. Juga seperti bila ia shalat dengan ragu apakah waktunya sudah masuk atau belum, atau menghadap ke arah tertentu tanpa berusaha mencari terlebih dahulu kemudian ternyata arahnya benar, shalatnya tidak sah. Kaidah ini telah disebutkan sebelumnya dalam salah

satu bagian bab mengusap sepatu.

Bila ada yang membantah, bila seseorang mencari air sebelum waktu shalat tiba lalu waktu shalat tiba dan ia tidak meninggalkan tempatnya itu dan kemungkinan adanya air tidak ia cari lagi, maka pencariannya yang kedua batal.

Jawaban atas bantahan ini adalah seperti yang dikemukakan oleh pemilik *Asy-Syamil* dan lainnya; tidak adanya air hanya terbukti bila yang bersangkutan melihat ke beberapa titik pencarian namun tidak menemukan apa pun. Ia cukup mencari setelah waktu shalat tiba. *Wallahu a'lam*.

Catatan: Bila seseorang mencari air di awal waktu dan menunda tayamum lalu tayamum di akhir waktu, hukumnya boleh selama ia tidak berhadats yang mewajibkannya harus mencari lagi. Pendapat ini secara tegas dikemukakan oleh Al Baghawi, Ar-Rauyani, Asy-Syasyi, pemilik *Al Bayan* dan lainnya.

Keempat: Tentang sifat mencari. Para sahabat kami berkata, "Pencarian pertama adalah dengan memeriksa barang bawaan terlebih dahulu, kemudian menoleh ke sekelilingnya, ke kanan dan ke kiri, depan dan belakang, ia tidak diwajibkan berjalan sama sekali, cukup melihat saja ke seluruh arah tersebut sementara ia tetap berada di tempatnya itu bila tempat-tempat di sekelilingnya tidak tertutupi. Bila di dekatnya ada gunung kecil dan semacamnya, ia harus mendaki dan melihat ke sekeliling bila tidak khawatir membahayakan diri atau harta yang dibawa atau terhadap orang yang ditinggal di rombongannya. Bila ia khawatir, ia tidak wajib menuju tempat itu.

Asy-Syasyi menjelaskan dalam *Al Buwaithi*; ia tidak diwajibkan berputar-putar saat mencari air, karena bahayanya lebih besar dari bahaya membawa air dari tempat jauh, dan tidak seorang pun yang membawa air. Demikian tulisan Asy-Syasyi secara persisnya. Para sahabat Asy-Syafi'i juga menyebut tentang pencarian seperti ini dalam dua jalur riwayat, seperti yang telah saya jelaskan sebelumnya. Imam Al Haramain meriwayatkan penjelasan ini dari penulis *At-Taqrib*, selanjutnya ia meriwayatkan dari gurunya bahwa ia sedikit ragu.

Imam Al Haramain berkata, "Keduanya tidak berbeda menurutku, bahkan perbedaan tersebut berdasarkan perbedaan tempat, karena itu kami menjadikannya sebagai kaidah dan kami katakan; ia tidak berkewajiban menjauh dari rumah sejauh setengah farsakh. Tidak kami katakan, tidak meninggalkan tenda, namun ia harus mencari di tempat yang sekiranya ia meminta tolong

pada teman-temannya, diperkirakan pertolongannya tidak terlalu jauh meski mereka tengah sibuk dengan berbicara dan melakukan sesuatu.

Kaidah ini berbeda-beda berdasarkan perbedaan dan ratanya tanah. Bila penglihatannya sampai ke tempat-tempat tersebut itu sudah cukup, dan bila pandangannya terhalang, ia perlu bolak-balik sedikit. Al Ghazali dan lainnya mencermati kaidah Imam Al Haramain ini. Ar-Rafi'i berkata setelah menuturkan pernyataan Imam Al Haramain, "Kaidah ini tidak dimiliki oleh fuqaha lain selain Imam Al Haramain, hanya saja imam-imam lain setelahnya mencermati kaidah ini dan tidak ada yang menentangnya."

Menurutku (An-Nawawi), "Para sahabat justru menentangnya, sebab kaidah mereka yang kami sebutkan sebelumnya berseberangan dengan kaidah yang disebutkan Imam Al Haramain." *Wallahu a'lam.*

Itu semua berlaku bila seseorang tidak disertai teman perjalanan. Dan bila ada, ia wajib bertanya kepada teman-teman seperjalanannya secara keseluruhan atau waktunya menyempit sehingga waktu yang tersisa hingga cukup untuk shalat tersebut. Inilah madzhab yang kuat dan masyhur. Pendapat ini dipastikan oleh Al Baghawi dan lainnya. Pendapat lain menyatakan, hingga tersisa waktu yang cukup untuk shalat satu rakaat. Pendapat ini dituturkan oleh pemilik *At-Tatimmah* dan pemilik *Al Bahr*.

Ada pendapat ketiga; harus bertanya kepada teman-teman seperjalanan secara keseluruhan meski hingga waktu shalat habis. Pendapat ini dituturkan oleh Ar-Rafi'i. Kedua pendapat terakhir ini lemah.

Para sahabat kami berkata, "Ia boleh mencari sendiri, boleh juga mewakilkan orang terpercaya untuk mencairkan air, baik mencari dengan melihat-lihat di kawasan sekitar atau pun mencari melalui teman-teman seperjalanan."

Para sahabat kami berkata, "Ia tidak wajib mencari melalui orang per orang secara tertentu namun cukup meneriakkan, 'Siapa yang punya air? Adakah yang mau memberi air' atau dengan kata-kata serupa'."

Al Baghawi dan lainnya berkata, "Meski jumlah teman-teman seperjalanannya sedikit, ia tetap tidak diwajibkan untuk bertanya pada orang per orang secara tertentu."

Para sahabat kami berkata, "Andaikan orang-orang yang tengah singgah di suatu tempat mengutus seseorang agar mencairkan air untuk mereka, itu sudah cukup untuk mereka secara keseluruhan. Tidak ada perbedaan dalam hal bolehnya mewakilkan pencarian antara orang yang memiliki udzur maupun tidak." Inilah madzhab yang kuat dan masyhur.

Fuqaha Khurasan meriwayatkan pendapat lain, tidak boleh mewakilkan pencarian air kecuali bagi orang yang memiliki udzur. Al Mutawalli berkata, "Pendapat ini didasarkan pada pendapat sebelumnya, yaitu bila orang lain menayamuminya tanpa izinnya, hukumnya tidak boleh. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini."

Pengarang *Al Hawi* menjelaskan, pencarian oleh teman-teman seperjalanan didasarkan pada tempat di mana teman-teman tersebut tinggal dan ia tidak diwajibkan mencari di luar kawasan tempatnya berada di dekat rumahnya. Selanjutnya ia sendiri yang bertanya pada penghuni tempat itu dan juga kepada selain penghuninya, atau terhadap orang memberi air. Orang yang memberitahukan keberadaan air di suatu rumah tidak boleh dijadikan sandaran kecuali bila ia terpercaya. Orang yang memberitahu tidak punya air, kata-katanya dibenarkan meski ia fasik, sebab bila ia tidak jujur berarti enggan memberikan airnya.

Para sahabat kami berkata, "Bila diketahui salah satu teman perjalanan memiliki air, ia wajib memintanya, bila ia memberi air, ia wajib menerimanya." Pendapat ini kuat dan masyhur yang dipastikan oleh jumhur. Al Muhamili, Al Baghawi dan lainnya menukil pendapat ini dari teks imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya.

Ada pendapat lain; ia tidak wajib menerima pemberian itu. Al Mutawalli dan lainnya meriwayatkan pendapat ini dari fuqaha Khurasan dan pemilik *Al Bayan*. Pendapat ini *syadz* dan tertolak karena tidak ada penggantinya. Pendapat ketiga; ia wajib menerima pemberian tersebut namun tidak wajib meminta. Pendapat ini diriwayatkan oleh syaikh Abu Hamid, Al Muhamili, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Baghawi dan lainnya karena meminta adalah hal yang sulit bagi pemilik kesopanan, seperti tidak wajib meminta harga budak dalam kafarat.

Pendapat yang kuat adalah yang pertama karena pada umumnya orang

biasa menerima pemberian air, lain halnya dengan budak. Karena itu bila budak wanita dihadiahkan dari awal, ia tidak wajib menerimanya, lain halnya air. Ini semua berlaku bagi orang yang hendak tayamum tanpa didahului pencarian sebelumnya. Bila sebelumnya ia mencari-cari air kemudian tayamum lalu ingin tayamum lagi karena tayamum yang pertama batal karena hadats atau faktor lain, atau untuk shalat fardhu lain atau yang lain, perlukah ia mencari-cari air lagi? Dalam hal ini perlu diperhatikan; bila memiliki kemungkinan menemukan air lagi meski jarang, misalnya ia pindah dari tempat tayamum, mencari kafilah, awan dan semacamnya, ia wajib mencari tanpa adanya perbedaan pendapat dalam hal ini sesuai penjelasan sebelumnya.

Setiap tempat yang diyakini tidak ada airnya berdasarkan pencarian sebelumnya dan tidak dimungkinkan adanya air di tempat itu, ia tidak wajib mencari air di tempat yang sama itu menurut salah satu dari dua pendapat yang kuat menurut fuqaha Khurasan. Orang yang mengira tidak ada air di suatu tempat, ia wajib mencarinya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini menurut pendapat *syadz* yang kami sebut sebelumnya dari pemilik *Al Ibanah*.

Sementara bila berdasarkan kemungkinan tidak ada air dan yang bersangkutan tidak beralih dari tempatnya; bila ia yakin berdasarkan pencarian pertama bahwa air tidak ada, hukumnya sama seperti sebelumnya, yaitu ia tidak wajib mencari menurut pendapat yang paling kuat menurut fuqaha Khurasan. Bila yang bersangkutan tidak yakin dan hanya mengira tidak ada air, sudah cukup baginya berdasarkan pencarian pertama.

Permasalahannya; apakah tayamum yang kedua memerlukan pencarian air lagi? Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur milik fuqaha Khurasan. Pendapat paling kuat dari keduanya menurut Imam Al Haramain dan lainnya, perlu mencari lagi. Pendapat ini dipastikan oleh Al Baghawi. Dan inilah konsekwensi penuturan fuqaha Irak. Bahkan sekelompok dari mereka seperti syaikh Abu Hamid dan Al Mawardi secara tegas menyatakan, mungkin saja ia menemukan air di sumur yang tidak ia ketahui atau ditunjukkan orang lain. Berdasarkan pendapat ini, Imam Al Haramain, Al Baghawi dan lainnya berkata, "Pencarian yang kedua lebih mudah dari yang pertama dan yang bersangkutan tidak wajib mencari untuk kedua kalinya dari perbekalannya karena ia secara pasti sudah tahu tidak ada airnya."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Bila ia mencari lagi dan shalat, setelah itu tiba waktu shalat berikutnya, ia wajib mencari air lagi untuk ketiga kalinya. Dan seterusnya setiap kali waktu shalat tiba. Bila yang bersangkutan memiliki tanggungan beberapa shalat yang tertinggal, ia tayamum untuk shalat yang pertama dan ia tidak boleh tayamum untuk shalat yang kedua kecuali setelah mencari air untuk yang kedua kalinya. Demikian juga ia wajib mencari air lagi untuk yang ketiga dan seterusnya. Seperti itu juga bila yang bersangkutan ingin menjamak dua shalat, ia harus mencari air untuk shalat yang kedua." Penjelasan syaikh Abu Hamid ini perlu dikaji lebih dalam.

Catatan: Orang yang bertayamum boleh menjamak dua shalat. Bila kita wajibkan mencari air lagi untuk yang kedua, jeda antara dua shalat tidak masalah, sebab rentang waktunya hanya sebentar. Dalam hal ini ada pendapat lain yang masyhur dari Abu Ishak Marwazi; orang yang tayamum tidak boleh menjamak karena adanya jeda di antara dua shalat yang dijamak karena pencarian air. Pendapat ini lemah dalam madzhab kami. Dalilnya seperti yang dijelaskan Qadhi Abu Thayib dan lainnya; mengingat jeda di antara dua shalat yang dijamak hukumnya boleh dengan iqamat padahal iqamat bukan syarat, maka tayamum yang merupakan syarat tentu lebih utama (lebih boleh). Mereka berkata, "Karena kami tidak membebani yang bersangkutan dalam mencari kecuali air kecuali bila ia hanya berada di tempatnya dan menoleh ke sana ke mari. Ini tidak berpengaruh dalam menjamak shalat." *Wallahu a'lam.*

Catatan: Pendapat-pendapat ulama tentang mencari air. Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa madzhab kami adalah; wajib mencari air bila air tidak ada, baik diharapkan ada atau hanya diduga ada. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Daud dan merupakan salah satu riwayat dari Ahmad. Abu Hanifah berpendapat, bila yang bersangkutan mengira keberadaan air dari dekat, ia wajib mencari, dan bila mengira keberadaan air jauh, ia tidak wajib mencari.

14. Asy-Syirazi berkata, "Bila seseorang memberi imbalan untuk air yang diberikan, ia harus menerimanya karena ia tidak diharuskan mengganti saat menerimanya. Bila ia membeli dengan harga sepadan dan ia memiliki uangnya sementara ia tidak memerlukan uang itu, ia wajib membelinya, seperti halnya ia wajib membeli budak dalam kafarat

dan makanan untuk orang lapar. Bila si pemilik tidak memberikannya kepada dia padahal si pemilik tidak memerlukannya, ia tidak boleh melawannya untuk mengambil air itu, seperti halnya perlawanan yang dilakukan untuk mendapatkan makanan yang diperlukan saat lapar saat pemiliknya tidak memerlukan makanan itu, sebab makanan tidak ada gantinya, sementara air ada."

Penjelasan:

Redaksi penulis (باع منه) "membeli darinya" benar. Sebagian orang menilainya termasuk kesalahan fuqaha dan berkata, "Tidak disebut (باع منه), tapi yang benar adalah (باعه). Ini tidak benar karena keduanya tidak salah. Masalah ini telah saya jelaskan dalam *Tahdzib Al Asma`* dengan dalil-dalil dan bukti-bukti penguatnya.

الشرى dan الشراء adalah dua dialek masyhur, dengan *ya'* mamdudah dan alif. المجاعة artinya المخمصة (sangat lapar).

Bagian ini mencakup tiga masalah:

Pertama: Bila pemilik air memberi air pada seseorang, ia harus menerimanya. Inilah pendapat yang kuat dan tertera dalam teks imam Asy-Syafi'i serta dipastikan oleh para sahabat dalam beberapa jalur pendapat. Pemilik *Al Bayan* dan *At-Tatimmah* meriwayatkan pendapat lain, ia tidak harus menerimanya, seperti tidak harus menerima budak untuk membayar kafarat. Pendapat ini bukan apa-apa karena air pada umumnya tidak ada imbalannya, tidak seperti pemberian berupa budak. Misalkan pemilik air memberikan uang seharga air yang diperlukan, ia tidak harus menerimanya berdasarkan kesepakatan. Imam Al Haramain menukil ijma' dalam hal ini.

Selanjutnya, pendapat masyhur dan kuat; tidak ada bedanya antara pemberian orang asing dengan pemberian kerabat. Ad-Darimi dan sekelompok fuqaha menyebutkan bahwa pemberian harga air oleh ayah terhadap anak atau sebaliknya apakah harus diterima? Ada dua pendapat dalam hal ini, sama seperti masalah menerima uang untuk keperluan haji. Sementara pemberian berupa alat untuk mengambil air hukumnya sama seperti pemberian harga air. Pendapat ini dikemukakan oleh Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Ghazali dan lainnya.

Berkenaan dengan meminjamkan alat untuk mengambil air; jumhur ulama memastikan wajib diterima secara mutlak. Pendapat ini kuat. Berdasarkan pendapat ini, apakah yang bersangkutan diharuskan meminta pinjaman? Ada dua pendapat dalam hal ini seperti dua pendapat sebelumnya dalam masalah meminta air seperti disebutkan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya. Pendapat paling kuat; wajib. Al Mawardi memiliki pendapat tersendiri; yang bersangkutan wajib meminjam alat tersebut bila harga alat untuk mengambil air senilai harga air. Bila harganya lebih tinggi, ada dua pendapat. *Pertama,* ia tidak harus meminjamnya karena bisa jadi alatnya rusak atau hilang sehingga ia harus menanggungnya. *Kedua,* harus, karena secara zhahir alat tersebut aman. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Bila seseorang menemukan air yang dijual dengan harga sepadan (harga normal) dan ia memiliki uang serta tidak memerlukannya, ia harus membelinya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Dalilnya adalah seperti yang dijelaskan oleh penulis. Berkenaan dengan harga sepadan (harga normal) ada tiga pendapat masyhur milik fuqaha Khurasan. *Pertama,* harga itu adalah upah yang dialihkan dari tepat di mana barang dibeli. Harga ini berbeda-beda berdasarkan dekat atau jauhnya tempat. Berdasarkan pendapat ini, Ar-Rafi'i berkata, "Jarak sederhana bisa dijadikan standar. Jarak yang ditempuh musafir juga boleh dijadikan standar bila diyakini di sana ada air. Jarak tersebut bila tidak mampu dicapai oleh yang bersangkutan bila berjalan sendiri namun ia mampu membayar orang untuk mencapainya dengan upah bagi orang yang memindahkan air dari tempat itu, ia harus menyewa orang dan membayarnya.

Kedua, harga sepadan (harga normal) di tempat itu pada waktu normal menjadi standar, sebab satu kali minum di waktu air jarang ada harganya mencapai beberapa dinar. Andai kita paksakan yang bersangkutan membeli air tersebut dengan nilainya saat harga mahal, tentu ia sangat keberatan. Pendapat ini dipastikan oleh syaikh Abu Hamid, Bandaniji, Al Mawardi, Qadhi Abu Thayib, Al Muhamili dan pemilik *asy-Syamil.* Mereka meriwayatkan pendapat ini dari Abu Ishaq dan Marwazi. Pendapat ini dipilih Ar-Rauyani.

Ketiga; harga sepadan (harga normal) di tempat itu dan pada kondisi tersebut yang menjadi standarnya, sebab harga sepadan (harga normal) dinilai sebagai kondisi penilai. Pendapat ketiga ini adalah pendapat kuat yang

dikemukakan oleh jumhur para sahabat kami. Pendapat ini dipastikan oleh Ad-Darimi dan sekelompok fuqaha Irak. Dinukil oleh pemilik *Al Bayan* dari syaikh Abu Hamid. Dinukil oleh Imam Al Haramain dari mayoritas fuqaha, ia berkata, "Mereka yang mengemukakan pendapat pertama bersandar pada asumsi bahwa air tidak dimiliki. Dan pendapat ini lemah." Ia juga berkata, "Pendapat kedua juga bukan apa-apa."

Imam Al Haramain berkata, "Berdasarkan pendapat mayoritas yang paling dekat dengan kebenaran adalah; harga air saat diperlukan tidak menjadi standar karena itu tidak ada ukuran pastinya. Bisa jadi seseorang pada saat memerlukan minum rela membayar beberapa dinar, dan hal ini jauh dari nilai rukhsah dan keringanan yang diharuskan bagi musafir. Namun yang menjadi standar adalah waktu dan tempat tanpa harus mengacu pada pemenuhan kebutuhan sampai pada titik yang sangat diperlukan. Al Ghazali -semoga Allah SWT merahmatinya- memiliki pendapat tersendiri yang tidak sama seperti para sahabat kami, ia memilih pendapat pertama. Ar-Rafi'i berkata, "Kami tidak mengetahui seorang pun yang memiliki pendapat itu selain Al Ghazali dan para pengikutnya." *Wallahu a'lam.*

Bila pemilik air hanya menjual air dengan harga lebih tinggi dari harga normalnya, ia tidak wajib membelinya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Namun lebih baiknya ia membeli. Pendapat ini secara tegas dikemukakan oleh sekelompok fuqaha seperti Abu Abdullah Zubairi dalam bukunya yang berjudul *Al Kafi*.

Para sahabat kami berkata, "Baik tambahannya banyak melebihi harga normal ataupun sedikit, ia tetap wajib membelinya." Inilah pendapat yang kuat dan masyhur, dan inilah yang dipastikan oleh jumhur di seluruh jalur riwayat dan dinyatakan oleh imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- dalam *Al Umm*. Ada pendapat lain; ia wajib membeli air itu meski dengan harga tinggi. Pendapat ini dipastikan oleh Al Baghawi. Al Mutawalli meriwayatkan dari Qadhi Husain setelah menuturkannya dari para sahabat; tidak ada bedanya antara harga normal atau harga yang membumbung tinggi. Pendapat yang kuat adalah seperti yang dijelaskan sebelumnya; pendapat jumhur sebab ukuran uang yang melebihi harga normal memiliki nilai mulia. Karena itu andaikan yang bersangkutan khawatir ada sebagiannya yang hilang andai ia pergi mencari air, ia tidak wajib

pergi mencarinya. Inilah pendapat yang kami kemukakan dari mayoritas para sahabat kami. Jumhur ulama salaf, khalaf, Ats-Tsauri dan Abu Hanifah berpendapat; ia harus membelinya dengan harga yang sedikit mahal. Hasan Al Bashri berpendapat; ia harus membeli air itu dengan seluruh hartanya. *Wallahu a'lam.*

Demikian itu bila yang bersangkutan memiliki uang untuk membeli air dan uangnya tidak diperlukan. Adapun bila ia memiliki uang namun diperlukan untuk membayar hutang, untuk biaya pribadi atau untuk biaya orang yang menjadi tanggungannya seperti keluarga, budak, hewan atau lainnya yang termasuk dalam biaya perjalanan pulang pergi, seperti biaya untuk makan dan minum, pakaian dan kendaraan; dalam hal ini ia tidak wajib memakai uang itu untuk membeli air. Bila ada uang lebih dari keperluan-keperluan tersebut, ia harus memakainya untuk membeli air dari jenis uang apa saja. Misalkan ia tidak memiliki air, tidak memiliki uang untuk beli air, namun ada orang yang menghutangi untuk membeli air, ia wajib menerimanya menurut madzhab kami. Ada pendapat lain; ia tidak wajib menerimanya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al Baghawi.

Bila orang itu menghutangi uang untuk membeli air, bila ia tidak memiliki simpanan harta, ia tidak wajib menerima pinjaman tersebut menurut madzhab kami. Dan bila ia punya simpanan harta, ada dua pendapat masyhur. Imam Al Haramain dan Al Ghazali memastikan wajib. Menurut pendapat yang paling kuat; tidak wajib. Pendapat ini dikuatkan oleh Ar-Rafi'i dan lainnya karena orang yang memberi pinjaman tidak dijamin tidak menuntut hutangnya sebelum orang yang dihutangi sampai pada hartanya.

Misalkan ia menemukan orang yang menjual air dengan harga bertempo, bila ia tidak memiliki simpanan harta, ia tidak wajib membelinya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Bila ia punya harta simpanan, ada dua pendapat masyhur. Pendapat paling kuat; ia wajib membelinya. Inilah yang tertera dalam *Al Buwaithi* dan dipastikan oleh jumhur. Di antara yang memastikan pendapat ini adalah Abu Thayib, Bandaniji, Al Muhamili dalam *Al Majmu'*, Al Faurani, Ibnu Ash-Shabagh, Al Mutawalli, Syaikh Nashr, Al Baghawi dan lainnya, karena tempo bersifat pasti, tidak boleh diminta sebelum tiba waktunya, lain halnya dengan hutang.

Al Mawardi memiliki pendapat berbeda, ia memastikan yang bersangkutan

tidak wajib membeli air tersebut dengan harga bertempo meski ia memiliki uang di tempat asalnya, sebab bisa jadi harganya hilang sehingga hutangnya akan tetap ia tanggung, dan hal itu membahayakannya. Pendapat ini dipilih oleh Asy-Syasyi. Pendapat terbaik adalah pendapat pertama. Gambaran masalah; tempo yang diberikan panjang hingga yang bersangkutan sampai di negeri tempat hartanya berada. Tidak ada perbedaan bila harganya dilebihi karena tempo ataupun tidak dilebihi. Inilah pendapat yang kuat dan masyhur. Ada pendapat lain; yang bersangkutan tidak wajib membelinya bila harganya melebihi harga normal bila dibayar tunai. Pendapat ini dipastikan oleh Qadhi Husain dan pendapat ini *syadz*-lemah.

Bila ada yang menyangkal; andai kalian pastikan dalam masalah ini bahwa yang bersangkutan wajib membeli air itu dengan harga bertempo bila ia tidak memiliki simpanan harta di tempat asalnya dan kalian katakan tentang orang yang tidak memiliki biaya untuk keperluan wanita merdeka dan ia menemukan wanita merdeka yang rela dibayar dengan mahar bertempo, ia tidak boleh menikahi budak menurut salah satu pendapat.

Tanggapan atas bantahan ini adalah seperti yang dikemukakan oleh Al Mutawalli dan lainnya; dalam pernikahan terdapat hak lain, yaitu anak. Bila budak wanita melahirkan anak, anaknya tersebut juga budak, karena itu kami jaga haknya. Sementara dalam permasalahan yang tengah kita bahas ini berkenaan dengan hak Allah SWT dan hak Allah SWT itu didasarkan pada asas toleransi meski yang bersangkutan memberikan pengganti. Bila ia menemukan alat untuk mengambil air dengan harga atau upah, ia wajib mendapatkan alat itu dengan harga atau upah normal. Bila harganya melebihi harga normal, ia tidak wajib mendapatkan alat tersebut. Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat.

Rafi'i berkata, "Misalkan ada yang menyangkal; ia wajib membeli air itu selama harganya tidak lebih dari harga normal. Ini lebih baik. Seperti itu juga orang telanjang bila menemukan baju yang dijual atau disewakan. Ia wajib mendapatkan baju itu dengan harga atau upah normal bila punya.

Para sahabat kami menjawab; bila ia tidak melakukan yang kami wajibkan dalam contoh-contoh kasus di atas kemudian ia shalat dengan tayamum, ia berdosa dan harus mengulang kembali shalatnya, kecuali bila ia diberi air namun

tidak ia terima, ia berdosa. Sementara berkenaan dengan mengulang lagi shalat yang telah dilakukan ada perinciannya. Bila pada saat tayamum air yang ada di tangan orang yang memberi masih tersisa, air tersebut masih terkait dengan pemberian, sehingga tayamumnya tidak sah. Bila airnya tidak tersisa atau orang yang memberi air menarik kembali pemberiannya, berkenaan dengan apakah shalat yang telah dilakukan harus diulang ataukah tidak ada dua pendapat berkenaan dengan orang yang menuang air secara percuma. Masalah ini akan dijelaskan berikutnya saat penulis menyebutnya, *insya Allah* SWT.

Misalkan orang telanjang menemukan baju dan air yang dijual dan ia memiliki uang untuk membeli salah satunya saja, maka ia harus membeli baju karena sebagai keharusan. Al Baghawi berkata, "Karena itulah ia wajib membelikan penutup aurat untuk budaknya meski tidak wajib membelikan air untuk thaharahnya dalam perjalanan." *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Bila seseorang memerlukan air untuk thaharah, bukan untuk minum, lalu ia menemukan air milik seseorang yang tidak dibutuhkan, lalu ia meminta air itu agar dijual, diberikan atau dihutangkan, namun si pemilik air enggan memberikan air, ia tidak boleh memaksa si pemilik air untuk mengambilnya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Lain halnya bila ia memerlukan air karena sangat kehausan dan si pemilik air tidak memerlukannya, ia boleh memaksa untuk mendapatkan air itu, karena air untuk thaharah memiliki pengganti, yaitu tayamum. Ia bisa tayamum dan shalat tanpa harus mengulangi lagi shalatnya.

Para sahabat kami berkata, "Pemilik air tidak wajib memberikan air untuk keperluan thaharah sementara ia memerlukan." Inilah pendapat yang kuat dan masyhur. Pemilik *Al Bayan* meriwayatkan dari Abu Ubaid bin Harbawaih dari para sahabat kami, ia berpendapat; ia wajib memberikan air tersebut untuk keperluan thaharah. Ad-Darimi meriwayatkan dari Abu Ubaid bahwa ia meriwayatkannya dari sebagian kalangan pendahulu; madzhab yang kuat adalah yang pertama. Orang yang telanjang tidak boleh memaksa pemilik baju untuk mengambilnya supaya bisa dipakai untuk menutupi auratnya. Bila ia khawatir kepanasan atau kedinginan, ia boleh memaksanya bila si pemilik baju tidak memerlukannya. Demikian yang disebutkan Al Baghawi dan lainnya. Dan ini benar.

Para sahabat kami berkata, "Karena kami menyatakan yang bersangkutan boleh mengalahkan dan melawan si pemilik air, bila pertengkarannya menyebabkan si pemilik air meninggal dunia, maka kematiannya sia-sia karena ia zalim lantaran tidak mau memberikan air itu. Dan bila menyebabkan orang yang memerlukan air meninggal dunia, si pemilik air menanggungnya karena yang memerlukan air dizalimi."

Para sahabat kami berkata, "Misalkan orang yang memerlukan air untuk thaharah memiliki air dari hasil merampas, air gadaian atau air titipan, ia tayamum dan shalat, ia tidak wajib mengulang lagi shalatnya. Air itu haram dipakai wudhu. Meski masalah ini jelas namun kami tetap menyebutnya, mengingat sebagian orang menyepelekan masalah ini. Bila ia tidak mematuhi pendapat ini dan tetap wudhu menggunakan air itu, hukumnya sah. Meski ia berdosa namun shalatnya tetap sah. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "ia tidak boleh melawan si pemilik air untuk mendapatkan air untuk bersuci, sebagaimana perlawanan yang dilakukan untuk mendapatkan makanan yang diperlukan saat sangat kelaparan, sebab makanan adalah keharusan sedangkan air ada penggantinya." Alasan ini gugur dengan kasus orang telanjang, ia tidak boleh melawan orang yang memiliki baju untuk mendapatkan baju itu meski ia memerlukannya. Alasan yang benar adalah; orang yang melakukan perlawanan demi mendapat makanan hukumnya boleh untuk nilai nyawa. Karena itulah bangkai halal bagi orang terpaksa, sementara thaharah dengan air hanya untuk orang yang memiliki air, sementara orang yang tengah kita bahas ini tidak memiliki air. *Wallahu a'lam.*

15. Asy-Syirazi berkata, "Bila seseorang menunjukkan air padanya dan ia tidak khawatir waktunya habis, tidak khawatir terpisah dari rombongan dan tidak khawatir membahayakan diri dan hartanya, ia wajib mencari air tersebut."

Penjelasan:

الرفقة dengan *ra'* dhammah dan *kasrah* adalah dua dialek masyhur. Redaksi penulis (رفق) dengan bentuk *nakirah* (indevinite noun) tanpa ta' setelah

qaf mencakup teman-teman seperjalanan yang menemani sejak awal atau yang ditemui di tengan perjalanan. Yang disebutkan penulis inilah madzhab yang kuat dan masyhur, dan inilah yang diputuskan oleh fuqaha Irak dan mayoritas fuqaha Khurasan. Mereka menggunakan redaksi penulis ini. Imam Al Haramain, Al Ghazali dan para pengikutnya menempuh jalan lain dalam hal ini, Ar-Rafi'i dan lainnya meringkas pendapat ini; bila yang bersangkutan yakin ada air di sekitarnya, untuk hal ini ada tiga tingkatan:

1. Air berada di jarak yang terjangkau oleh rombongan yang singgah di pepohonan, rerumputan dan terjangkau oleh binatang saat digembala. Dalam hal ini ia wajib berjalan menghampirinya. Ini berada di atas jarak permintaan pertolongan yang terjangkau saat terjadi sesuatu. Imam Muhammad bin Yahya berkata, "Jaraknya sekitar setengah farsakh."

2. Air berada di jarak yang jauh sekira bila didatangi waktu shalat akan habis kemudian yang bersangkutan tayamum dan tidak mendatangi tempat air karena ia saat itu tidak memiliki air. Andai menunggu air setelah habisnya waktu shalat hukumnya wajib, tentu ia tidak boleh tayamum sama sekali, lain halnya dengan orang yang memiliki air, ia tidak boleh tayamum meski waktunya telah habis.

Ar-Rafi'i berkata, "Yang paling mirip dengan pendapat para imam; yang menjadi ukuran adalah sejak permulaan waktu shalat andai yang bersangkutan singgah di tempat itu, tidak apa-apa dengan perbedaan waktu dan jarak." Berdasarkan pendapat ini, bila yang bersangkutan sampai rumah di akhir waktu shalat dan air berada di batas yang tergolong dekat, ia wajib berjalan menghampiri air itu meski waktu shalat habis, sebagaimana bila air berada dalam perbekalannya. Yang lebih mirip adalah waktu shalat yang tiba seharusnya menjadi ukuran untuk mengganti shalat-shalat yang tertinggal dan juga shalat-shalat sunnah dan maksud untuk tayamum pada umumnya.

Menurutku (An-Nawawi), "Pernyataan yang dinukil oleh Ar-Rafi'i yang menurutnya paling mirip dengan pendapat para imam ini tidak bisa diterima, bahkan secara tekstual pernyataan para imam adalah yang menjadi ukuran adalah waktu mencari air. Inilah yang tertera dalam tulisan-tulisan mereka dan inilah teks imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan lainnya, sebab redaksi imam Asy-Syafi'i dan redaksi para sahabat sama seperti redaksi penulis. Redaksi

penulis secara tegas menguatkan penjelasan saya di atas. *Wallahu a'lam.*

3. Air berada di antara kedua jarak, lebih dari jarak yang sering didatangi untuk berbagai keperluan dan tidak sampai pada batas habisnya waktu shalat. Teks imam Asy-Syafi'i; bila air berada di sebelah kanan atau kiri rumah, yang bersangkutan wajib memperolehnya dan tidak boleh tayamum. Asy-Syafi'i menyatakan bila air berada di arah perjalanan seseorang, ia tidak wajib menghampirinya. Sementara itu para sahabat kami berbeda pendapat dalam masalah ini yang terbagi dalam dua pendapat. *Pertama,* sesuai dengan kedua teks imam Asy-Syafi'i di atas. Perbedaannya; musafir kadang berjalan ke arah kanan atau ke kiri untuk keperluan-keperluannya, ia tidak berjalan ke arah tujuannya kemudian kembali lagi sementara sisi-sisi rumah dinisbatkan padanya, bukan pada arah yang berada di hadapannya. *Kedua,* dalam masalah ini ada dua pendapat, dan inilah yang jelas, sebab musafir itu selama masih berjalan, perjalanannya tidak dianggap ke kana dan ke kiri, seperti halnya tidak dinilai mundur dan balik. Bila ia singgah, ia menyebar dari segala penjuru dan kembali. Dalil boleh tayamum; ia tidak memiliki air. Dalil tidak boleh tayamum; ia tidak mampu mendapatkan air.

Rafi'i berkata, "Dua pendapat yang kami sebut di atas adalah penukilan Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya." Pemilik *At-Tahdzib* menjelaskan; bila air berada di arah perjalanan seseorang dan ia yakin sampai di tempat air sebelum waktu shalat habis dan ia shalat dengan tayamum, maka hukumnya boleh menurut madzhab kami.

Disebukan dalam *Al Imla'*, tidak boleh, ia harus menunda shalat hingga tiba di tempat air. Bila air berada di arah kanan, kiri atau belakang, ia tidak wajib mendatangi tempat itu meski waktunya memungkinkan, sebab tambahan perjalanan memberatkan bagi yang bersangkutan, sebagaimana bila ia menemukan air yang dijual dengan harga melebihi harga normalnya.

Pendapat lain mengatakan; tidak ada bedanya, kapan pun bila yang bersangkutan dimungkinkan bisa mencapai tempat air tanpa kekhawatiran, tidak ada bedanya air berada di arah kanan, kiri atau depannya. Berkenaan dengan boleh atau tidaknya tayamum ada dua pendapat.

Rafi'i berkata, "Terdapat perbedaan petunjuk dan hukum antara penjelasan dalam *At-Tahdzib* dan penjelasan pertama. Perbedaan petunjuknya sudah jelas.

Sementara perbedaan hukum; penjelasan ini berlaku bagi musafir yang masih berjalan dan intinya adalah menafikan perbedaan antara berbagai arah bagi orang yang singgah di rumah, karena ia perlu kembali ke rumah dari arah mana saja yang ia tuju, dan penambahan jarak itu memberatkan.

Sedangkan inti penjelasan pertama adalah perbedaan antara arah bagi orang yang singgah di rumah juga, hanya saja perbedaan ini terlarang seperti telah dijelaskan sebelumnya. Di samping itu, inti penjelasan pertama adalah menghampiri tempat air yang berada di sisi kanan atau kiri lebih utama untuk dihampiri, sementara inti penjelasan *At-Tahdzib* adalah menghampiri tempat air yang hanya berada di arah tujuan lebih utama.

Rafi'i berkata, "Perlu diketahui, madzhab kita adalah; boleh tayamum meski yang bersangkutan tahu sampai ke tempat air di akhir waktu shalat. Bila orang yang tahu akan sampai ke tempat air di arah tujuannya boleh tayamum, maka orang yang singgah di beberapa tahap tentu lebih boleh bila air berada di sebelah kanan atau kiri karena tambahan perjalanan berat baginya. Bila orang yang singgah boleh, berarti musafir tentu lebih boleh. Ini semua berlaku bagi musafir. Sementara orang yang bermukim, tanggungannya berlaku dengan cara diqadha, andai ia sudah shalat dengan tayamum, ia tidak boleh shalat berikutnya dengan tayamum lagi meski khawatir waktunya habis andai ia berjalan menghampiri air." Demikian akhir perkataan Ar-Rafi'i. *Wallahu a'lam*.

Para sahabat kami berkata, "Standar petunjuk air didasarkan pada petunjuk orang yang terpercaya, yaitu orang yang infonya bisa diterima baik lelaki maupun perempuan, budak ataupun orang buta. Perkataan orang fasik, lalai atau orang lain yang tidak diterima infonya tidak berpengaruh. *Wallahu a'lam*.

Perkataan Asy-Syirazi, "dan tidak mengkhawatirkan bahaya pada diri dan hartanya" seperti itu juga redaksi para para sahabat kami. Mereka berkata, "Bila di dekat seseorang ada air namun bila ia mencapai tempat itu dikhawatirkan akan membahayakan dirinya, misalnya ada binatang buas, musuh atau lainnya, atau dikhawatirkan berbahaya pada hartanya yang ia bawa atau yang di rumah, misalnya ada perampok, pencuri atau lainnya, berarti air itu sama seperti tidak ada." Para sahabat kami berkata, "Seperti itu pula bila seseorang berada di atas perahu sementara ia tidak memiliki air dan khawatir berbahaya bila minum

air laut, ia boleh tayamum dan tidak wajib mengulang kembali shalatnya."

Para sahabat kami berkata, "Khawatir pada sebagian anggota badan seseorang hukumnya sama seperti khawatir pada diri sendiri." Mereka berkata, "Tidak ada bedanya antara harta yang dikhawatirkan apakah berjumlah besar atau kecil. Kecuali bila sebesar ukuran tertentu yang harus ditanggung untuk mendapatkan air, baik untuk membeli atau memberi upah."

Sementara bila yang bersangkutan khawatir tertinggal rombongan, penulis telah menyebutkan bahwa ia tidak diharuskan pergi mencari air. Demikian yang dinyatakan oleh jumhur para sahabat kami. Sekelompok sahabat kami berkata, "Bila ia beresiko terkena bahaya tertinggal rombongan, ia boleh tayamum. Bila tidak beresiko demikian, dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat paling kuat; ia juga boleh tayamum. Kedua pendapat ini hampir sama dengan dua pendapat dalam hal beban biaya pulang dalam ibadah haji bagi yang tidak memiliki keluarga; apakah disyaratkan ataukah tidak? ukuran pada kedua kasus ini adalah resiko berbahaya yang ada, namun ia tertinggal rombongan. *Wallahu a'lam.*

16. Asy-Syirazi berkata, "Bila ia mencari-cari air namun tidak menemukan, ia tayamum, setelah itu muncul rombongan sebelum memulai shalat, saat itu ia harus meminta air pada mereka, bila mereka tidak punya air, ia harus mengulang tayamum, sebab saat ia meminta air, tayamumnya batal."

Penjelasan:

Ahli bahasa menjelaskan; الرَّكْبُ adalah pengendara unta berjumlah sepuluh dan semisalnya, khusus untuk pengendara unta. Inilah makna asli kata tersebut. Namun yang dimaksudkan oleh para sahabat kami adalah rombongan yang mungkin membawa air, baik mereka naik tunggangan atau berjalan kaki.

Para sahabat kami berkata, "Bila ia tayamum setelah mencari-cari air namun tidak ada setelah itu terjadi sesuatu yang dimungkinkan baginya mampu mendapatkan air, tayamumnya batal, dan bila jelas bahwa ia tidak mampu mendapatkan air, misalnya ia melihat rombongan tiba atau awan menaungi di dekatnya atau debu yang dikiranya air, atau ada air yang dikira bersih namun

ternyata najis, atau ada sumur yang dikira ada airnya namun tidak ada, atau ia dimungkinkan bisa turun ke sumur namun tidak bisa dan gambaran-gambaran lain serupa sebab tayamum dimaksudkan agar bisa shalat. Saat ia melihat semua itu, ia harus mencari dan saat mencari itulah tayamumnya batal karena ia telah keluar dari hal yang membolehkan tayamum. Ini bila tidak ada sesuatu yang menghalangi wajib wudhu dengan asumsi keberadaan air meski tayamum tidak batal, karena tayamum dalam kondisi ini sejak awal boleh."

Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Kaidah madzhab; kemungkinan menggunakan air atau dugaan atas kemungkinan penggunaan air membatalkan tayamum orang tersebut. Misalkan ia melihat sumur yang ada airnya namun ia tidak bisa turun ke bawah, tidak ada timba atau tali; bila sejak awal ia beranggapan tidak mampu mendapatkan air, tayamumnya tidak batal, dan bila sejak awal beranggapan mampu mendapatkan air, tayamumnya batal. Misalkan ada rombongan muncul, tayamumnya tidak batal. Misalkan ia melihat air dan binatang buas atau musuh yang menghalangi untuk mencapai air, bila yang pertama dilihat air kemudian baru melihat penghalangnya, tayamumnya batal, namun bila yang pertama kali dilihat penghalang atau kedua-duanya secara bersamaan, tayamumnya tidak batal."

Para sahabat kami berkata, "Misalkan setelah tayamum seseorang mendengar orang berkata, 'Aku punya air,' tayamumnya batal meski ternyata terbukti orang tersebut berdusta. Misalkan ia mendengarnya berkata, 'Seseorang menitipkan air padaku,' atau 'Aku merampas air dari seseorang,' tayamumnya tidak batal bila seseorang yang dimaksudkan tidak ada. Namun bila orangnya ada, tayamumnya batal karena dimungkinkan bisa meminta air darinya. Misalkan ia bilang, 'Seseorang menitipkan air padaku,' atau 'Aku merampas air dari seseorang' tayamumnya batal menurut madzhab kami. Pendapat ini dipastikan oleh jumhur.

Al Mutawalli menukilnya dari para sahabat karena ia memberinya minum dengan terlebih dahulu menyebut pemiliknya. Di sini ada kemungkinan lain yang dikemukakan Qadhi Husain; tayamumnya tidak batal berdasarkan perkataan kita bahwa pengakuan tidak terbagi. Pernyataan Qadhi Husain ini dilemahkan oleh Al Baghawi, Asy-Syasyi dan lainnya. Asy-Syasyi menjelaskan dalam *Al Mu'tamad*, sebab tidak ada bedanya antara perkataan 'Ia memiliki hutang seribu

dari harga khamer padaku' dan perkataan 'Aku memiliki harga khamer sebesar seribu yang ia hutang,' karena persamaan di antara kedua pernyataan ini adalah menyambung pengakuan dengan tuntutan, baik khamer disebut di permulaan atau belakangan. Sementara pengaruh yang tengah kita bahas dalam tayamum adalah pergi mencari air.

Selanjutnya, bila mengeluarkan pernyataan berupa pengakuan tentang tayamum hukumnya boleh, kenapa tidak boleh mengeluarkan pernyataan dalam kata-katanya "Aku punya air, seseorang menitipkannya padaku" bahwa pernyataan ini tidak membatalkan tayamum? Sebab saat yang bersangkutan menyambung penyataan ini dengan perkataan terakhirnya bahwa ia tidak mampu mendapatkan air. Qadhi sepakat tentang batalnya tayamum tersebut dalam contoh ini. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "bila ternyata mereka tidak memiliki air, ia kembali mencari air lagi" perbedaan pendapat dalam masalah ini telah dijelaskan sebelumnya. Bila pun kami katakan wajib mencari, pencarian kedua lebih ringan dari pencarian pertama. *Wallahu a'lam.*

17. Asy-Syirazi berkata, "Bila ia mencari-cari air namun tidak menemukan, ia boleh tayamum berdasarkan firman Allah SWT, '*Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) permasalahannya, mana yang lebih utama; apakah tayamum dulu ataukah shalat? Perlu diperhatikan, bila diyakini akan menemukan air di akhir waktu shalat, lebih utama tayamum ditunda meski shalat di awal waktu memiliki keutamaan, dan thaharah dengan air hukumnya fardhu, sehingga menunggu yang fardhu itu lebih utama. Namun bila yang bersangkutan putus asa akan keberadaan air, lebih utama ia tayamum dan shalat, sebab secara zhahir ia tidak menemukan air. Ia tidak boleh menyia-nyiakan keutamaan shalat di awal waktu karena suatu hal yang tidak bisa diharapkan. Bila ia ragu antara ada dan tidaknya air, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama,* menunda shalat lebih utama, sebab thaharah dengan air hukumnya fardhu dan shalat di awal waktu hanya sebagai keutamaan, dengan demikian lebih baik agar yang fardhu

didahulukan. *Kedua,* mendahulukan shalat dengan tayamum lebih utama. Pendapat ini lebih kuat, sebab shalat yang dilakukan di awal waktu adalah keutamaan yang diyakini, sementara thaharah dengan air diragukan. Dengan demikian, mendahulukan yang utama dan diyakini itu lebih baik'."

Penjelasan:

Bila seseorang tidak menemukan air setelah pencarian yang memenuhi persyaratan, ia boleh tayamum berdasarkan ayat di atas, hadits-hadits *shahih* dan ijma'. Tidak ada bedanya dalam hukum boleh ini antara yang bersangkutan yakin keberadaan air di akhir waktu atau tidak yakin. Inilah madzhab kami dan madzhab ulama secara keseluruhan. Al Muhamili dalam *Al Majmu'* menukil ijma' atas masalah ini. Seperti itu pula yang dinukil syaikh Abu Hamid dan lainnya; tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Pemilik *At-Tatimmah* dan pemilik *At-Tahdzib* menukil satu pendapat imam Asy-Syafi'i yang ia tertera dalam *Al Imla'* sebagai berikut; tidak boleh tayamum bila yang bersangkutan tahu akan sampai ke tempat air sebelum waktu shalat habis. Pendapat ini *syadz* dan lemah, tidak memiliki bagian. Bagian yang benar adalah milik madzhab kami, yaitu boleh tayamum. Selanjutnya, mayoritas ulama menyatakan boleh.

Al Mawardi berkata, "Ini bila yang bersangkutan yakin akan keberadaan air di luar rumah. Sementara bila ia yakin akan menemukan air di akhir waktu dan di dalam rumahnya tempat ia berada di awal waktu, dalam kondisi ini yang bersangkutan wajib menunda shalat. Tidak ada alasan bagi pendapat yang menyebut anjuran menunda shalat yang diriwayatkan dari para sahabat kami.

Bila kita berpedoman pada madzhab, maka orang yang tidak memiliki air memiliki tiga kondisi;

1. Yakin akan keberadaan air di akhir waktu sekiranya dimungkinkan bisa bersuci dan shalat di akhir waktu tersebut. Dalam kondisi ini, lebih baik ia menunda shalat agar bisa wudhu karena wudhu adalah aslinya dan lebih sempurna. Inilah madzhab yang kuat dan dipastikan di seluruh jalur riwayat. Pemilik *At-Tatimmah* memiliki pendapat tersendiri karena meriwayatkan pendapat lain; mendahulukan shalat di awal waktu dengan tayamum lebih utama.

Pendapat ini dituturkan oleh syaikh Abu Muhammad. Yang benar pendapat pertama.

Syaikh Abu Hamid, Isfirayini, Al Muhamili dan lainnya disandarkan pada alasan bahwa wudhu lebih sempurna dari tayamum, dengan demikian lebih kuat dari keutamaan shalat di awal waktu. Pendapat ini dikuatkan dengan alasan; tidak boleh tayamum bersamaan dengan kemampuan untuk mendapatkan air dan menunda shalat hingga akhir waktu hukumnya boleh padahal bisa bila dilakukan di awal waktu. Alasan lain; wudhu adalah aslinya, karena itu ia boleh shalat berapa pun dengan wudhu tersebut.

Alasan yang disebutkan penulis bahwa wudhu itu fardhu adalah alasan yang rumit, sebab tayamum bila dilakukan juga berhukum fardhu. Dengan demikian alasan yang tepat adalah alasan sebelumnya. Alasan lain; sebagai langkah untuk menghindari perbedaan pendapat, sebab teks imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- dalam *Al Imla'* menyebutkan; tayamum tersebut batal. Ini juga pendapat Zuhri, yaitu tidak boleh tayamum kecuali dikhawatirkan waktunya habis.

2. Putus asa akan keberadaan air di akhir waktu. Pada kondisi ini, lebih utama mendahulukan tayamum dan shalat di awal waktu tanpa adanya perbedaan pendapat demi meraih keutamaan awal waktu. Tidak ada dalil yang berseberangan dengan pendapat ini.

3. Tidak yakin ada atau tidaknya air. Kondisi ketiga ini memiliki dua gambaran sebagai berikut;

Yang bersangkutan berharap dan menduga ada air. Dalam hal ini ada dua pendapat masyhur yang tertera dalam kitab-kitab para sahabat kami dan dinyatakan imam Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzanni*. Pendapat paling kuat berdasarkan kesepakatan para sahabat kami; mendahulukan shalat dengan tayamum di awal waktu lebih utama. Hal ini dinyatakan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. *Kedua,* lebih utama ditunda. Inilah pernyataan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'*. Inilah madzhab Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan mayoritas ulama. Dalil keduanya sudah diketahui sebelumnya.

2. Ragu ada atau tidaknya air, tidak ada kemungkinan yang kuat antara ada atau tidaknya, atau sebaliknya. Dalam hal ini ada dua pendapat. Mayoritas fuqaha Irak memastikan dalam hal ini ada dua pendapat, seperti kasus orang

yang berharap dan mengira akan adanya air. Di antara yang menyatakan demikian secara tegas adalah penulis di sini, syaikh Abu Hamid, Qadhi Abu Thayib, Al Mawardi, Al Muhamili dan lainnya. *Kedua*, dipastikan mendahulukan shalat dengan tayamum lebih utama. Qadhi Husain, pemilik *Al 'Uddah* dan fuqaha Khurasan lain menyatakan pendapat ini secara tegas. Al Baghawi dan lainnya mengisyaratkan hal itu. Redaksi Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Mutawalli dan lainnya; bila seseorang mengira –istilah sebagian fuqaha 'mengharap'- maka dalam hal ini ada dua pendapat. Mereka tidak membahas bila yang bersangkutan ragu.

Sementara itu Ar-Rafi'i memastikan pada contoh bila seseorang ragu; mendahulukan shalat dengan tayamum, hanya satu pendapat. Ar-Rafi'i berkata, "Perbedaannya hanya bila yang bersangkutan menduga." Ar-Rafi'i juga berkata, "Mungkin penjelasan sebagian fuqaha ada menyebut dua pendapat dalam kasus bila seseorang tidak mengira air ada atau tidak serta tidak ada tanda-tandanya. Mungkin yang dimaksud 'menduga' oleh yang menyatakannya itu adalah 'yakin'.' Pengingkaran Ar-Rafi'i atas riwayat dua pendapat dalam kondisi ragu yang setara di antara dua sisi ini tidak bisa diterima (baca: tertolak), karena syaikh Abu Hamid, Al Mawardi dan Al Muhamili dalam *at-Tajrid* secara tegas mengemukakan dua pendapat dalam kondisi ragu, mereka berkata, "Bila seseorang tidak tahu ada atau tidaknya air di akhir waktu dan kedua kemungkinan tersebut –ada atau tidaknya air- tidak lebih kuat dari yang lain, dalam hal ini ada dua pendapat." Demikian pernyataan ketiga fuqaha tersebut, mereka adalah tokoh madzhab ini. Fuqaha lain juga secara tegas menyatakan demikian. Inilah inti redaksi penulis dan lainnya dalam pernyataan mereka "bila seseorang ragu, dalam hal ini ada dua pendapat." *Wallahu a'lam.*

Imam Al Haramain dan lainnya berkata, "Perbedaan pendapat ini berlaku bagi orang yang hendak mengqashar satu shalat. Sementara bila orang tayamum dan shalat di awal waktu, kemudian shalat dengan wudhu saat menemukan air di akhir waktu. Inilah puncak dalam pencapaian keutamaan." *Wallahu a'lam.*

Catatan: Terdapat perbedaan dalam pernyataan para sahabat dalam hal menunda shalat dari awal waktu hingga di sela-sela penantian jamaah. Abu Qashim Ad-Dariki, Abu Ali Thabari, pemilik *Al Hawi* dan para tokoh fuqaha Irak lainnya memastikan, dianjurkan agar shalat ditunda dan lebih

mengutamakannya melebihi keutamaan shalat di awal waktu. Mayoritas fuqaha Khurasan memastikan, mendahulukan shalat sendirian lebih utama. Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith* menukil tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Beberapa kalangan sahabat kami menukil, bila seseorang mengharapkan kehadiran jamaah di akhir waktu namun ternyata tidak hadir, berkenaan dengan anjuran menunda shalat ada dua pendapat berdasarkan dua pendapat dalam tayamum. Pemilik *Al Bayan* meriwayatkan penjelasan ini dari para sahabat secara mutlak. Ar-Rauyani menukil dari Qadhi Abu Ali Bandaniji bahwa ia berkata, "Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*; mendahulukan shalat sendirian di awal waktu lebih utama. Sementara dalam *Al Imla` imam Asy-Syafi'i* menyatakan; menunda shalat untuk berjamaah lebih utama. Qadhi Abu Thayib berkata, "Hukum berjamaah sama seperti hukum tayamum. Bila ia yakin bisa shalat berjamaah di akhir waktu, maka menunda shalat lebih utama dan bila yakin tidak berjamaah, lebih utama shalat didahulukan. Sementara bila ia mengharapkan kedua kemungkinan tersebut, maka hukumnya berdasarkan dua pendapat ini." Demikian penjelasan yang dituturkan Qadhi Abu Ali Bandaniji dari Qadhi Abu Thayib, dan inilah yang disebutkan Bandaniji dalam *al-Jami'* karyanya. Dan memang seperti itu yang saya baca dalam salah satu manuskrip yang menjadi pijakannya. Demikian pernyataan para sahabat kami dalam masalah ini.

Disebutkan dalam *Shahih Muslim*; Nabi SAW mengkhabarkan akan ada pemimpin-pemimpin yang menunda shalat dari awal waktunya, beliau SAW bersabda; صَلُّوا الصَّلَاةَ لِوَقْتِهَا وَاجْعَلُوا صَلَاتَكُمْ مَعَهُمْ نَافِلَةً *"Tunaikan shalat di waktunya dan jadikan shalat kalian bersama mereka sebagai shalat sunah."*

Pedoman yang kami pilih adalah yang bersangkutan melakukan yang diperintahkan Nabi SAW, yaitu shalat dua kali; shalat pertama dilakukan di awal waktu sendirian untuk mendapatkan keutamaan shalat di awal waktu dan shalat kedua dilakukan bersama jamaah untuk mendapatkan keutamaan shalat berjamaah. Para sahabat kami secara tegas menganjurkan shalat dua kali seperti yang akan kami jelaskan dalam bab shalat jamaah. Masalah ini akan kami jelaskan secara panjang lebar di sana. Insya Allah SWT.

Bila yang bersangkutan hanya menginginkan satu kali shalat saja; bila ia yakin akan bertemu dengan jamaah dan shalat berjamaah di akhir waktu, maka menunda shalat dalam kondisi ini lebih baik untuk mendapatkan syiar shalat jamaah secara zhahir karena shalat berjamaah hukumnya fardhu kifayah menurut pendapat yang kuat dalam madzhab kami dan fardhu 'ain menurut salah satu pendapat kami.

Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Khuzaimah dari kalangan para sahabat kami, dan inilah madzhab Ahmad bin Hambal dan sekelompok fuqaha. Bila memang yang bersangkutan bertemu dengan jamaah dan shalat secara berjamaah, berarti ia menghindari perbedaan pendapat dalam masalah ini. Tidak seorang pun mengatakan ia berdosa karena menunda shalat.

Kemungkinan ada yang berkata, "Bila menunda shalat tidak baik, berarti lebih utama didahulukan. Namun bila masalahnya ringan, berarti menanti (jamaah) lebih utama."

Catatan: Pemilik *Al Bayan* menjelaskan; kedua pendapat tentang orang yang mengira ada air di akhir waktu ini berlaku bagi orang sakit dan tidak mampu berdiri bila berharap nantinya mampu untuk berdiri di akhir waktu, juga berlaku bagi orang telanjang bila berharap nantinya ada baju untuk menutupi aurat di akhir waktu dan orang yang shalat sendirian bila berharap nantinya ada jamaah di akhir waktu.

Pertanyaannya; mana yang lebih utama bagi mereka, apakah mendahulukan shalat di awal waktu dalam kondisi mereka seperti itu ataukah harus menunda shalat demi sesuatu yang mereka harapkan? Mereka tidak boleh meninggalkan rukhsah dalam perjalanan yang berupa qashar meski ia tahu akan menunaikannya di akhir waktu. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Pemilik *Al Furu'* menjelaskan; bila seseorang khawatir ketinggalan jamaah andai ia wudhu dengan sempurna, dalam hal ini shalat berjamaah lebih utama dari menyempurnakan wudhu. Hanya saja pandangan ini perlu dikaji lebih jauh.

Catatan: Misalkan seseorang masuk masjid sementara imam tengah shalat dan ia tahu bila ia jalan menuju shaf pertama akan tertinggal satu rakaat dan bila shalat di akhir shaf ia tidak akan ketinggalan. Untuk masalah ini, saya tidak mengetahui sedikit pun penjelasan dari para para sahabat kami dan juga

fuqaha lain. Secara zhahir, bila yang bersangkutan khawatir tertinggal rakaat terakhir, ia harus mendapatkan rakaat itu, dan bila khawatir tertinggal rakaat lain selain raakat terakhir, ia harus berjalan menuju shaf pertama berdasarkan hadits-hadits *shahih* tentang perintah memenuhi shaf pertama, keutamaan shaf pertama dan berdesakan di shaf pertama. Shaf terbaik lelaki adalah shaf pertama. *Wallahu a'lam.*

18. Asy-Syirazi berkata, "Bila ia tayamum dan shalat setelah itu ia tahu bahwa ia lupa memiliki air di perbekalannya, shalatnya tidak sah dan ia wajib mengulangi lagi berdasarkan yang tertera dalam kitab madzhab, karena wudhu adalah thaharah wajib sehingga tidak gugur karena lupa, seperti halnya bila ia lupa tidak membasuh salah satu bagian wudhu. Abu Tsaur meriwayatkan dari imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- bahwa ia berkata, 'Shalatnya sah dan ia tidak wajib mengulanginya lagi, karena lupa adalah udzur yang menghalangi antara dia dengan air, dengan demikian kewajiban tayamum gugur, seperti halnya bila ia terhalang oleh binatang buas.' Bila di dalam perbekalannya ada air namun ia keliru membawa perbekalannya dan tidak menemukan perbekalan miliknya, lalu ia tayamum dan shalat. Untuk masalah ini ada dua pendapat. Abu Ali Thabari berpendapat; ia tidak wajib mengulang shalatnya karena ia tidak main-main mencarinya. Di antara sahabat kami ada yang berpendapat; ia harus mengulang karena ia tidak serius dalam menjaga barang bawaan'."

Penjelasan;

الرحل artinya rumah seseorang yang terbuat dari batu, tanah, bulu atau kulit. Demikian yang dinukil oleh Al Azhari dan seluruh ahli bahasa. Mereka berkata, "الرحل juga dipakai untuk arti perbekalan dan perabotan, seperti yang disebut dalam bait syair berikut;

Ia membuang lembaran demi memperingan perbekalannya"

Perkataan penulis dan fuqaha dalam masalah ini mencakup kedua arti tersebut. Orang yang mengingkari penyebutan kata tersebut oleh para fuqaha dengan makna perbekalan adalah orang yang tidak tahu dan salah. *Wallahu a'lam.*

Pada bahasan ini terdapat lima masalah, dua di antaranya disebutkan penulis:

Pertama: Bila seseorang tayamum setelah mencari-cari air dalam ukuran yang diwajibkan, mencari di perbekalannya atau di tempat lain lalu ia shalat, setelah itu ia tahu di dalam perbekalannya ada air yang wajib digunakan dan ia tahu hal itu sebelum tayamum namun lupa, menurut yang tertera dalam *Mukhtashar Al Muzanni, Al Jami' Al Kabir* dan *Al Umm* serta seluruh kitab-kitab imam Asy-Syafi'i -semoga Allah SWT merahmatinya- adalah (*pertama*) ia wajib mengulangi shalat.

Abu Tsaur berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdullah, ia menjawab, 'Ia tidak wajib mengulang shalat'." Demikian yang diriwayatkan mayoritas para sahabat kami dari Abu Tsaur. Ibnu Al Mundzir dalam *Al Isyraf*; syaikh Abu Hamid, Qadhi Abu Thayib, Al Mawardi, penulis dan lainnya menyatakan; Abu Tsaur berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Ia tidak wajib mengulang shalat'." Para sahabat kami berbeda pendapat dalam masalah ini. (1). Pendapat paling kuat dan masyhur; dalam hal ini ada dua pendapat. (a) Pendapat paling kuat; ia wajib mengulang shalat. Ini adalah pendapat baru. (b). Tidak wajib mengulang shalat. Ini adalah pendapat lama. Penulis telah menjelaskan dalil keduanya dan ini adalah riwayat dari Abu Ishaq Marwazi.

Bahasan telah kami jelaskan sebelumnya pada bahasan wudhu dengan tertib, dan di setiap masalahnya ada dua pendapat.

(2) Pendapat dari para pengikut Asy-Syafi'i lainnya adalah, dipastikan wajib mengulang shalat seperti yang ditulis imam Asy-Syafi'i di beberapa kitabnya. Mereka berbeda pendapat dalam tanggapan untuk riwayat Abu Tsaur. Mayoritas berkata, "Mungkin yang dimaksud Abu Abdullah adalah Malik atau Ahmad."

Para ahli tahqiq melemahkan perkataan ini karena Abu Tsaur tidak bertemu dengan Malik dan ia tidak dikenal meriwayatkan dari Ahmad. Ia adalah teman imam Asy-Syafi'i dan salah satu perawi kitab-kitab lama milik imam Asy-Syafi'i seperti yang telah kami jelaskan dalam mukadimah kitab ini. Di samping itu, madzhab imam Ahmad dalam hal ini adalah wajib mengulang shalat. Mereka menakwilkan riwayat ini sebagai berikut; ada orang lain memasukkan air dalam barang bawaannya dan ia tidak tahu.

Yang benar dalam gambaran kasus ini; ia tidak wajib mengulang shalat seperti yang akan kami jelaskan berikutnya, *insya Allah* SWT. Di antara yang mengemukakan penakwilan ini adalah Abu Fayadh Al Bashri. Al Mawardi meriwayatkan penakwilan ini dari dia.

(3). Masalah ini terbagi menjadi dua kondisi. Pernyataan imam Asy-Syafi'i yang menyebutkan ia wajib mengulang shalat adalah bila perbekalannya sedikit di mana dimungkinkan bisa dicari. Sementara riwayat Abu Tsaur diartikan bila perbekalannya banyak dan tidak dimungkinkan bisa dicari. Al Mawardi meriwayatkannya dari Abu Ali bin Abu Hurairah, dan Asy-Syasyi meriwayatkannya dari Abu Fayadh.

Kedua: Bila ia tahu di tempat persinggahannya ada sumur kemudian ia lupa lalu tayamum dan shalat, setelah itu baru ingat, kasus ini sama seperti orang yang lupa air. Ada dua pendapat pertama. Sementara bila ia tidak tahu sama sekali akan adanya sumur, setelah itu baru tahu seusai shalat dengan tayamum, menurut pemilik *asy-Syamil*, syaikh Nashr dan lainnya; imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*; ia tidak wajib mengulang shalat. Sementara dalam *Al Buwaithi imam Asy-Syafi'i* menyatakan; wajib mengulang shalat. Mereka berkata, "Maksud pendapat pertama; bila sumurnya tidak kelihatan, sementara maksud pendapat kedua; bila sumurnya kelihatan." Pengarang *Al Hawi* menyebutkan tiga pendapat dalam hal ini;

1. Wajib mengulang shalat. Inilah pendapat Ibnu Khairan.

2. Tidak wajib mengulang. Pendapat ini dikemukakan Ibnu Suraij.

3. Bila tanda-tanda keberadaan sumur terlihat jelas, ia wajib mengulang shalat karena kelalaiannya, namun bila sumurnya tidak terlihat, ia tidak wajib karena tidak lalai. Pendapat ini dikemukakan oleh syaikh Abu Hamid, Abu Fayadh dan mayoritas para sahabat kami dari Baghdad dan Bashrah. Pendapat yang ketiga inilah yang kuat.

Misalkan ada air dijual namun ia lupa memiliki uang untuk membelinya lalu ia shalat dengan tayamum dan setelah itu baru ingat, menurut madzhab yang kuat yang dipastikan oleh Ad-Darimi dan syaikh Nashr dalam kedua bukunya *Al Intikhab* dan *Al Kafi*; ia sama seperti lupa punya air di barang bawaannya. Dalam hal ini ada pendapat lain milik Ibnu Kajj yang diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i.

Ketiga: Bila orang lain memasukkan air ke dalam perbekalannya sementara si pemilik perbekalan itu tidak tahu ada air kecuali setelah shalat dengan tayamum, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. Keduanya diriwayatkan oleh Shaidalani, Imam Al Haramain, Al Ghazali, pemilik *Al 'Uddah* dan lainnya. *Pertama,* masalah ini terbagi dalam dua pendapat tentang orang yang lupa bahwa di barang bawaannya ada air. Dan pendapat yang terkuat adalah ia tidak wajib mengulang. Pendapat lain menyatakan wajib mengulang shalat. *Kedua,* dipastikan tidak wajib mengulang karena yang bersangkutan tidak lalai. Pendapat ini dikuatkan oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith.* Selanjutnya jumhur menyatakan masalah ini secara mutlak seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Bila yang bersangkutan tidak mencari-cari di perbekalannya karena setahu dia tidak ada air padahal ada orang yang lain yang memasukkan air di perbekalannya itu, menurut pendapat paling kuat; ia wajib mengulang karena kelalaiannya.

Keempat: Misalkan di barang bawaannya ada air lalu ia mencari-carinya namun tidak ketemu lalu ia tayamum dan shalat, setelah itu baru ketemu; bila ia tidak mencarinya dengan benar, ia wajib mengulang shalat, dan bila ia sudah mencarinya dengan benar hingga mengira tidak ada air, dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya diambilkan dari dua pendapat tentang orang yang salah menghadap ke selain kiblat saat shalat. Pendapat paling kuat; ia wajib mengulang. Pendapat ini dipastikan oleh Al Faurani karena jarang terjadi. Pendapat kedua; tidak wajib mengulang karena ia tidak lalai.

Kelima: Bila di dalam barang bawaannya ada air namun ia keliru membawa barang bawaan tersebut karena gelap atau lainnya lalu ia mencari-cari yang mana barang bawaan miliknya namun tidak ketemu, setelah itu ia shalat dengan tayamum dan seusai shalat baru menemukan barang bawaannya; bila ia tidak mencari dengan benar, ia wajib mengulang shalat. Bila ia sudah mencarinya dengan benar, dalam hal ini ada tiga pendapat. (1)Pendapat paling kuat dan masyhur; ada dua kemungkinan. (a) Kemungkinan paling kuat; ia tidak wajib mengulang. (b), ia wajib mengulang shalat. Pendapat ini dipastikan oleh penulis dan sebagian besar fuqaha lain. Dalil keduanya disebutkan dalam kitab ini.

(2). Dipastikan tidak wajib mengulang shalat. Pendapat ini dipastikan oleh Al Mawardi, Al Faurani dan Al Baghawi.

(3). Bila ia menemukan air itu tidak lama setelah shalat dengan tayamum, ia wajib mengulang dan bila baru ditemukan setelah lama berselang seusai shalat dengan tayamum, ia tidak wajib mengulang. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat ini dari Hulaimi. Ar-Rafi'i berkata, "Madzhab yang kuat; ia tidak wajib mengulang secara mutlak." Ar-Rauyani menyatakan dalam *Al Hulliyah*; bila barang bawaannya hilang, ia tidak wajib mengulang, namun bila hilang di antara barang-barang bawaan lain, ia wajib mengulang. Menurut pendapat yang masyhur; keduanya tidak berbeda. *Wallahu a'lam.*

Catatan: 1. Misalkan perbekalan seseorang yang ada airnya dirampas dan ia terhalang untuk mendapatkannya kembali, ia boleh tayamum dan tidak wajib mengulang shalat. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, sebagaimana bila ia terhalang oleh binatang buas. Alasan lain; karena ia tidak main-main mencarinya, berbeda halnya dengan orang yang lupa. Misalkan ia tersesat dan terpisah dari rombongan atau terpisah dari air, ia boleh shalat dengan tayamum dan tidak wajib mengulang shalatnya berdasarkan kesepakatan. Di antara yang menyatakan pendapat ini dengan tegas adalah Ar-Rauyani, pemilik *Al 'Uddah*, Asy-Syasyi, pemilik *Al Bayan* dan lainnya. Ini jelas. *Wallahu a'lam.*

2. Abu Abbas Jurjani menjelaskan dalam *al-Ma'ayah*; misalkan seseorang lupa bahwa dalam barang bawaannya ada air lalu shalat dengan tayamum, ia wajib mengulang shalatnya menurut pendapat paling kuat. Andaikan seseorang tidak mampu menggunakan air lalu tayamum dan shalat, ia tidak wajib mengulang shalat. Misalnya seseorang shalat namun lupa ada najis atau tidak mampu menghilangkan najis itu, ia wajib mengulang shalat. Kami menyamakan antara kelemahan dan kealpaan dalam hal najis, namun kami membedakan keduanya dalam hal tayamum. Perbedaannya; saat tayamum orang memakai pengganti (pengganti wudhu, pent.), lain halnya dengan najis.

3. Di sini penulis menyebut Abu Tsaur dan Abu Ali Thabari. Abu Ali Thabari telah dijelaskan biografinya dalam bab ragu akan najisnya air. Di sana telah kami jelaskan nama dan kondisinya. Biografi Abu Tsaur telah kami jelaskan di akhir pasal-pasal di mukadimah kitab ini. Pernyataan Al Ghazali dalam *Al Wasith* tentang orang yang lupa bahwa dalam barang bawaannya ada air dan

dalam masalah ini ada pendapat lama seperti halnya orang yang lupa tidak membaca Al Faatihah dan tidak wudhu dengan tertib karena lupa. Seperti itu pula yang tertera dalam tulisan aslinya, hanya saja tidak disebut kata-kata "lupa."

4. Pendapat ulama tentang orang yang lupa bahwa di dalam barang bawaannya ada air lalu ia shalat dengan tayamum, dan seusai shalat baru tahu. Pendapat yang kuat dalam madzhab kami; ia wajib mengulang shalat. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Yusuf, Ahmad dan salah satu riwayat dari Malik. Abu Hanifah, Abu Tsaur dan Daud berpendapat; ia tidak wajib mengulang. Ini juga merupakan salah satu riwayat dari Malik. Muhammad bin Jarir meriwayatkannya dari Sufyan ats-Tsauri. Mereka bersandar pada hadits Ibnu Abbas RA, Nabi SAW bersabda; إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ *"Sesungguhnya Allah memaafkan dari umatku; kealpaan (tidak sengaja), lupa dan sesuatu yang dipaksakan."* Hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Al Baihaqi dengan sanad baik.

Alasan lain, karena yang bersangkutan shalat sesuai dengan aturan yang seharusnya di saat itu, dengan demikian ia tidak wajib mengulang lagi. Di samping itu, lupa adalah udzur yang menghalangi antara ia dengan air, sehingga sama seperti terhalang oleh binatang buas.

Alasan lainnya, ia shalat sementara ia tidak tahu ia punya air, karena itu ia tidak wajib mengulang shalat, seperti orang yang usai shalat kemudian ia melihat ada sumur di dekatnya.

Para sahabat kami berargumen, tayamum tidak cukup bagi orang yang memiliki air saja bila ia sakit dan semacamnya menurut kesepakatan fuqaha. Dalam contoh ini ia memiliki air –dan lupa tidak menafikan keberadaan sesuatu, dengan demikian ia memiliki air namun tidak ingat.

Alasan lain, tayamum adalah syarat shalat, dengan demikian syarat ini tidak gugur karena faktor lupa, sama halnya dengan menutup aurat, membasuh sebagian badan dan seperti orang yang shalat dengan duduk –karena mengira tidak mampu berdiri- padahal sebenarnya mampu. Juga sama seperti hakim yang lupa nash lalu memutuskan hukum berdasarkan qiyas, seperti orang yang lupa memerdekakan budak dalam kafarat lalu puasa, seperti orang yang lupa bahwa ia memiliki air di bejana yang tengah ia pikul lalu tayamum dan shalat; ia tidak wajib mengulang shalat berdasarkan kesepakatan. Qadhi Abu Thayib

menyebutkan hal ini.

Tanggapan untuk hadits yang mereka jadikan hujah, para sahabat kami dan para ahli ushul lain berbeda pendapat mengenai hadits ini, apakah *mujmal* ataukah *umum*? Bila kita katakan hadits tersebut *mujmal*, berarti hujah dalam hadits ini bergantung pada maksudnya. Dengan demikian tidak ada hujah bagi mereka dalam hadits ini. Sementara bila kita katakan bahwa hadits ini *umum* – dan ini benar, hadits ini dikhususkan oleh denda atas barang yang dirusak atau dihilangkan, dikhususkan oleh orang yang berhadats dan ia lupa, lupa tidak membasuh sebagian badannya saat wudhu, lupa tidak menutup aurat dan kasus-kasus lain yang telah kami sebutkan sebelumnya dalam dalil kami dan di tempat lain yang masyhur. Hadits tersebut juga dikhususkan oleh orang yang lupa bahwa di dalam barang bawaannya ada air, diqiyaskan pada orang yang lupa tidak membasuh sebagian tubuhnya saat bersuci dan kasus-kasus lain, sebab mengkhususkan dengan qiyas itu boleh.

Inilah jawaban yang kami yakini dan kami jadikan sandaran. Adapun para sahabat kami di dalam kitab-kitab madzhab, mereka mengatakan, "Maksudnya adalah terhapusnya berdosa, berdasarkan dalil tetap terhutangnya pengrusakan yang disebabkan karena lupa." Pendapat ini lemah, sebab, walaupun haditsnya bersifat umum, namun pengkhususannya tidak terbatas pada penghapusan dosa. Jika seseorang yang sedang berpuasa memakan sesuatu karena lupa, atau berbicara di dalam shalat karena lupa, dan sebagainya, maka itu tidak apa-apa. Tapi jika bersifat global, maka itu perlu perincian lebih lanjut."

Jawaban tentang pendapat mereka, "Shalat sesuai dengan apa yang diwajibkan atasnya," bahwa jika mereka memaksudkan "yang diwajibkan" itu berkenaan dengan perintah, maka kami tidak sependapat, tapi jika yang mereka maksudkan zhahirnya dan berdasarkan keyakinan si pelaku, maka shalatnya menjadi batal bagi yang melupakan sebagian anggotanya. Adapun tentang diqiyaskan kepada yang tujuh, maka tidak ada yang kurang padanya, ini berbeda dengan masalah yang tengah kita kupas. Karena itulah kami sama sependapat, bahwa yang tujuh, jika ada penghalang di antara dia dan penutup aurat, maka shalatnya sah dalam keadaan telanjang, tapi jika melupakannya karena lupa, maka ia harus mengulangnya. Adapun tentang qiyas mereka dengan sumur – jika itu benar– maka harus diulang sebagaimana yang sebelumnya, jadi kami

tidak sependapat tentang hukumnya. Jika perkaranya ringan, maka perbedaannya, bahwa itu tidak dikaitkan dengan kekurangan, ini berbeda dengan lupa. *Wallahu a'lam*.

19. Asy-Syirazi berkata, "Jika ia menemukan sebagian apa yang dapat mencukupinya, maka mengenai ini ada dua pendapat. Di dalam *Al Umm* disebutkan, 'Ia harus menggunakan apa yang ada bersamanya kemudian bertayammum, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا (*kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah*. (Qs. An-Nisaa` [4]: 43).' Sedangkan ini mendapatkan air, maka ia harus tidak bertayammum karena ia mendapatkan air, dan juga karena itu adalah usapan yang dibolehkan karena darurat sehingga tidak boleh beralih (diganti dengan yang lain) kecuali karena darurat, seperti mengusap pada perban.' Sementara di dalam *Al Qadim* dan *Al Imla`* dikatakan, 'Cukup dengan tayammum, karena tidak adanya sebagian yang asal setara dengan tidak adanya keseluruhan yang asal dalam hal bolehnya mencukupkan dengan pengganti. Sebagaimana yang kami katakan mengenai orang yang hanya mendapatkan sebagian pemerdekaan budak dalam hal kaffarat (tebusan).'"

Penjelasan:

Perkataan Asy-Syrazi, "Usapan yang dibolehkan karena darurat" adalah kehati-hatian dalam hal mengusap khuff. Bila orang yang berhadats menemukan hadats yang lebih kecil atau yang lebih besar dari sebagian air yang mencukupinya untuk mensucikannya, maka ada dua pendapat tentang keharusan menggunakannya yang telah disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya. Para sahabat kami sama sependapat, bahwa yang benar adalah harus menggunakannya, dan ini merupakan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad dan Daud. Disebutkan juga oleh Ibnu Ash-Shabbagh dari Atha`, Al Hasan bin Shalih dan Ma'mar bin Rasyid. Adapun pendapat lainnya merupakan pendapat Malik, Abu Hanifah, Sufyan Ats-Tsauri, Al Auza'i, Al Muzani dan Ibnu Al Mundzir.

Al Baghawi mengatakan wajib [yakni harus menggunakannya], dan ini

merupakan pendapat mayoritas ulama dan pendapat yang terpilih. Dalilnya adalah yang disebutkan oleh pengarang, yaitu hadits Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda, وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ (*Dan apabila aku memerintahkan sesuatu kepada kalian, maka laksanakan darinya semampu kalian.* (HR. Al Bukhari dan Muslim). Perbedaannya dengan sebagian pemerdekaan budak di dalam masalah kaffarah (tebusan) berdasarkan nash dan makna. Nashnya adalah firman Allah *Ta'ala,* فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا .. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ (*"maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur. Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan.*" (Qs. Al Mujaadilah [58]: 3, 4)), artinya adalah tidak mendapatkan budak [untuk dimerdekakan], dan ini kondisinya tidak mendapatkannya. Allah *Ta'ala* juga berfirman mengenai tayammum, فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً (*kemudian kamu tidak mendapat air*. (Qs. An-Nisaa' [4]: 43)), dalam di sini kasusnya adalah mendapatkan air. Sedangkan berdasarkan makna, karena kewajiban dengan sebagian budak disertai dua bulan [puasa] adalah merupakan pemaduan antara pengganti dan yang diganti, dan itu tidak lazim. Dalam masalah yang sedang kita bahas ini adalah tayammum untuk bagian anggota wudhu yang belum dibasuh, bukan yang telah dibasuh. Dan juga, karena memerdekakan sebagian budak tidak menghasilkan apa-apa [yakni tidak memerdekakannya secara utuh], dan [kemerdekaannya itu] tidak dapat disempurnakan dengan puasa, sedangkan membasuh sebagian anggota wudhu bisa mendatangkan manfaat, yaitu menghilangkan hadats dari anggota tersebut.

Al Faurani, Al Mutawalli, Ar-Rauyani serta pengarang *Al 'Uddah* dan pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai asal kedua pendapat ini. Ada yang mengatakan, bahwa keduanya diambil dari pandangan yang membedakan wudhu, yaitu jika kita membolehkannya maka harus menggunakannya, tapi jika tidak maka tidak harus." Mereka juga mengatakan, "Yang benar, bahwa keduanya adalah dua pendapat yang berdiri sendiri-sendiri, tidak diambil dari mana pun."

Para sahabat kami mengatakan, "Jika kami katakan tidak harus menggunakannya, maka itu adalah yang mustahab." Mereka juga mengatakan, "Dan bila kami mengharuskannya, maka harus didahulukan daripada tayammum,

karena tayummum disebabkan karena tidak adanya air, sehingga tayammum tidak sah bila ada air." Ini berbeda dengan apa yang insya Allah akan kami kemukakan nanti mengenai tayammumnya orang yang terluka.

Mereka juga mengatakan, "Maka orang yang berhadas itu hendaknya menggunakan air yang ada untuk membasuh wajah dan anggota wudhu lainnya secara urut, kemudian sisanya (yang tidak kebagian air) dengan tayammum. Adapun orang yang junub, maka ia boleh menggunakan untuk bagian mana saja pada tubuhnya." Sementara para sahabat kami mengatakan, "Dianjurkan untuk lebih dulu menggunakannya pada anggota wudhu, kepala dan bagian atas tubuhnya."

Adapun tentang mana yang lebih utama, maka ada perbedaan pendapat. Pengarang *Al Bahr* dan pengarang *Al Bayan* menukil dari para sahabat kami, bahwa lebih disukai untuk memulai dengan kepalanya dan bagian-bagian atas tubuhnya. Pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Jika dikatakan, bahwa disukai untuk memulai dengan anggota-anggota wudhu, maka itu adalah mungkin."

Sementara Al Baghawi dan yang lainnya menyatakan bahwa lebih disukai mendahulukan anggota wudhu dan kepala. Adapun pendapat yang dipilih adalah mendahulukan anggota wudhu, kemudian kepala, kemudian bagian-bagian kanan tubuh sebagaimana yang dilakukan oleh orang mandi terhadap seluruh tubuhnya. Demikian ini jika ia junub tanpa hadats, tapi bila junub berhadats, maka menurut pandangan madzhab kami, bahwa hadats itu sudah tercakup oleh junub sehingga hukumnya sebagaimana bila ia junub. Jika kami katakan tidak tercakup, sementara airnya untuk wudhu saja tidak cukup, maka ia harus berwudhu untuk hadats itu dan bertayammum untuk junubnya, dan ia boleh memilih untuk mendahulukan wudhu daripada tayammum atau membelakangkannya, karena tidak diharuskan mengurutkan kedua cara bersuci itu, akan tetapi lebih disukai untuk mendahulukan wudhu. Semua ini bila ia mendapatkan tanah maka ia bertayammum dengannya, tapi bila tidak, maka ada dua cara menurut madzhab kami dan yang liannya, yaitu bahwa mengenai menggunakan air yang kurang memadai ini ada dua pendapat dan pendapat yang benar dari antara keduanya adalah mengharuskan penggunakannya, demikian yang dinyatakan oleh Al Mutawalli dan demikian juga yang dinukil oleh Ar-Rauyani dari para sahabatnya, karena dalam kasus ini memang diharuskan demikian, sehingga diharuskan

menggunakannya tanpa ada perbedaan pendapat, seperti halnya menutup sebagian aurat. Ini berbeda dengan masalah memerdekakan hamba sahaya dalam masalah kaffarat (tebusan), karena hamba sahaya tidak dapat dimerdekakan oleh orang yang tidak mampu berpuasa, dan kaffarat ditetapkan secara urutan (bukan pilihan). *Wallahu a'lam.*

Catatan: Jika tidak mendapatkan air tapi mendapatkan es atau salju yang tidak dapat ia cairkan, jika ia junub atau haid, maka keberadaannya sama dengan ketiadaannya, sehingga ia harus bertayammum dan shalat serta tidak perlu mengulang, demikian menurut pendapat madzhab kami, dan damikian juga yang dinyatakan oleh Jumhur. Sementara Ad-Darimi menuturkan pandangan lainnya, bahwa keharusan mengulang disebutkan di awal bab, dan telah saya sebutkan di sana, bahwa jika berhadats, maka ada dua cara di dalam *At-Tahdzib* mengenai keharusan menggunakannya pada kepala dan lainnya. Mereka mengatakan, yang lebih benar dari antara kedua pandangan itu adalah tidak mengharuskan satu pendapat, karena memang diwajibkan mengurutkan (bukan pilihan) sehingga tidak mungkin menggunakannya pada kepala sebelum bertayammum pada wajah dan kedua tangan, dan tidak mungkin bertayammum karena adanya sesuatu yang harus digunakan.

Pendapat dari pengikut imam Asy-Syafi'I lainnya, mengikuti kedua pandangan, demikian yang dinyatakan oleh Al Jurjani di dalam *Al Mu'ayah*. Sementara Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengatakan, bahwa jika kami katakan harus menggunakannya, maka ia bertayammum pada wajah dan kedua tangannya sebagai satu tayammum, kemudian mengusap kepala, kemudian bertayammum pada kedua kaki secara urut. Air ini tidak berdampak pada keabsahan tayammum pada wajah dan tangan, karena memang tidak diharuskan berurutan pada penggunaannya. Jadi keberadaan air itu tidak berdampak pada keduanya sehingga dianggap seperti tidak ada. Pendapat ini lebih kuat dari segi dalilnya karena ia menemukan air, sedangkan yang pertama menjadi sirna dengan apa kami sebutkan.

Catatan:

1. Jika tidak menemukan air namun memiliki sesuatu yang bisa digunakanu untuk membeli air yang mencukupi, maka ada dua pendapat tentang keharusan membelinya.

Jika tidak menemukan air sedikit pun namun menemukan tanah tapi tidak cukup untuk wajah dan kedua tangan, bahkan tidak cukup untuk salah satu tangannya, maka ada dua cara yang dikemukakan Al Baghawi, Asy-Syasyi dan yang lainnya, dimana yang paling benarnya adalah keharusan menggunakannya, demikian yang dinyatakan oleh Al Qadhi Husain. Ini sebagaimana juga bila tidak mendapatkan sebagian yang dapat menutupi sebagian aurat atau tidak dapat membaca sebagian surah Al Faatihah dengan baik. Cara kedua sesuai dengan kedua pandangan, dan inilah yang dipilih oleh Asy-Syasyi di dalam *Al Mu'atamad* dan melemahkan cara pertama. Ia pun mengatakan, "Jika dikatakan bahwa tidak wajib menggunakannya dianggap satu pendapat tentu itu lebih mengena." Namun arahnya tidak sebagaimana yang diarahkannya, sehingga yang benar adalah menetapkan keharusan menggunakannya.

Jika ada najis padanya lalu ia menemukan sesuatu yang dapat mencuci sebagiannya, maka menurut pandangan madzhab yang *shahih* lagi masyhur yang ditetapkan oleh Jumhur adalah menyatakan keharusan mencuci apa yang bisa dicuci, seperti halnya keharusan membaca sebagian surah Al Faatihah yang mampu dibacanya atau menutupi aurat sedapatnya. Sementara itu, Al Qadhi Husain di dalam *Ta'liq*-nya mengemukakan pandangan lain, bahwa tidak harus demikian karena tidak menggugurkan kewajiban shalat, ini berbeda dengan kedua hal tadi.

2. Para sahabat kami mengatakan, "Jika bertayammum karena tidak ada air kemudian melihat air yang dipandangnya bisa mencukupi untuk bersucinya, maka tayammumnya batal. Tapi bila saat melihatnya ia memandang tidak akan mencukupinya, maka ada dua pandangan tentang keharusan menggunakannya, bila kami mengharuskannya maka tayammumnya batal, jika tidak mengharuskannya maka tayammumnya tidak batal.

3. Jika seseorang tidak dapat bersuci dengan cara berwudhu kecuali secara kurang (tidak sempurna), apakah ia boleh bertayammum, atau ia harus membasuh wajahnya karena hal itu yang memungkinkan baginya? Ada dua pendapat mengenai orang yang mendapatkan sebagian hal yang mencukupinya sebagaimana yang dituturkan oleh pengarang *Al Bahr* dari ayahnya, ia berkata, "Dan tidak mengharuskannya untuk mengulangi shalat jika ia melaksanakan perintah tersebut sesuai kedua pandangan tadi."

Menurutku (An-Nawawi): Tentang keharusan mengulang shalat adalah kemungkinan, hanya saja bahwa yang lebih tepat adalah tidak harus, sebagaimana yang ia sebutkan, karena kondisinya semakna dengan orang yang airnya dirampas orang lainya, maka dipastikan tidak harus mengulang.

4. Pengarang *Al Hawi* dan *Al Bahr* mengatakan, "Jika seseorang meninggal dengan meningalkan air untuk dirinya yang tidak cukup untuk memandikan seluruh tubuhnya, jika kami katakan harus menggunakan air yang kurang itu, maka temannya harus memandikannya dan mentayammumkan sisanya (yang tidak kebagian air). Dan jika kami katakan tidak harus menggunakannya, maka cukuplah mentayammumkannya." Mereka berdua juga mengatakan, "Berdasarkan ini, bila ia (temannya itu) memandikannya, maka ia bertanggung jawab terhadap para ahli waris orang yang meninggal itu, karena ia telah menggunakan air peningglannya tanpa keperluan." Mengenai apa yang mereka katakan ini perlu ditinjau lebih jauh, karena para sahabat kami telah sama sependapat tentang dianjurkannya menggunakan air yang kurang itu (yang tidak mencukupi itu), sehingga semestinya ia tidak bertanggung jawab (tidak harus mengganti). Bisa juga dikatakan, bahwa penganjurannya itu bertopang pada kerelaan si pemilik, namun si pemiliknya sedang tidak ada.

Bila seseorang berhadats, junub atau haid, sementara pada tubuhnya ada najis dan ia memiliki air yang tidak mencukupi kecuali untuk salah satunya, maka ia harus mencuci najis itu dengan air tersebut, karena tidak ada alternatif lain untuk itu. Ini bebeda dengan hadatsnya yang bisa diganti dengan yang lain (yakni dengan tayammum) bila tidak menemukannya. Demikian pandangan yang disepakati oleh para sahabat kami, dan demikian juga pandangan yang dituturkanoleh Al 'Abdari dari Abu Hanifah, Muhammad, Ahmad, Daud dan satu riwayat dari Abu Yusuf. Begitu pula yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir. Sementara Hammad bin Abi Sulaiman dan Abu Yusuf dalam riwayat lainnya mengatakan agar berwudhu dan tidak menggunakannya untuk mencuci najis tersebut. Ini pandangan yang kuat dalam madzhab Malik, sementara dalil kami adalah yang telah dikemukakan.

5. Para sahabat kami mengatakan, "Semestinya, terlebih dahulu ia menggunakan air itu untuk menghilangkan najis, kemudian untuk menghilangkan hadats ia bertayammum." Jika membalik urutan ini, yakni bertayammum terlebih

dahulu kemudian mencuci najis, maka ada dua pendapat tentang keabsahan tayamumnya yang telah dikemukakan pada pembahasan tentang istithabah, dan dalam kasus ini, maka salah satunya tidak sah, karena tayammum itu dimaksudkan untuk membolehkan shalat, sedangkan kondisi ini tidak membolehkannya karena najisnya masih ada padanya. Pendapat yang lebih benar di antara kedua pendapat tadi adalah sah, sebagaimana halnya orang yang terluka maka ia boleh bertayammum terlebih dahulu kemudian mencuci (najis pada lukanya), walaupun tayammumnya itu tidak membolehkan langsung shalat setelahnya. Demikian yang dikemukakan oleh para sahabat kami mengenai masalah ini.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan di dalam *Ta'liq*-nya, "Yang kami sebutkan ini tentang keharus menggunakan air tersebut untuk menghilangkan najis itu dan bukan untuk menghilangkan hadats adalah dalam kasus musafir. Adapun bagi yang hadir (bukan musafir), maka lebih utama ia mencuci najis itu dengan air tersebut." Maksudnya tidak harus tapi lebih utama, karena ia diharuskan mengulang shalat, baik ia mencuci najis atau berwudhu (dengan air tersebut).

6. Para sahabat kami mengatakan, "Bila seseorang beriharam sementara pada tubuhnya ada pewangi (minyak wangi atau serupanya) dan ia juga berhadats, sementara ia hanya memiliki air yang mencukupi untuk salah satunya, maka ia harus mencuci pewangi itu, lalu untuk hadatsnya ia bertayammum jika tidak memungkinkan untuk berwudhu dengan sisa airnya itu sekalian dengan mencuci pewangi itu. Tapi jika memungkinkan maka ia harus melakukannya. Jika ada najis padanya dan pewangi, maka ia harus mencuci najisnya. Pengarang mengemukakan kedua masalah ini didalam pembahasan tentang haji.

7. Bila seseorang tidak memiliki air untuk bersuci dan penutup aurat, sementara ia menemukan keduanya tengah dijual, dan ia hanya memiliki uang yang mencukupi untuk salah satunya, maka ia harus membeli penutup aurat, karena tidak ada alternatif pengganti untuk yang ini, lagi pula manfaatnya akan berlanjut, di samping itu karena menutup aurat diwajibkan untuk sahlat dan juga untuk menutupi diri dari penglihatan orang lain. sementara air kondisinya tidak demikian.

8. Para sahabat kami di Irak mengatakan, "Jika seseorang junub dan

tidak menemukan air, maka ia bertayammum lalu melaksanakan shalat fardhu. Kemudian bila ia berhadats lalu menemukan air yang mencukupi untuk anggota wudhunya saja, jika kami katakan harus menggunakannya untuk mandi junub, maka tayammumnya batal dan ia harus menggunakannya.

Bila kami katakan, maka Ibnu Suraij *rahimahullah* mengatakan, bahwa bila ia berwudhu dengannya, maka hadatsnya sudah hilang, dan dengan itu ia boleh shalat, baik shalat sunnah maupun shalat fardhu, karena tayammum yang menggantikan mandi junub telah membolehkannya untuk shalat fardhu dan shalat-shalat sunnah apa pun yang dikehendakinya. Namun ketika ia berhadats setelah itu, maka ia tidak boleh lagi melaksanakan shalat sunnah. Bila ia berwudhu, maka larangan untuk sahlat sunnah pun hilang namun tidak membolehkan shalat fardhu, karena wudhu ini tidak menggantikan mandi junub. Jika ia tidak berwudhu dengannya dan ia bertayymum untuk shalat fardhu, maka itu boleh dan membolehkannya untuk shalat fardhu maupun shalat sunnah. Jika ia bertayammum untuk shalat sunnah saja, maka ada dua pendapat mengenai ini, salah satunya adalah membolehkannya sebagaimana membolehkannya untuk itu bila ia meniatkannya untuk shalat fardhu karena mengikutinya (yakni dibolehkannya untuk shalat sunnah karena mengikuti pembolehan untuk shalat fardhu).

Pendapat yang lebih benar adalah tidak membolehkannya, demikian pendapat Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, karena ia mampu berwudhu untuk itu sehingga tidak membolehkannya dengan tayammum. Ini berbeda kasusnya dengan tayammum untuk shalat fardhu, karena tayammum itu sebagai pengganti mandi junub."

Mereka juga mengatakan, "Masalah ini termasuk masalah yang perlu dicermati lebih jauh, sehingga dikatakan bahwa wudhu itu membolehkan shalat sunnah saja dan tidak termasuk shalat fardhu. Dikatakan juga bahwa wudhu itu sah dengan niat untuk membolehkan shalat sunnah namun tidak sah dengan niat untuk membolehkan shalat fardhu. Dikatakan juga bahwa orang berhadats tidak boleh melaksanakan shalat karena hadatsnya, jika ia bertayammum untuk shalat fardhu maka itu membolehkannya dan termasuk juga membolehkannya untuk sahlat sunnah (dengan tayammum itu). Tapi bila ia bertayammum untuk shalat sunnah, maka tidak baginya untuk shalat fardhu (dengan tayammum itu)."

Yang ketiga ini sama dengan yang kedua, dan semua ini merupakan cabang yang berkembang dari pendapat kami bahwa tidak harus menggunakan air yang kurang itu (yang tidak mencukupi). Masalah ini dikemukakan oleh orang-orang Irak dan Al Mutawalli.

Ini dikemukakan juga oleh Imam Al Haramain dari orang-orang Irak, kemudian ia mengatakan, "Ini perlu dicermati lebih jauh." Selanjutnya ia mengatakan, "Yang benar, bahwa wudhu karena junub tidak berpengaruh terhadapnya dan tidak menjamin hilangnya hadats. Kondisi ini seperti halnya setelah membuang hadats kemudian menemukan sedikit air, maka ia harus menggunakannya, baik kita katakan wajib maupun tidak wajib, maka harus bertayammum untuk shalat sunnah." Kemudian ia mengatakan, "Mengenai masalah ini ada kemungkinan secara global." Demikian yang dikatakan oleh Al Imam, sedangkan yang masyhur adalah yang telah dikemukakan di tas.

Adapun bila mandi junub dan masih ada anggota tubuhnya yang tidak kebagian air lalu ia bertayammum untuk itu, kemudian berhadats, kemudian bertayammum lagi, lalu ia menemukan air yang cukup untuk anggota tubuh tersebut tapi tidak cukup untuk wudhu, maka Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi dan Ar-Rauyani mengatakan, "Bila kami katakan mengenai orang yang menemukan sebagian air yang mencukupinya bahwa ia tidak mengharuskan menggunakannya, maka dalam kasus ini ia harus menggunakan air ini untuk anggota tubuh tersebut dan tidak membatalkan tayammumnya. Karena tayammum kedua terjadi karena hadats, dan setelah itu ia tidak mampu menghilangkan hadats tersebut. Dan jika dikatakan harus menggunakannya, maka ada dua kewajiban yang berseberangan, yaitu bagian yang tersisa dari junub (yakni anggota yang tidak kebagian air) dan bagian dari anggota wudhu yang kebagian air, namun tidak ada yang lebih utama." Demikian pandangan mereka.

Sementara Imam Al Haramain menukil dari Ibnu Suraij, ia berkata, "Ash-Shaidalani menukil darinya dan tidak menyangkalnya." Al Imam mengatakan dan membedakan dengan pandangan kami, "Harus menggunakannya atau tidak harus, adalah tidak benar." Demikian juga yang diingkari oleh Al Ghazali di dalam *Al Basith* dan Asy-Syasyi.

Asy-Syasyi mengatakan, "Ini penyandaran yang rusak dan pencabangan

yang bathil, karena semestinya adalah menggunakannya untuk anggota tubuh yang tersisa karena junub, dan ini tidak membatalkan tayammumnya menurut kedua pandangan tadi (wajib menggunakannya atau tidak wajib). Karena air tersebut digunakan untuk bersuci dari junub sedangkan tayammum itu untuk bersuci dari hadats, maka ini tidak mempengaruhi bagian apa yang harus menggunakan air." Apa yang dikatakan oleh Asy-Syasyi ini lebih mengena.

Pengarang *Al Hawi* mengatakan di dalam sifat mandi, bahwa bila seseorang junub lalu menemukan air yang mencukupi untuk tubuhnya kecuali satu bagian kecil yang tidak kebagian air, lalu ia mandi dengan air itu dan masih tersisa bagian tersebut, lalu ia tayammum dan shalat, kemudian ia berhadats lalu menemukan air yang mencukupi untuk bagian yang tersisa tadi, maka ia harus menggunakannya untuk bagian tersebut dan tidak menggunakannya untuk wudhu. Jika ia menggunakannya untuk bagian yang tersisa maka selanjutnya ia tayamum lalu ia boleh shalat fardhu dan shalat sunnah.

Selanjutnya ia pun mengatakan, "Jika ia bertayammum sebelum menggunakannya maka itu boleh, karena tayammum itu untuk menghilangkan hadats, sedangkan penggunaan air untuk bersuci dari junub, sehingga ia boleh mendahulukan salah satunya." Kemudian ia mengatakan, "Jika ia menumpahkan air tersebut setelah tayammum, maka ia tidak boleh shalat dengan tayammum itu, tapi ia harus memperbaharui tayammumnya setelah menumpahkan air itu, karena tayammumnya itu bukan pengganti untuk bagian tubuh yang belum dibasuh. *Wallahu a'lam*."

20. Asy-Syirazi berkata, "Jika ada mayat (orang mati yang harus dimandikan) dan orang junub atau mayat dan orang haid yang darahnya telah berhenti, sementara di sana ada air yang hanya mencukupi untuk salah satunya, jika air itu milik salah satunya, maka pemiliknya lebih berhak terhadap air tersebut karena ia memerlukan untuk dirinya sehingga tidak boleh digunakan untuk yang lainnya. Jika digunakan untuk orang lain dan si pemilik sendiri bertayammum (atau ditayammumkan) maka tayammumnya tidak sah. Jika air itu milik mereka, maka hak mereka sama. Jika air itu tidak ada pemiliknya atau dimiliki oleh selain mereka (yang berkepentingan itu) dan hendak

digunakan pada salah satunya, maka mayat (pemandian mayat) lebih berhak, karena itu adalah penutup thaharahnya, sedangkan orang junub atau orang haid bisa mencari air nanti untuk mandi.

Jika ada mayat dan orang hidup yang pada tubuhnya terdapat najis, sementara air yang ada hanya mencukupi untuk salah satunya, maka mengenai ini ada dua pandangan. *Pertama*, bahwa orang yang pada tubuhnya terdapat najis lebih berhak terhadap air tersebut, karena untuk thaharahnya itu tidak ada alternatif (pengganti), sedangkan untuk memandikan mayat bisa digantikan dengan tayammum. *Kedua*, mayat lebih berhak terhadap air tersebut, demikian pandangan yang kuat dalam madzhab ini, karena itu merupakan penutup thaharahnya.

Jika ada orang haid dan orang junub, sementara air yang ada hanya mencukupi untuk salah satunya, maka mengenai ini ada dua pandangan. Abu Ishaq mengatakan, bahwa orang junub lebih berhak, karena kewajiban mandinya dicantumkan (ada nashnay) di dalam Al Qur`an. Sementara di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa orang haid lebih berhak, karena dengan mandi bisa membolehkan apa yang dibolehkan bagi orang junub (yang belum mandi) dengan tambahan lainnya, yaitu boleh bersenggama.

Jika ada orang junub dan orang berhadats, sementara air yang ada hanya mencukupi untuk yang berhadats dan tidak mencukupi untuk orang junub, maka orang berhadats lebih berhak terhadapnya, karena hadatsnya akan hilang dengan itu, sedangkan orang junub (bila menggunakannya) maka hadats junubnya tidak hilang.

Jika kondisinya bahwa bila air itu digunakan oleh orang junub maka tidak akan tersisa setelah digunakannya, dan bila digunakan oleh orang berhadats maka akan ada sisa yang bisa digunakan oleh orang junub untuk sebagian tubunya, maka mengenai ini ada tiga pandangan. *Pertama*, bahwa orang junub lebih berhak, karena ia menggunakan seluruh air itu, dan ini yang disepakati. Bila kita menyerahkan air itu kepada orang berhadats, maka akan ada air yang tersisa yang statusnya diperselisihkan tentang keharusan penggunaannya untuk mandi junub orang junub tersebut. *Kedua*, bahwa orang yang berhadats itu lebih

berhak, karena dengan demikian bisa menyertakan yang lainnya (yakni orang junub itu bisa menggunakan sisanya walaupun tidak mencukupi untuk seluruh tubuhnya). *Ketiga*, bahwa keduanya mempunyai hak yang sama, maka boleh diserahkan kepada siapa saja yang dikehendaki di antara mereka berdua, karena dengan demikian bisa menghilangkan hadats dari salah satunya, dan disepakati bahwa masing-masing dari keduanya boleh menggunakannya."

Penjelasan:

Mengenai bahasan ini ada beberapa masalah:

Pertama: Jika ada mayat, orang junub, orang haid, orang berhadats dan yang pada tubuhnya terdapat najis, sementara di sana hanya ada air yang mencukupi untuk salah satunya. Jika air itu milik salah seorang dari mereka, maka ia lebih berhak terhadapnya dan tidak boleh digunakan untuk bersuci yang lainnya. Imam Al Haramain dan yang lainnya mengatakan, "Karena prioritas disyari'atkan pada pribadi bukan pada hal-hal yang terkait dengan kedekatan hubungan dan ibadah."

Para sahabat kami mengatakan, "Mereka semua sama dalam hal diharamkannya menyerahkan kepada orang lain berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan." Inilah madzhab yang benar dan inilah yang ditetapkan oleh Jumhur. Sementara itu, Ad-Darimi, Ibnu Ash-Shabbagh dan yang lainnya menuturkan dari Abu Ishaq Al Marwazi, bahwa ia mengatakan, bahwa di antara sahabat kami ada yang mengatakan penadapat lain, yaitu: Bila air itu milik orang junub, atau orang haid, atau orang berhadats, maka harus memprioritaskan mayat (memandikan mayat) daripada untuk dirinya dan mengambil harganya dari harta si mayat.

Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, "Ini tidak dikenal sebagai madzhab Asy-Syafi'i, dan yang benar adalah yang pertama, dan dalam hal itu ada pencabangannya." Bila si pemilik air menyelisihi ini dan menyerahkannya untuk digunakan oleh orang lain, maka Al Mahamili di dalam *Al Majmu'* dan Ash-Shaidalani mengatakan, "Penyerahannya (pemberiannya) tidak sah, kepemilikannya tidak hilang, dan seakan-akan ia terbatasi dalam hal ini."

Sementara itu tentang sahnya pemberian itu sejumlah ahli ilmu

menyebutkan dua pandangan yang insya Allah setelah ini nanti akan kami paparkan bersamaan dengan hal-hal yang terkaiat dengan masalah menumpahkan air karena kebodohan sebagaimana yang dikemukakan oleh pengarang.

Para sahabat kami mengatakan, "Jika shalat dengan tayammum, bila airnya masih ada tersisa di tangan orang yang diberi, maka tayammumnya orang yang memberikan air itu tidak sah dan ia harus mengulangnya." Jika airnya habis, maka tentang keharusan mengulangnya ada dua pendapat terkait dengan masalah orang yang menumpahkan air karena kebodohan setelah masuknya waktu shalat. Pendapat yang lebih benar dari antara keduanya adalah tidak harus.

Insya Allah kami akan menjelaskannya pada topiknya nanti beserta cabang-cabangnya. Yang saya sebutkan ini merupakan perincian dari yang dikatakan oleh para sahabat kami mengenai kedua cara tersebut, sementara pengarang sendiri tidak merincikannya, tapi menyatakan untuk mengulang secara mutlak. Perkataannya itu mengindikasikan bahwa si pemberi air bertayammum sementara air yang diberikannya masih ada sisa di tangan orang yang diberinya. Sebagian mereka mengingkari kemutlakan ini, namun sebenarnya tidak layak untuk diingkari, karena maksudnya adalah sebagaimana yang saya sebutkan, yaitu mengenai orang yang memberikan air setelah masuknya waktu shalat.

Adapun orang yang memberikannnya sebelum masuknya waktu shalat, maka pemberiannya tidak terlarang, dan shalatnya dengan tayammum adalah sah serta tidak perlu mengulang, sebagaimana halnya bila ia menumpahkannya sebelum masuknya waktu salat. Jika kami mengharuskan pengulangan dengan adanya air yang tersisa atau tanpa adanya air yang tersisa menurut salah satu pandangan, maka tentang kadar yang mengharuskan pengulangan itu ada tiga kondisi, insya Allah nanti akan dipaparkan makna perkataan para sahabat kami mengenai si pemilik air, bahwa ia lebih berhak, yakni tidak ada hak bagi selainnya.

Al Azhari mengatakan bahwa ada dua makna "lebih berhak" dalam perkataan orang Arab. *Pertama*: menguasai hak, seperti ungkapan: "Fulan lebih berhak terhadap hartanya," yakni tidak ada orang lain yang berhak terhadap harta tersebut. *Kedua*: Menguatkan hak (lebih mendominasi) walaupun ada orang lain yang memiliki bagian hak terhadapnya. Seperti uangkapan: "Fulan lebih rupawan wajahnya daripada fulan." Maksudnya tidak menafikan keindahan

paras wajah yang lainnya, tapi maksudnya adalah lebih menguatkan (lebih dominan). Selanjutnya Al Azhari mengatakan, "Inilah makna sabda Rasulullah SAW, الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا (*Janda lebih berhak terhadap dirinya daripada walinya*), yakni walinya tidak menguasainya sepenuhnya sehingga bisa menikahkannya tanpa persetujuannya, namun ini tidak menafikan keseluruhan hak sang wali, karena wali-lah yang melaksanakan akad nikahnya." Pandangan ini perlu dikaji lebih jauh, *wallahu a'lam*.

Kedua: Jika air itu milik mereka, maka mereka semua mempunyai hak yang sama dan tidak boleh seorang pun dari mereka menyerahkan haknya kepada yang lainnya jika air itu mencukupi untuk keperluannya, tapi jika memang tidak mencukupinya dan kami mengatakan harus menggunakannya, maka tidak boleh juga untuk menyerahkannya, namun jika kami katakan tidak harus menggunakannya maka boleh menyerahkannya kepada orang lain.

Ketiga: Jika air itu milik orang lain (yakni selain mereka yang disebutkan itu), lalu ia hendak memberikannya kepada yang paling membutuhkan di antara mereka, atau mewasiatkan air kepada orang yang paling membutuhkan di tempat yang langka air, atau mewakilkan kepada seseorang untuk menyerahkan kepada orang yang paling membutuhkan di antara mereka, maka siapakah di antara mereka yang paling berhak menerimanya? Ini ada rinciannya sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang dan insya Allah akan kami jelaskan. Demikian yang digambarkan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali serta orang-orang yang mengikuti mereka.

Pengarang dan mayoritas sahabat kami menggambarkannya dalam dua kondisi dimana orang-orang tersebut sampai kepada air tidak bertuan, lalu mereka mengemukakan beberapa rincian tersebut, sementara Imam Al Haramain mengingkari mereka dan mengatakan, "Menurutku ini salah, karena air tidak bertuan yang ditemukan oleh banyak orang, maka mereka mempunyai hak yang sama terhadap kepemilikan air tersebut dan kepemilikannya tidak didominasi oleh kebutuhan, tapi harus ditetapkan dengan sama dan dibagikan kepada mereka secara sama rata tanpa melihat kepada kondisi mereka." Lebih jauh ia mengatakan, "Dan tidak ada yang samar mengenai kerancuan yang kami singgung itu."

Ar-Rafi'i mengatakan, "Tidak ada kontradiksi antara perkataan Imam

Al Haramain dan perkataan para sahabat kami, karena mereka memaksudkan untuk mendahulukan berdasarkan konsep penganjuran (bukan keharusan). Tampaknya mereka mengatakan hanya berdasarkan alasan: sampai kepada air tak bertuan tidak memastikan kepemilikan, karena kepemilikan ditetapkan dengan penguasaan dan penyimpanan, maka yang tidak memerlukan dianjurkan untuk tidak menguasai dan menyimpannya demi mengutamakan orang yang lebih membutuhkan."

Ia juga mengatakan, "Para sahabat kami tidak menyatakan bahwa bila mereka tidak melakukan itu dan menguasai air tersebut secara bersama-sama, maka perkaranya adalah sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Al Haramain, tapi konsep anjuran yang mereka kemukakan itu bisa saja ia disanggah dengan mengatakan, bahwa itu mengenai bersuci dengan air sehingga tidak boleh beralih kepada tayammum sebagaimana halnya bila memiliki air." Demikian perkataan Ar-Rafi'i. Jika air itu diserahkan kepada orang yang paling membutuhkan, maka ada beberapa gambaran mengenai ini:

1. Jika ada mayat dan orang junub atau orang haid atau orang berhadats, maka mayat itu lebih berhak dari yang lainnya karena dua alasan: *Pertama* adalah yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i, pengarang dan para sahabat, bahwa itu adalah thaharahnya yang terakhir, maka dikhususkan dengan thaharah yang paling sempurna, sementara orang-orang yang masih hidup kelak bisa mengupayakan air lainnya.

Kedua, bahwa maksud dari memandikan mayat adalah membersihkannya, dan itu tidak dicapai dengan tanah (tayammum), sedangkan orang yang masih hidup bisa dengan tanah (tayammum) untuk membolehkannya melakukan shalat. Abu Yusuf mengatakan, "Orang yang masih hidup lebih berhak daripada mayat." Ini juga merupakan riwayat dari Malik dan Ahmad.

Para sahabat kami mengatakan, "Keberhakan mayat dan pengkhususannya tidak memerlukan kerelaan dari ahli warisnya, sebagaimana halnya bila seseorang menyumbang untuk mengkafani mayat maka tidak perlu kerelaan para ahli warisnya." Ad-Darimi dan Ar-Rafi'i mengemukakan pandangan lain tentang disyaratkannya kerelaan dalam hal penyerahan air itu untuk keperluan si mayat, namun pandangan ini tidak dianggap.

2. Jika ada mayat dan orang yang ada najis pada tubuhnya, maka jika

pada mayat itu juga ada najis pada tubuhnya maka mayat itu lebih berhak, tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini. Tapi jika pada mayat itu tidak ada najis, maka ada dua pendapat mengenai ini, dan yang benar dari antara keduanya menurut para sahabat kami (madzhab Syafi'i) bahwa mayat itu lebih berhak.

Para sahabat kami mengatakan, "Keduanya berdasarkan dua alasan pada mayat. Jika kami katakan yang pertama maka mayat itu lebih berhak, dan bila kami katakan yang kedua, maka alasan adanya najis itu yang lebih berhak, karena kewajibannya tidak gugur dengan tayammum sedangkan thaharahnya mayat bisa dicapai dengan tayammum." Jika ada dua mayat, sementara air yang tersedia hanya cukup untuk salah satunya, jika air itu ada sebelum kematian keduanya, maka yang pertama lebih berhak, dan jika air itu ada setelah kematian keduanya, atau keduanya mati bersamaan, maka yang lebih utama di antara mereka bedua adalah yang lebih berhak terhadap air itu. Jika keduanya sama, maka diundikan di antara keduanya. Demikian yang dinukil oleh Ar-Rafi'i.

3. Jika datang orang yang tedapat najis pada tubuhnya bersama orang yang junub, orang haid dan orang yang berhadats, maka ia lebih berhak daripada yang lainnya, demikian tanpa ada perbedaan pendapat, karena memang tidak ada alternatif pengganti untuk thaharahnya.

4. Jika ada orang junub dan orang haid, maka ada tiga pendapat yang masyhur, dan menurut para sahabat kami bahwa pendapat yang paling *shahih* di antara ketiga pendapat tersebut, bahwa orang haid lebih berhak karena beratnya hadats yang ada padanya.

Adapun *pendapat lainnya* yang menyatakan bahwa mandinya orang junub dicantumkan nashnya di dalam Al Qur`an, maka ini tidak dapat dijadikan hujjah dalam kasus ini, karena mandinya orang haid ditetapkan oleh hadits-hadits *shahih* dan ijma'. *Pendapat kedua*, bahwa orang junub lebih berhak, karena para sahabat RA berbeda pendapat mengenai sahnya tayammum orang junub, namun tidak berbeda pendapat mengenai sahnya tayammum orang haid, maka lebih didahulukan orang junub, karena thaharahnya orang haid dengan tayammum dinyatakan sah oleh ijma'. Demikian argumen yang dikemukakan oleh Al Qadhi Husain dan Ash-Shaidalani.

Sementara Imam Al Haramain mengatakan, "Pendapat ini sangat lemah, karena tidak ada riwayat yang *shahih* dari para sahabat mengenai sahnya

tayammum orang haid." *Pendapat ketiga*: Keduanya sama, demikian yang dikemukakan oleh Ad-Darimi dari Ibnu Qaththan. Berdasarkan ini, mayoritas orang mengatakan, bahwa dilakukan undian di antara keduanya untuk menetapkan siapa yang lebih berhak karena derajatnya sama. Di antara yang menyatakan pendapat ini adalah Al Qaffal, Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rauyani dan lain-lainnya.

Sementara Imam Al Haramain dan yang lainnya mengatakan, bahwa ada rinciannya dalam kasus ini yang telah diringkas oleh Ar-Rafi'i, yang mana ia mengatakan, "Jika salah satu dari keduanya meminta diundi sementara yang lainnya meminta dibagikan, maka pengundian lebih utama menurut pendapat yang lebih *shahih* di antara dua pendapat yang ada. Adapun pendapat kedua menyatakan bahwa pembagian lebih utama. Demikian ini jika kita mengharuskan penggunaan air yang kurang mencukupi, tapi jika kita tidak mengatakan demikian, maka pengundian itu yang lebih utama. Dan jika keduanya sepakat untuk berbagi, maka itu boleh maka jika kita mengatakan harus menggunakan air yang kurang, tapi jika kita tidak mengatakan demikian, maka tidak lebih utama, karena itu merupakan penghamburan."

5. Jika ada orang junub dan orang berhadats, sementara air yang ada hanya cukup untuk wudhu dan tidak cukup untuk mandi junub, maka orang yang berhadats lebih berhak, demikian bila kita tidak mengharuskan penggunaan air yang kurang mencukupi. Tapi bila kita mengatakan harus menggunakan air walaupun kurang mencukupi, maka ada tiga pendapat. *Pertama*, pendapat yang paling *shahih*, bahwa orang yang berhadats lebih berhak, karena dengan itu hadatsnya hilang secara sempurna. *Kedua*, orang junub lebih berhak karena hadatsnya lebih berat. *Ketiga*, keduanya sama, dan mengenai ini ada perincian sebagaimana kasus yang lalu, yaitu pengundian dan pembagian.

Perkataan Asy-Syirazi, "Maka boleh diserahkan kepada siapa saja yang dikehendaki di antara mereka berdua," maksudnya, bila si pemilik air hendak memberikan kepada orang yang membutuhkan. Adapun wakil, orang yang melaksanakan wasiat dan hakim, maka menurut pendapat yang paling *shahih* adalah harus mengundi di antara mereka berdua, sedang menurut pendapat lainnya adalah membagi di antara mereka berdua dan tidak ada pilihan lain. Jika airnya tidak mencukupi untuk salah seorang dari keduanya, maka orang junub

lebih berhak, demikian bila kita mengatakan keharusan menggunakan air yang kurang mencukupi.

Tapi bila kita tidak mengatakan demikian maka keberadaan air itu sama dengan ketiadaannya. Jika air itu mencukupi untuk masing-masing dari keduanya, maka diperhatikan, jika diperkirakan bahwa setelah digunakan wudhu masih ada tersisa dan setelah digunakan mandi tidak ada sisa, maka orang junub lebih berhak, demikian bila kita tidak mengharuskan penggunaan air yang tidak mencukupi. Karena bila digunakan oleh orang berhadats berarti menyia-nyiakan sisanya (karena tidak mencukupi untuk mandi). Namun bila kita mengatakan keharusan menggunakan air yang kurang mencukupi, maka mengenai kasus ini ada tiga pendapat yang disebutkan di dalam kitab ini, yaitu *pertama*, ini yang paling *shahih*, bahwa orang junub lebih berhak. *Kedua*, orang berhadats lebih berhak, dan *ketiga*, keduanya sama.

Jika diperkirakan bahwa air itu tidak akan tersisa setelah digunakan (baik untuk wudhu maupun mandi), atau akan ada sisa setelah digunakan oleh masing-masing dari keduanya, maka orang junub lebih berhak. Di dalam *Al Hawi* disebutkan pendapat lain, bahwa bila tidak akan ada sisa setelah digunakan oleh salah satu dari keduanya, maka status keduanya sama. Pendapat yang benar adalah yang pertama. Jika cukup untuk mandi dan tidak cukup untuk wudhu, jika terbayangkan demikian, maka orang junub lebih berhak.

Ar-Rafi'i mengatakan, "Gambaran demikian adalah bila orang junub itu bertubuh kecil dan anggota tubuhnya tidak sempurna (ada yang buntung) [yakni hanya memerlukan sedikit air], sementara orang yang berhats itu bertubuh besar [yakni memerlukan banyak air]." Selain orang-orang yang kami sebutkan, bila mereka mereka menyatakan dalam kasus-kasus ini bahwa yang junub itu lebih berhak, maka ia telah berbuat salah, namun thaharahnya *shahih. Wallahu a'lam.*

Catatan: Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Mukhtashar Al Muzani*, semoga Allah merahmati mereka, "Jika ada mayat yang memiliki air [misalnya dalam perjalanan, seseorang yang memiliki air meninggal] sementara para penyertanya [yakni teman-teman seperjalanannya] kehausan lalu mereka meminumnya, lalu mereka mentayammumkan mayat itu dan mereka hendak membayar harga air itu kepada ahli waris mayat tersebut, maka para sahabat

kami sependapat, bahwa mereka halal meminumnya dan mereka menanggung nilai air tersebut pada hari diminumnya [yakni harga yang berlaku pada saat mereka meminunnya] sesuai dengan kondisi dan tempatnya. Demikian sebagaimana yang kami katakan mengenai barang yang habis dipakai."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya mengatakan, "Di sini Asy-Syafi'i menyebut nilai sebagai kiasan, jika tidak demikian, maka hakikat harga adalah yang sesuai dengan akad, namun orang Arab kadang menyebut nilai sebagai harga."

Menurutku (An-Nawawi): Para ahli bahasa memang mengatakan demikian. Al Azhari mengatakan di dalam *Tahdzib Al-Lughah*, "Harga segala sesuatu adalah nilainya." Al Harawi mengatakan di dalam *Al Gharbiyyun*, "Harga adalah nilai sesuatu."

Para sahabat kami mengatakan, "Kami menetapkan nilai dan tidak menetapkan takaran, walaupun air termasuk jenis yang ditakar, karena masalah ini terkait dengan kondisi dimana mereka berada di dataran (yang langka air) sehingga air mempunyai harga tersendiri. Kemudian ketika mereka kembali ke negeri mereka, maka mereka mendapati air tidak lagi ada harganya, sementara ahli waris hendak menagih hutang kepada mereka di negeri mereka itu, sehingga bila mereka mengembalikan air tersebut, maka itu telah menggugurkan kewajiban." Demikian madzhab yang *shahih* yang dinyatakan oleh para sahabat kami.

Sementara itu, pengarang *Al Bahr* dan Ar-Rafi'i mengemukakan pandangan lain, bahwa yang dimaksud Asy-Syafi'i dengan harga adalah takaran (kadarnya), dan itu dikembalikan dengan air yang serupa, bukan nilainya. Pandangan ini janggal, dan yang benar adalah yang pertama.

Adapun bila mereka berhutang di tempat minum itu, maka mereka berhutang seukuran airnya, ini tidak ada perbedaan. Pengarang *Al 'Uddah* dan *Al Bahr* mengatakan, "Demikian juga jika mereka berhutang di tempat lainnya dimana air mempunyai harga tersendiri walaupun harganya lebih rendah daripada saat pelunasan, sebagaimana orang yang menggunakan gandum maka ia berhutang gandum sebanyak itu, walaupun nilainya ketika ia menggunakannya lebih rendah daripada saat pembayarannya."

Jika mereka berhutang nilainya, kemudian ketika berjumpa dengan ahli

waris si mayat di suatu tempat di mana air mempunyai harga tersendiri, apakah ahli waris itu mengembalikan nilainya lalu menagih airnya (seukuran hutang tersebut)? Mengenai ini ada dua pandangan seperti dalam kasus menghabiskan sesuatu yang biasa ditakar, lalu karena barangnya tidak ada maka terhutangkan nilainya, kemudian ketika mendapatkan barangnya, apakah si pemilik boleh mengembalikan nilainya lalu menagih barangnya? Demikian yang dikatakan oleh Al Qadhi Husain, Al Faurani, pengarang *Al 'Uddah* dan yang lainnya. Insya Allah nanti akan kami jelaskan masalah ini di dalam pembahasan tentang *ghashab* (rampasan).

Semua ini apabila orang-orang yang masih hidup itu memerlukan air milik si mayat karena kehausan. Adapun bila mereka tidak memerlukannya karena kehausan, tapi sekadar untuk thaharah, maka mereka hendaknya mereka memandikannya sesuai dengan kebutuhannya, lalu sisanya mereka simpan untuk ahli warisnya, dan mereka diharamkan menggunakan air tersebut untuk wudhu mereka, sehingga semestinya mereka bertayammum. Jika mereka berwudhu dengan air tersebut, maka mereka berdosa dan harus menanggungnya (berhutang), *wallahu a'lam*.

21. Asy-Syirazi berkata, "Jika tidak menemukan air dan tidak pula tanah (yang bisa digunakan untuk tayammum), maka melaksanakan shalat sesuai dengan kondisinya itu dan mengulang shalat, karena thaharah merupakan salah satu syarat shalat, sehingga ketidak mampuan memenuhinya tidak membolehkan untuk meninggalkan shalat, seperti halnya menutup aurat, menghilangkan najis, menghadap kiblat, berdiri dan membaca bacaannya."

Penjelasan:

Masalah:

Pertama: Perkataan Asy-Syirazi, "*sesuai dengan kondisinya itu,*" yakni kadar kondisinya. Jika lafazh "sesuai" dibuang, maka redaksi ini juga benar. Perkataannya, "salah satu syarat shalat," ini untuk merincikan agar tidak mencakup akal, karena berakal juga merupakan salah satu syaratnya, akan tetapi merupakan syarat taklif. Perkataannya, "berdiri dan membaca bacaannya,"

ini termasuk yang diingkari, karena di sini ia menetapkannya termasuk syarat, padahal menurutnya dan yang lainnya, bahwa keduanya tidak termasuk syarat, tapi termasuk kewajiban dan rukun.

Semestinya bagian ini dibuang karena maksudnya sudah tercapai dengan redaksi yang sebelumnya. Atau semestinya mengatakan, "Karena thaharah termasuk kelaziman shalat," sehingga dengan demikian bisa mencakup semua yang disebutkan itu. Tampaknya yang ia maksudkan dengan syarat adalah sesuatu yang shalat tidak shalat kecuali dengan keberadaannya, bukan hakikatnya.

Adapun tentang hukum masalahnya, jika seorang mukallaf tidak menemukan air dan tidak pula tanah (yang layak untuk tayammum), misalnya ia tertahan di tempat najis, atau di areal rawa (lumpur) dan tidak dapat menemukan air atau serupanya, maka mengenai kondisi ini ada empat pendapat yang dikemukakan oleh para sahabat kami dari Khurasan:

1. Ia wajib melaksanakan shalat dengan kondisinya itu, dan nantinya ia harus mengulangnya bila menemukan air atau tanah (yang layak untuk tayammum) di tempat yang bisa menggugurkan kewajiban dengan tayammum. Pendapat ini merupakan pendapat yang *shahih* yang dinyatakan oleh mayoritas sahabat kami dan dishahihkan oleh yang lainnya, dan inilah yang dicantumkan di dalam kitab-kitab yang baru.

2. Tidak wajib shalat tapi dianjurkan, dan ia harus mengqadha, baika sebelumnya telah melaksanakannya ataupun belum. Demikian yang mereka kemukakan dari pendapat lama, dan dikemukakan juga oleh Syaikh Abu Hamid dan yang lainnya dari kalangan orang-orang Irak.

3. Diharamkan shalat baginya, dan ia harus mengqadha. Demikian yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan sejumlah sahabat kami dari Khurasan yang diambil dari pendapat lama.

4. Diwajibkan shalat dengan kondisinya itu dan tidak harus mengulang. Demikian yang mereka kemukakan dari pendapat lama juga.

Dalil-dalil tentang keempat pendapat ini insya Allah akan dipaparkan di dalam cabang madzhab para ulama seputar kasus ini.

Imam Al Haramain mengatakan, "Jika kami katakan wajib melaksanakan shalat pada waktu itu juga dan wajib mengqadha, maka madzhab yang benar

bahwa yang dilaksanakan itu hanya satu shalat akan tetapi harus menambah kekurangannya, dan itu tidak dapat dipenuhi kecuali dengan melakukan shalat yang sempurna." Ia juga mengatakan, "Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa yang dilakukannya semacam *imsak* di bulan Ramadhan bagi yang berbuka secara sengaja." Selanjutnya ia mengatakan, "Ini sangat jauh dari kebenaran."

Para sahabat kami mengatakan, "Jika kami katakan dengan pandangan madzhab kami, yaitu wajib melaksanakan shalat dengan kondisi tersebut dan wajib mengqadha, maka yang dilaksanakan adalah shalat fardhu saja dan tidak boleh melakukan shalat sunnah dan tidak pula menyentuh atau membawa mushaf, dan bila junub maka tidak boleh berada di dalam masjid dan tidak pula membaca Al Qur`an kecuali di dalam shalat. Jika seorang wanita yang telah berhenti haidnya (dan belum mandi karena kondisi tersebut), maka tidak boleh digauli (disetubuhi), karena hal-hal tersebut hanya dibolehkan setelah thaharah dan itu belum dilakukan. Adapun dibolehkannya melakukan shalat fardhu adalah karena darurat agar bisa senantiasa kemuliaannya."

Al Jurjani di dalam *Al Mu'ayah* dan pengarang *Al Bayan* mengemukakan pandangan lain, bahwa dibolehkan menggaulinya. Tapi pendapat ini tidak dianggap. Jika orang junub atau wanita yang baru berhenti darah haidnya melaksanakan shalat fardhu (yang belum mandi karena kondisi terpaksa tersebut), maka di dalam shalatnya tidak membaca Al Qur`an selain surah Al Faatihah. Pendapat ini tidak diperselisihkan. Dan mengenai pembacaan Al Faatihah itu sendiri ada dua pandangan yang penjelasannya telah dikemukakan di akhir "bab hal yang mewajibkan mandi," dimana pendapat yang lebih benar adalah wajib, adapun pendapat yang kedua adalah haram, dan hanya membaca dzikir-dzikir yang biasa dibaca oleh orang yang tidak hafal Al Faatihah.

Para sahabat kami mengatakan, "Jika telah memulai shalat dengan kondisi tersebut dan di tengah shalat itu lalu melihat air atau tanah (yang layak untuk tayammum) maka shalatnya batal." Ini pendapat yang benar dan dinyatakan oleh Jumhur.

Al Qadhi Husain mengemukakan pandangan lain, bahwa shalat itu tidak batal, sebagaimana yang dikemukakan dari orang-orang Khurasan, bahwa orang yang tayammum dalam keadaan hadir (tidak musafir), apabila ia melihat air

di tengah shalatnya, maka tidak membatalkan shalatnya. Pandangan ini tidak dianggap. Para sahabat kami mengatakan, "Jika berhadats di dalam shalat itu, atau berbicara, maka shalatnya batal." Pendapat ini tidak diperselisihkan.

Kedua: Abu Al Abbas Al Jurjani mengatakan di dalam *Al Muayah*, "Tidak seorang pun yang sah ihramnya dengan shalat fardhu dan tidak pula dengan shalat sunnah kecuali karena tidak air dan tanah (untuk tayammum) atau penutup yang suci atau di tubuhnya ada najis yang tidak mampu dihilangkan saat itu. *Wallahu a'lam.*"

Ketiga: Para sahabat kami mengatakan, "Jika tidak ada air dan tanah (untuk tayammum) lalu shalat dengan kondisi tersebut, sementara kami mengharuskan untuk mengulang, maka jika ia menemukan air atau tanah (untuk tayammum) di suatu tempat, kewajibannya itu telah gugur dengan tayammum. Tapi bila ia mampu bertayammum dalam kondisi yang mana kewajiban tidak dapat digugurkan dengan tayammum, seperti orang yang hadir (tidak musafir), maka ia tidak mengulangnya dengan tayammum, karena tidak ada gunakanya pengulangan saat itu, dan untuk apa melakukan shalat dalam keadaan berhadats yang tidak bermanfaat baginya karena tidak darurat dan tidak terdesak waktu. Adapun yang dibolehkan adalah melaksanakan pada waktunya dalam kondisi itu karena unsur keutamaan waktu, sedangkan ini waktunya telah berlalu."

Ar-Rauyani mengatakan, "Ayahku mengatakan, 'Jika ia mempunyai tanggungan shalat yang telah lewat waktunya tanpa udzur, sementara kami mengatakan wajib mengqadhanya secara langsung, namun sedang tidak ada air dan tanah (yang layak untuk tayammum), maka menurutku bahwa ia tidak wajib mengqadha dalam kondisi ini. Sebab bila kami mengharuskan itu maka akan memerlukan pengulangan yang kedua dan ketiga hingga tidak ada akhirnya. Beda halnya dengan yang telah dilaksanakan karena memang harus dilaksanakan karena unsur kemuliaan waktu, dan ini tidak mempengaruhi urutannya.'" Selanjutnya ia mengatakan, "Lalu apakah ia boleh mengqadha dalam kondisi ini? Mengenai ini ada dua pendapat, yakni mengqadha dengan kondisi itu, kemudian mengqadha lain bila menemukan sarana bersuci."

Menurutku (An-Nawawi): Yang benar dari antara kedua pendapat ini adalah tidak boleh, berdasarkan apa yang telah kami kemukakan. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Bila seseorang sedang diikat pada suatu tiang, atau diikat dengan suatu ikatan, atau seorang tawanan atau lainnya yang dilarang mengerjakan shalat, maka mereka wajib mengerjakan shalat dengan kondisi mereka dengan cara isyarat, dan isyarat sujudnya lebih rendah dari rukunya, dan nantinya wajib mengulang. Wajibnya pelaksanaan shalat saat itu adalah karena kemuliaan waktunya, adapun tentang pengulangannya, karena kondisi itu adalah kondisi yang jarang terjadi dan tidak berkesinambungan. Inilah madzhab yang *shahih* lagi masyhur.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, pengarang *Al Hawi* serta sejumlah ahli ilmu dari Irak dan Khurasan mengemukakan pendapat lama, bahwa mereka tidak harus mengulang, seperti halnya orang sakit. Perbedaannya dengan pandangan madzhab, bahwa kondisi sakit itu bersifat lebih umum.

Sementara itu, Ash-Shaidalani mengatakan tentang orang yang kondisinya demikian dan kondisi orang yang tenggelam [terbawa hanyut] lalu berpegangan pada ranting [atau lainnya yang menahannya dari terbawa arus], lalu shalat dengan berisyarat jika memang menghadap ke ara kiblat, maka ia tidak perlu mengulang seperti halnya orang sakit, tapi jika tidak [menghadap ke arah kiblat] maka ia harus mengulang."

Al Baghawi mengatakan tentang orang yang tenggelam lalu shalat (dalam kondisi itu) dengan berisyarat, maka ia tidak perlu mengulang shalatnya itu selama shalat itu dilakukan dengan menghadap ke arah kiblat, namun jika tidak demikian maka harus diulang menurut pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat yang ada.

Adapun orang sakit, bila tidak ada orang yang menghadapkannya ke arah kiblat, maka ia wajib melaksanakan shalat dalam kondisinya itu, dan menurut pendapat yang *shahih* lagi masyhur bahwa ia wajib mengulang karena kondisi itu [yakni tidak ada orang yang menghadapkannya ke arah kiblat] adalah kondisi yang sangat jarang terjadi."

Ar-Rauyani mengatakan, "Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan dua pendapat tentang pengulangan itu. Ini pendapat yang janggal. *Wallahu a'lam.*"

Kelima: Jika kami mengharuskan pengulangan dalam masalah-masalah yang lalu dan masalah orang yang tidak menemukan air dan tidak pula tanah

(yang layak untuk tayammum) serta masalah orang yang shalat dengan najis di tubuhnya yang tidak mampu dihilangkannya, lalu ia mengulang, maka tentang shalat fardhunya ada empat pendapat masyhur yang dituturkan oleh Syaikh Abu Muhammad, sementara para sahabat kami menyebutkan dua pendapat.

Pengarang *Al Hawi* menyebutkan bahwa Al Muzani dan Abu Ali bin Abi Hurairah telah menukilnya, sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang di dalam masalah najis pada bab kesucian badan. Imam Al Haramain dan yang lainnya mengatakan, "Setiap shalat yang dilakukannya pada waktunya dalam keadaan mengetahui kekurangannya padahal memungkinkan untuk menyempurnakannya, kemudian kami memerintahkan untuk mengqadha lalu ia pun mengqadha, maka tentang yang wajib di antara dua shalat wajib ada empat pendapat, yang paling *shahih* menurut para sahabat kami adalah shalat yang kedua, dan itu dicantumkan di dalam *Al Umm*. Pendapat kedua menyebutkan bahwa yang wajib adalah yang pertama. Pendapat ketiga menyebutkan bahwa yang wajib adalah salah satu dari keduanya, tanpa menetapkannya (yakni shalat yang pertama atau kedua). Pendapat keempat menyebutkan bahwa keduanya wajib, ini dicantumkan di dalam *Al Imla`* dan dipilih oleh Al Qaffal, Al Faurani dan Ibnu Ash-Shabbagh. Pendapat ini cukup kuat karena si pelaku memang mukallaf untuk melaksanakan kedua shalat tersebut.

Faidah perbedaan pendapat ini tampak dalam beberapa masalah, di antaranya adalah bila hendak melaksanakan shalat yang kedua dengan tayammum yang pertama. Insya Allah penjelasannya akan dipaparkan sebentar lagi, dan dalam penjelasan ini juga akan dikemukakan keterangan tentang pendapat-pendapat tersebut, sementara hal-hal lainnya akan dikemukakan sebagai tambahan penjelasan di akhir bab dalam cabang tersendiri.

Keenam: Telah kami kemukakan tentang madzhab para ulama mengenai orang yang tidak menemukan air dan tidak pula tanah (yang layak untuk tayammum), sementara dalam madzhab kami sendiri ada empat pendapat yang mana masing-masing pendapat juga dikemukakan oleh segolongan ulama. Ibnu Al Mundzir menuturkan dari Al Auza'i, Sufyan Ats-Tsauri dan pala ulama madzhab Hanafi, bahwa tidak boleh melaksanakan shalat dalam kondisi tersebut, tapi tetap berjalan hingga menemukan air atau tanah (yang layak untuk tayammum). Ini juga merupakan pendapat Abu Yusuf, dan salah satu riwayat dari Abu Tsaur, sementara riwayat lain darinya bahwa tidak boleh shalat dalam

kondisi itu dan tidak tidak mengulang. Para sahabat kami juga menuturkan pendapat ini dari Daud.

Sementara dari Malik ada satu riwayat bahwa harus shalat dalam kondisi itu namun harus mengulangnya kelak. Riwayat lain darinya bahwa harus shalat dalam kondisi itu dan tidak perlu mengulang. Adapun tentang keharusan mengulang, ada perbedaan pendapat di kalangan madzhab mereka.

Ahmad mengatakan harus shalat dalam kondisi itu, sedangkan tentang keharusan mengulang ada dua riwayat darinya. Al Muzani mengatakan, "Harus shalat dalam kondisi itu dan tidak perlu mengulang." Demikian juga menurutnya untuk setiap shalat yang dilakukannya dengan kondisi tersebut tidak harus diulang. Ia menyatakan ini di dalam *Mukhtashar*-nya, dan para sahabat kami menukil ini darinya. Orang yang melarang shalat dengan kondisi itu berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, ***"Janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub."*** (Qs. An-Nisaa` [4]: 43), hadits Ibnu Umar RA, bahwa Nabi SAW bersabda, لَا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ (*Ilah tidak menerima shalat tanpa kesucian*, diriwayatkan oleh Muslim, dan hadits Ali RA, bahwa Nabi SAW bersabda, مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُوْرُ (*Kuncinya shalat adalah kesucian*), diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan ia mengatakan, "Hadits hasan." Serta dengan mengqiyaskan dengan orang haid yang belum terhenti haidnya.

Adapun orang yang tidak mengharuskan shalat dalam kondisi itu tanpa mewajibkan qadha berdalih, bahwa saat itu dalam kondisi yang tidak mampu berthaharah, seperti halnya orang haid.

Sanggahan terhadap orang yang mengharuskan shalat dalam kondisi itu tanpa harus mengulang adalah dengan hadits Aisyah RA: "Bahwa ia meminjam kalung dari Asma` lalu kalung itu hilang, kemudian Rasulullah SAW mengirim beberapa orang sahabatnya untuk mencarinya. Saat itu, tibalah waktu shalat, lalu mereka pun shalat tanpa wudhu. Ketika mereka datang kepada Nabi SAW, mereka menyampaikan hal tersebut kepada beliau, lalu turunlah ayat tayammum." (Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim).

Segi pendalilannya, bahwa mereka shalat tanpa thaharah, dan Nabi SAW

tidak memerintahkan mereka untuk mengulang. Lain dari itu, bahwa pengharusan mengulang menyebabkan adanya dua Zhuhur dalam satu hari. Ini juga diqiyaskan dengan wanita *mustahadhah* (pendarahan karena penyakit, bukan haid), orang yang tidak mampu menutup aurat, dan orang yang shalat dengan isyarat karena kondisi yang sangat menakutkan atau karena sakit.

Tentang wajibnya shalat dalam kondisi itu, para sahabat kami berdalih dengan hadits Aisyah tersebut, karena para sahabat RA itu melaksanakan shalat itu dengan kondisi mereka itu ketika mereka tidak memenukan sarana bersuci dengan keyakinan bahwa pelaksanaan shalat itu adalah wajib. Lalu mereka memberitahukan kepada Nabi SAW dan beliau pun tidak mengingkari mereka, dan beliau juga tidak mengatakan, bahwa shalat tidak wajib dalam kondisi itu.

Seandainya tidak wajib (dalam kondisi itu), tentu beliau telah menjelaskannya kepada mereka, sebagaimana halnya beliau mengatakan kepada Ali RA, إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ كَذَا وَكَذَا *"Sesungguhnya cukup bagimu begini dan begini."*

Dan hadits Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda, مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ *"Apa yang aku larangkan terhadap kalian, maka jauhilah, dan apa yang aku perintahkan kepada kalian, maka laksanakanlah semampu kalian,"* (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Yang mana beliau telah memerintahkan mengerjakan shalat dengan syarat-syaratnya, sehingga apabila tidak mampu memenuhi sebagiannya, maka hendaklah melaksanakan yang mampu dilaksanakan. Sebagaimana halnya bila tidak mampu menutup aurat secara sempurna, atau tidak mampu menghadap ke arah kiblat, atau tidak mampu berdiri.

Kemudian tentang pengharusan mengulang, mereka berdalih dengan sabda Nabi SAW, لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ *"Allah tidak menerima shalat tanpa kesucian."*

Lagi pula itu adalah udzur yang jarang terjadi dan jarang berkesinambungan sehingga tidak menggugurkan keharusan untuk mengulang (mana kala kondisinya telah memungkinkan). Sebagaimana halnya orang yang shalat dalam keadaan berhadats karena lupa atau tidak tahu akan hadatsnya, dan sebagaimana halnya orang yang shalat ke arah kiblat, lalu ada orang lain yang memaksanya memalingkan dari kiblat, atau menghalanginya untuk menyempurnakan ruku,

maka disepakati bahwa ia harus mengulang. Kesamaan pendapat ini dinukil oleh Syaikh Abu Muhammad Al Jauni, ia pun mengatakan, "Ini termasuk yang disepakati oleh Al Muzani."

Jawaban tentang argumen golongan yang pertama dengan ayat tersebut ditilik dari dua segi:

1. Bahwa maksud لَاتَقْرَبُوا (*Janganlah kamu mendekati*) adalah tempat shalat, yaitu masjid.

2. Bahwa ayat itu dimaknai sebagai satu sarana bersuci. Yang kedua ini juga sebagai jawaban tentang haditsnya, sebagaimana juga tentang hadits Nabi SAW, لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأُمِّ الْكِتَابِ "*Tidak ada shalat bagi yang tidak membaca Ummul Kitab*."

Artinya, jika ia mampu membacanya tapi tidak membacanya, maka shalatnya tidak sah. Ini juga sebagai jawaban bagi hadits lainnya.

Adapun jawaban tentang qiyasan mereka dengan orang haid, bahwa orang haid ditetapkan untuk meninggalkan shalat, tidak ada alasan baginya untuk mengerjakan shalat walaupun ia menemukan sarana bersuci. Sedangkan kondisi ini [yang tengah dibahas] adalah berbeda dengan itu.

Jawaban tentang hadits Aisyah, bahwa menunda penjelasan hingga waktu dibutuhkan adalah boleh dan mengqadha di waktu yang lain.

Jawaban tentang perkataan mereka, "menyebabkan adanya dua Zhuhur," sebenarnya tidak ada masalah dalam hal ini jika memang ada tuntunannya, sebagaimana halnya bila seseorang merasa samar tentang waktu shalat atau pusa, lalu ia shalat atau puasa berdasarkan ijtihadnya, kemudian ternyata ia melakukannya sebelum waktunya, sehingga ketika ia sampai pada waktunya maka ia harus mengulangnya. Karena itulah kami menetapkan dampak adanya dua Zhuhur.

Jawaban tentang wanita *mustahadhah* (pendarahan yang bukan haid), bahwa bila terjadi maka udzurnya itu terus menerus terjadi, adapun selainnya maka udzurnya bersifat umum, jika kami menetapkan untuk mengulang maka akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan, beda halnya dengan kasus yang kita bahas tadi, *wallahu a'lam*.

22. Asy-Syirazi berkata, "Adapun orang yang takut menggunakan air karena suatu penyakit yang dideritanya, atau karena luka yang dikhawatirkan semakin memburuk bila terkena air, adalah kondisi kondisi cuaca yang sangat dingin sehingga mengkhawatirkan untuk menggunakan air [air dingin], maka mengenai kondisi ini perlu dilihat lebih detail. Jika takut binasa karena menggunakan air, maka ia boleh bertayammum berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا *'Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau kembali dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu.'* (Qs. An-Nisaa` [4]: 43)

Ibnu Abbas RA mengatakan, 'Bila seseorang mengalami luka di jalan Allah 'Azza wa Jalla, atau menderita luka-luka atau cacar lalu ia junub dan khawatir binasa bila menggunakan air, maka ia boleh bertayammum dengan tanah yang baik.'

Diriwayatkan dari Amr bin Al 'Ash RA, ia berkata,

احْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزَاةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ، فَأَشْفَقْتُ إِنِ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ فَتَيَمَّمْتُ وَصَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي صَلَاةَ الصُّبْحِ. فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا عَمْرُو صَلَّيْتَ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ؟ فَقَالَ: سَمِعْتُ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ: (وَلَاتَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ

(Pada suatu malam yang sangat dingin saat perang Dzat Salasil, aku bermimpi (Junub), maka aku khawatir binasa bila mandi, maka aku pun bertayammum lalu aku shalat Subuh mengimami para sahabatku. Lalu hal itu disampaikan kepada Nabi SAW, maka beliau pun bersabda, 'Wahai Amr, engkau shalat mengimami para sahabatmu dalam keadaan junub?.' Amr menjawab, 'Aku mendengar Allah *Ta'ala* berfirman, *'Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.'* (Qs. An-Nisaa` [4]: 29),'

maka beliau pun tidak mengingkarinya).

Jika mengkhawatirkan bertambah parahnya penyakit yang sedang diderita dan memperlambat kesembuhan, maka dikatakan di dalam *Al Umm*, 'Tidak boleh bertayammum.'

Sementara di dalam *Al Qadim, Al Buwaithi* dan *Al Imla'* dikatakan, 'Boleh bertayammum bila dikhawatirkan bertambah parah.' Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa ini dua pendapat dimana salah satunya menyatakan boleh bertayammum karena mengkhawatirkan bahaya bila menggunakan air sehingga serupa dengan orang yang mengkhawatirkan kebinasaan (khawatir mati bila menggunakan air). Dan pendapat yang kedua menyatakan tidak boleh, karena dalam kondisi itu penggunaan air tidak menimbulkan kekhawatiran binasa sehingga menyerupai kondisi orang yang merasa khawatir karena cuaca yang dingin. Di antara para sahabat kami ada juga yang menyatakan tidak boleh –hanya satu pendapat–.

Adapun apa yang disebutkan di dalam *Al Qadim, Al Buwaithi* dan *Al Imla'* diartikan sebagai kondisi yang sangat takut. Abu Ali menuturkan pandangan lainnya di dalam *Al Ifshah*, bahwa dalam kondisi itu harus bertayammum –hanya satu pendapat–. Jika mengkhawatirkan sesuatu yang buruk pada tubuhnya karena menggunakan air, maka kondisinya seperti orang yang khawatir bertambah parah penyakitnya, karena sebelumnya ia tidak merasakan derita yang buruk sebagaimana tidak merasakan penyakit yang parah."

Penjelasan:

Perkataan Ibnu Abbas RA diriwayatkan oleh Al Baihaqi secara *mauquf* pada Ibnu Abbas, dan diriwayatkan juga secara *marfu'* hingga Nabi SAW. Adapun hadits Amru bin Al Ash diriwayatkan oleh Abu Daud, Al Hakim Abu Abdillah di dalam *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain* dan Al Baihaqi, hanya saja mereka meriwayatkannya dari dua jalur yang berbeda sanad dan matan. Matan pertama sebagaimana yang disebutkan di dalam *Al Muhadzdzab*, sedangkan matan kedua: أَنَّ عَمْرًا احْتَلَمَ فَغَسَلَ مَغَابِنَهُ وَتَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ صَلَّى بِهِمْ "*Bahwa Amr bermimpi (junub), lalu ia mencuci bagian-bagian*

luka tubuhnya lalu berwudhu seperti wudhu untuk shalat, kemudian shalat mengimami mereka."

Lalu dikemukakan seperti makna riwayat pertama tanpa menyebutkan tayammum.

Al Hakim mengatakan di dalam riwayat kedua, "Ini hadits *shahih* menurut syarat Al Bukhari dan Muslim."

Menurutku (An-Nawawi), bahwa Al Bukhari dan Muslim menilai hadits ini cacat karena riwayat yang pertama, yakni karena berbeda padahal kisahnya sama. Selanjutnya Al Hakim mengatakan, "Riwayat yang menyebutkan tayammum tidak menodai riwayat tentang wudhu, karena orang-orang Mesir lebih mengetahui tentang hadits mereka daripada orang-orang Bashrah." Yakni, bahwa riwayat yang menyebutkan wudhu diriwayatkan oleh orang Mesir dari orang Mesir, dan riwayat tentang tayammum diriwayatkan oleh orang Bashrah dari orang Mesir.

Al Baihaqi mengatakan, "Kemungkinannya ia melakukan semua yang dinukil di dalam kedua riwayat tersebut, yaitu mencuci bagian-bagian tubuh yang memungkinkan dicucinya, lalu sisanya tayammum."

Apa yang dikatakan oleh Al Baihaqi ini cukup jelas, sebab bila memungkinkan untuk memadukan kedua riwayat itu, maka hasilnya cukup jelas.

Lafazh مَغَابِن dengan *fathah* pada *miim* dan *ghain*, lalu *alif* setelah *baa'* ber-*kasrah*, maksudnya adalah الْقُرُوْحُ (luka) dan serupanya. الْقُرُوْحُ adalah الْجُرُوْحُ (luka-luka) dan serupanya yang maknanya sama. قَرْحٌ (dengan *fathah* pada *qaaf*) atau قُرْحٌ (dengan *dhammah* pada *qaaf*) dan الْجُدَرِي (dengan *dhammah* pada *jiim*) atau الْجَدَرِي (dengan *fathah* pada *jiim*) adalah dua dialek (aksen) yang sama-sama fasih. أَشْفَقْتُ yakni خِفْتُ (aku takut/khawatir). أَهْلِكَ dengan *kasrah* pada *lam*, ini bahasa yang fasih, dan demikianlah yang dicantumkan di dalam Al Qur'an. Sementara Abu Al Baqa' menuturkan dengan *fathah* (pada *lam*), namun *qira'ah* dengan *fathah* adalah *qira'ah* yang janggal. ذَاتَ السَّلاَسِلِ dengan *fathah* pada *sin* pertama dan *kasrah* pada *sin* kedua, yaitu salah satu peperangan Syam yang terjadi pada bulan Jumadal Akhirah tahun delapan hijriyah, dikomandani oleh Amr bin Al Ash.

Ada yang mengatakan, bahwa dinamai demikian karena terjadi di sebuah lokasi sumber air di Judzam yang bernama *Al Musalsal*. Demikian yang

disebutkan oleh Ibnu Hisyam di dalam kitabnya *Sirah Rasulillah SAW*, dan disebutkan juga demikian oleh yang lainnya. Ini menguatkan apa yang kami kemukakan, bahwa lafazh itu dengan *fathah* pada *sin* pertama, dan itulah yang masyhur.

Ada juga yang menyebutkan dengan *dhammah*, saya telah menjelaskannya di dalam *Tahdzib Al Asma' wa Al-Lughat*. Amr bin Al Ash adalah julukan Abu Abdillah. Ada juga yang mengatakan Abu Muhammad. Ia memeluk Islam beberapa bulan sebelum penaklukan Mekah. Ada juga yang mengatakan bahwa ia memeluk Islam antara peristiwa Hudaibiyah dan Khaibar. Ia meninggal di Mesir saat memerintah di sana, yaitu pada tahun empat puluh dua, ada juga yang mengatakan tahun empat puluh tiga, dan ada juga yang mengatakan tahun lima puluh satu, yaitu pada hari Idul Fithri dalam usia tujuh puluh tahun. Ia disebut Ibnu Al Ashi. Lafazh Al Ash bisa dengan *ya`* (di belakangnya) dan bisa juga tanpa *ya`*, yang kedua inilah yang *shahih* dan fashih.

Di dalam haditsnya ini terdapat sejumlah faidah, di antaranya:

1. Bolehnya tayammum karena khawatir binasa walaupun ada air.
2. Bolehnya tayammum bagi yang junub.
3. Tayammum di dalam safar karena dinginnya cuca menggugurkan keharusan mengulang shalat.
4. Tayammum tidak menghilangkan hadats, karena Nabi SAW tetap menyebut Amr sebagai orang junub.
5. Bolehnya orang yang berwudhu shalat bermakmum kepada orang yang tayammum.
6. Dianjurkannya berjamaah bagi para musafir.
7. Pemimpin lebih berhak untuk mengimami shalat walaupun yang lainnya lebih sempurna thaharahnya atau kondisinya.
8. Bolehnya seseorang mengatakan, سَمِعْتُ اللهَ يَقُوْلُ (Aku mendengar Allah berfirman), atau اللهُ يَقُوْلُ (Allah berfirman demikian dan demikian). Redaksi ini juga pernah dikemukakan oleh Mutharrif bin Abdillah bin Asy-Syakhir, seorang tabi'in, dan ia mengatakan, "Semestinya dikatakan, قَالَ اللهُ (Allah telah berfirman) dengan bentuk *madhi*." Apa yang dikatakannya ini janggal dan bathil serta tertolak oleh Al Qur`an dan As-Sunnah serta

penggunaan umat. Saya telah menyebutkan dalilnya secara gamblang di dalam kitab *Adab Al Qurra`* dan kitab *Al Adzkar*. Allah *Ta'ala* berfirman, وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ *"Dan Allah mengatakan yang sebenarnya."* (Qs. Al Ahzaab [33]: 4)

Hadits tadi juga menunjukkan keutamaan Amr karena kecerdasannya dalam menyimpulkan dari Al Qur`an, dan faidah-faidah lainnya, *wallahu a'lam*.

Adapun tentang hukum masalah ini ada tiga kondisi:

Pertama, penyakit ringan yang bila menggunakan air tidak memicu kekhawatiran binasa ataupun penyakit menakutkan, tidak memperlambat kesembuhan, tidak menambah rasa sakit dan tidak pula menambah parah, yaitu seperti pusing, sakit gigi, demam dan sebagainya. Untuk kondisi sakit seperti ini menurut kami disepakati tidak boleh tayammum. Demikian juga yang dikatakan oleh semua ulama kecuali apa yang dikatakan oleh sebagian sahabat kami dari Ahlu Zhahir dan sebagian sahabat Malik, bahwa mereka membolehkan tayammum berdasarkan ayat tadi.

Adapun argumen kami, bahwa tayammum adalah rukhshah (keringanan) yang diperbolehkan karena darurat (kondisi terpaksa), sehingga tayammum tidak diperbolehkan tanpa kondisi darurat, dan kondisi ini dianggap bukan kondisi darurat, lagi pula kondisinya terdapat air dan tidak mengkhawatirkan madharat bila menggunakan air, karena itu tidak diperbolehkan tayammum.

Sebagaimana halnya bila mengkhawatirkan sakit karena cuaca dingin tanpa alasan madharat. Para sahabat kami mengatakan, "Dan karena Nabi SAW telah bersabda, الحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ *"Demam itu dari uap Jahannam, karena itu dinginkanlah dengan air."* (HR. Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Ibnu Umar dan yang lainnya)."

Jadi kita dianjurkan menggunakan air untuk demam sehingga demam itu bukan sebab untuk meninggalkan air dan beralih ke tayammum.

Jawaban tentang ayat tersebut ditilik dari dua segi: 1. Bahwa Ibnu Abbas RA menafsirkannya sebagai luka dan serupanya sebagaimana riwayat yang telah dikemukakan tentang penafsirannya secara *marfu'*. Karena luka dan serupanya memang dikhawatirkan menimbulkan madharat bila menggunakan air, maka kondisi ini tidak layak ditumpangi oleh kondisi lainnya.

2. Jika ayat itu bersifat, maka kami mengkhususkannya dengan apa yang telah kami kemukakan.

Kedua, penyakit yang bila menggunakan air maka dikhawatirkan akan merenggut nyawa atau membinasakan anggota tubuh atau menimbulkan penyakit lain yang bisa menimbulkan kematian, atau rusaknya anggota tubuh atau hilangnya fungsi anggota tubuh.

Untuk kondisi ini maka dibolehkan tayammum walaupun tersedia air, demikian yang disepakati oleh para sahabat kami, kecuali pengarang *Al Hawi*, ia mengemukakan dua jalur pandangan untuk kondisi khawatir lumpuh yang salah satunya mengandung dua pendapat sebagaimana tentang kekhawatiran bertambahnya penyakit, dan pendapat yang lebih benar di antara keduanya adalah dibolehkan sebagaimana yang dikatakan oleh Jumhur. Jika tidak demikian, maka yang lebih benar adalah apa yang dikatakan oleh Imam Al Haramain dari orang-orang Irak, bahwa mereka menukil dua pendapat tentang diperbolehkannya tayammum bagi yang mengkhawatirkan sakit yang menakutkan.

Penukilan dari mereka ini dianggap janggal, karena yang terdapat di dalam kitab-kitab mereka semuanya menetapkan bolehnya tayammum untuk kondisi yang mengkhawatirkan timbulnya penyakit yang menakutkan. Ar-Rafi'i juga telah mengisyaratkan pengingkaran terhadap Imam Al Haramain tentang penukilan ini. Demikian penjelasan madzhab kami.

Para sahabat kami mengemukakan dari Atha' bin Abi Rabah dan Al Hasan Al Bashri, bahwa keduanya mengatakan tidak boleh tayammum bagi yang sakit kecuali karena tidak ada air berdasarkan zhahirnya ayat tersebut. Adapun dalil kami adalah penafsiran Ibnu Abbas, hadits Amru bin Al Ash, hadits tentang seseorang yang terluka di kepalanya dan dalil-dalil lainnya.

Adapun ayat tersebut, itu adalah hujjah bagi kami, perkiraannya –*wallahu a'lam*–: Dan jika kamu sedang sakit lalu tidak dapat menggunakan air atau takut menggunakan air, atau kamu sedang dalam perjalanan lalu tidak menemukan air, maka bertayammumlah.

Ketiga, kondisi yang dikhawatirkan memperlambat proses kesembuhan atau bertambah parahnya penyakit, yaitu bertambah sakit walaupun tidak lama, atau membuat si penderita tidak terkecoh, yaitu menduga sembuh padahal

sebaliknya (yakni bertambah parah). Ada juga yang mengatakan, bahwa itu adalah kondisi melemah atau khawatir terjadinya dampak buruk terhadap anggota tubuh, yaitu untuk kondisi gejala lumpuh. Untuk kondisi-kondisi ini, maka nash-nash dan perbedaan pendapat telah disebutkan oleh pengarang.

Kesimpulannya ada tiga jalur pandangan, dan yang benar dari itu adalah: Bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat, dan yang benar dari keduanya adalah boleh tayammum dan tidak harus mengulang. Demikian yang dikatakan oleh Abu Hanifah, Malik, Ahmad, Daud dan mayoritas ulama berdasarkan zhahirnya ayat tersebut dan keumuman kondisi. Lagi pula, tidak diharuskan membeli air dengan sedikit tambahan untuk mencegah madharat, sedangkan madharat di sini lebih besar. Lain dari itu, karena dalam kondisi itu (yang disinggung di dalam ayat) dibolehkan juga berbuka (tidak berpuasa) dan tidak berdiri dalam melaksanakan shalat.

Oleh karena itu, untuk kondisi yang lebih dari itu maka lebih dibolehkan lagi. Pendapat kedua adalah tidak boleh tayammum, demikian yang dikatakan oleh Atha`, Al Hasan dan Ahmad. Jalur kedua adalah memastikan boleh. Jalur ketiga menetapkan larangan. Para sahabat kami mengemukakan dari Abu Ishaq Al Marwazi, bahwa tidak boleh tayammum untuk cacat berat, namun perbedaan pendapat adalah mengenai kondisi bila bertambah sakit dan sebagainya sebagaimana yang telah dikemukakan.

Sementara itu, Al Mawardi mengemukakan darinya, bahwa pendapat itu diperdebatkan. Inilah yang benar, dan dalilnya adalah apa yang telah disebutkan oleh pengarang. Kemudian tentang perbedaan pendapat mengenai cacat berat pada anggota tubuh yang tampak adalah sebagaimana yang kami sebutkan. Adapun cacat ringan pada anggota tubuh, misalnya seperti noda hitam yang kecil atau cacat berat pada anggota tubuh yang tidak tampak (bukan pada anggota wudhu), maka tidak diperbolehkan tayammum, karena tidak banyak madharat untuk menggunakan air sehingga menyerupai sakit kepala dan serupanya, *wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Jika alasan yang membolehkan tayammum menghalangi penggunaan air pada semua anggota wudhu, maka hendaknya bertayammum

untuk semua anggota tubuh itu. Jika hanya pada sebagiannya saja, maka hendaknya membasuh bagian yang memungkinkan, lalu sisanya dengan tayammum, demikian sebagaimana yang insya Allah akan kami jelaskan pada pembahasan tentang tayammumnya orang yang menderita luka.

Kedua: Para sahabat kami mengatakan, "Boleh bersandar pada alasan bahwa sakit merupakan kondisi yang menyebabkan rukhshah untuk tayammum, dan kondisi sakit itu berdasarkan anggapan pengetahuan dirinya (ukuran dirinya sendiri) jika ia memang mengerti itu. Jika tidak, maka berdasarkan keterangan seorang tabib (dokter) muslim yang baligh lagi adil yang memang mengerti kondisi sakitnya itu. Jika tidak memungkinkan mengukur kondisinya dengan sifat itu, maka tidak ada sandaran."

Dalam pandangan ini adalah kelemahan, karena dibolehkan berpedoman kepada keterangan seorang remaja yang baligh walaupun fasik bila tidak ada tuduhan buruk terhadapnya, demikian yang dikemukakan oleh pengarang *At-Tamimmah*, *At-Tahdzib* dan yang lainnya. Mereka juga sama sependapat, bahwa keterangan orang kafir tidak bisa dijadikan sandaran, sementara keterangan seorang wanita atau seorang hamba bisa dijadikan sandaran. Inilah pendapat yang benar lagi masyhur. Kemudian saya melihat suatu naskah dari komentar Al Qadhi Husain, bahwa mengenai ini ada dua pandangan (yakni bisa dijadikan sandaran dan tidak bisa dijadikan sandaran).

Bolehnya keterangan satu orang dijadikan sandaran merupakan pendapat madzhab, demikian juga yang ditetapkan oleh Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya. Sementara itu, Ar-Rafi'i menuturkan dari Abu Ashim, bahwa ia menyebutkan tentang syarat jumlah pemberi keterangan. Pendapat yang benar adalah yang pertama, karena ini termasuk kategori berita (keterangan). Jika tidak menemukan tabib (atau dokter dan serupanya) dengan sifat yang memenuhi syarat tadi, maka pengarang *Al Bahr* mengatakan, "Abu Ali As-Sanuji mengatakan tidak boleh tayammum. Tidak lebih dari itu yang dikatakannya. Namun saya tidak melihat pendapat lain yang menyepakatinya ataupun menyelisihinya."

Ketiga: Para sahabat kami mengatakan, bahwa tidak ada perbedaan dalam masalah-masalah ini mengenai tayammumnya orang sakit, baik dalam kondisi musafir ataupun tidak musafir, juga tidak ada perbedaan baik terkait

dengan hadats kecil maupun besar, serta tidak perlu mengulang shalat yang dilakukan dengan tayammum yang diakibatkan dari kondisi yang membolehkan tayammum. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini baik bagi musafir maupun yang bukan musafir karena keumumannya.

Keempat: Jika orang sakit bertayammum kemudian ia sembuh di tengah shalatnya, maka ia serupa dengan musafir yang menemukan air di dalam shalatnya. Insya Allah penjelasannya akan dikemukakan nanti, yaitu sebagaimana yang dikatakan oleh Ad-Darimi dan Al Mahamili di dalam *Al-Lubab* dan yang lainnya.

Kelima: Orang buntung dan orang sakit yang tidak mengkhawatirkan bahaya dari menggunakan air, bila ia mendapatkan air namun tidak mampu menggunakannya, maka ini telah kami kemukakan pada bab tentang sifat wudhu, bahwa ia harus berusaha mendapatkan orang yang bisa me-wudhu-kannya, baik dengan diupah maupun tidak. Jika tidak menemukan dan ia mampu bertayammum, maka ia wajib tayammum dan shalat, kemudian nantinya mengulang.

Demikian yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i dan dinukil oleh Asy-Syaikh dari tulisan Asy-Syafi'i, namun yang lainnya tidak menyebutkan demikian. Begitu pula yang dituturkan oleh yang lainnya dari catatan tersebut. Ini juga dinyatakan oleh sejumlah sahabat kami, dan begitu pula yang dikatakan oleh pengarang *At-Tahdzib*, yaitu dalam waktu di mana tidak menemukan orang yang dapat mentayamumkannya, maka hendaknya ia shalat dengan kondisi seadanya, lalu nantinya mengulang shalat.

Sementara itu, pengarang *Al Bayan* menyangkal pendapat para sahabat kami itu, ia pun mengatakan, "Hendaknya ia shalat dengan kondisi seadanya itu dan nantinya mengulang dan tidak perlu tayammum karena ia memang mendapatkan air." Apa yang dikatakannya ini salah dan menyelisihi catatan Asy-Syafi'i dan para sahabat kami, karena sebenarnya kondisinya adalah tidak mampu menggunakan air, seperti halnya kondisi orang yang terhalangi untuk menggunakan air. Adapun diharuskannya mengulang shalat adalah karena kondisi itu jarang terjadi, *wallahu a'lam*."

22. Asy-Syirazi berkata, "Jika pada sebagian tubuhnya terdapat

luka yang menghalanginya menggunakan air, maka hendaklah membasuh bagian yang tidak luka lalu bertayammum untuk lukanya. Abu Ishaq mengatakan, 'Ada pendapat lainnya, yaitu cukup dengan tayammum, sebagaimana halnya orang yang tidak mampu menggunakan air pada sebagian tubuhnya karena kurang.' Pendapat pertama lebih *shahih*, karena kurangnya itu pada pokoknya (yakni bagian tubuhnya memang tidak ada), sedangkan di sini bagian tubuhnya ada. Jadi kedua kondisi ini berbeda. Bukankah Anda juga memandang, bahwa karena orang merdeka tidak dapat dijadikan tebusan untuk kaffarah, maka kondisinya seperti yang tidak dapat dimerdekakan keseluruhannya dalam hal pembolehan dengan alternatif pengganti. Jika sebagiannya merdeka dan sebagiannya budak, tidak mungkin memerdekakan hanya sebagiannya, jadi sama dengan yang tidak dapat memerdekakan secara utuh. Bahkan jika memiliki harta untuk membayar nilai sebagiannya (yang berstatus budak), maka harus menebusnya dengan harta."

Penjelasan:

Para sahabat kami mengatakan, "Jika pada sebagian anggota bersucinya terdapat luka atau serupanya pada orang berhadats, orang junub, orang haid atau orang nifas, dan bila menggunakan air maka ia mengkhawatirkan yang membolehkannya tayammum, maka hendaknya ia membasuh bagian yang tidak luka dan bertayammum untuk lukanya."

Inilah pendapat yang *shahih* yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i dan dinyatakan oleh mayoritas sahabat kami yang terdahulu. Sementara itu, Abu Ishaq Al Marwazi, Abu Ali bin Abi Hurairah dan Al Qadhi Abu Hamid Al Marwadzi menyebutkan dua pendapat, sebagaimana halnya orang yang menemukan air yang hanya mencukupi sebagian tubuhnya. *Pendapat pertama*, harus membasuh bagian yang sehat (tidak luka) dan bertayammum. *Pendapat kedua*, cukup tayammum saja. Madzhab kami adalah pendapat yang pertama, dan para sahabat kami menilai cacatnya periwayatan pendapat ini berdasarkan apa yang disebutkan oleh pengarang.

Para sahabat kami mengatakan, "Jika orang yang terluka itu junub, atau haid atau nifas, maka ia boleh memilih, bila mau ia membasuh bagian tubuhnya

yang sehat kemudian tayammum untuk bagian tubuhnya yang luka, dan bila mau, ia juga boleh bertayammum lalu membasuh, karena tidak diharuskan berurutan dalam thaharahnya itu."

Para sahabat kami juga mengatakan, "Ini berbeda dengan musafir yang mendapatkan air yang mencukupinya, dan kami mengatakan harus menggunakannya terlebih dahulu kemudian bertayammum. Karena dibolehkan baginya tayammum dikarenakan tidak adanya air, sehingga tidak boleh bertayamum bila ada air. Sedangkan masalah di sini adalah pembolehannya karena luka." Inilah pendapat yang *shahih* lagi masyhur.

Al Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Mutawalli dan yang lainnya mengemukakan pandangan lain, yaitu harus mendahulukan mandi (penggunaan air). Ini pandangan yang janggal.

Para sahabat kami mengatakan, "Jika lukanya itu pada wajah, lalu ia takut bila membasuh kepalanya maka airnya akan mengenai lukanya, maka pembasuhan kepala tidak gugur, tapi ia harus terlentang, atau menelungkupkan kepalanya. Jika khawatir air mengalir mengenai lukanya, maka ia harus menggunakan kain basah di sekitar lukanya, lalu dari batasan kain itu ia menyiramkan air untuk bagian tubuhnya yang sehat yang berhubungan langsung dengan bagian lukanya."

Pengarang *At-Tahdzib* dan *Al Bahr* mengatakan, "Jika tidak memungkinkan untuk itu maka hendaknya mengusap air pada bagian-bagian yang disekitar lukanya tanpa menyiramkannya, dan itu sudah mencukupinya."

Saya (An-Nawawi) lihat di dalam catatan Asy-Syafi'i *rahimahullah* di dalam *Al Umm* yang serupa dengan ini, karena ia mengatakan, "Jika menyiramkan ditakutkan akan mengenai luka, maka hendaknya mengusapkan air pada bagian yang sehat tanpa menyiramkannya, dan itu cukup dengan mengusap rambut dan kulit." Demikian nash yang dicatatkannya.

Para sahabat kami mengatakan, "Jika luka itu di punggungnya, maka hendaknya meminta tolong orang lain untuk membasuhnya sehingga bisa mencegah air mengenai lukanya." Demikian juga orang buta hendaknya meminta bantuan orang lain. Jika tidak mendapatkan orang lain untuk membantunya secara sukarela, maka hendaknya berusaha mendapatkannya dengan diupah selayaknya. Jika tidak menemukan juga, maka hendaknya membasuh apa yang mampu

dibasuhnya, sedangkan untuk sisanya dengan tayammum dan nantinya mengulang karena kondisi ini sangat jarang terjadi. Demikian yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i dan disepakati oleh para sahabat kami.

Para sahabat kami juga mengatakan, "Dan tidak diharuskan mengusap bagian luka dengan air walaupun tidak mengkhawatirkan bahaya bila mengusapnya."

Imam Al Haramain menukil kesamaan pendapat para sahabat kami mengenai ini, karena yang wajib adalah membasuh, sehingga jika tidak bisa dilakukan maka usapan itu tidak ada gunanya. Ini berbeda halnya dengan mengusap perban, karena berarti mengusap bagian yang menghalangi (menutupi) seperti halnya *khuff* (sepatu bot).

Para sahabat kami mengatakan, "Dan tidak diharuskan pula menempatkan kain untuk diusap di atasnya." Inilah yang benar lagi masyhur. Imam Al Haramin menuturkan dari ayahnya, bahwa wajib menempatkan sesuatu di atasnya bila memungkinkan untuk mengusap di atasnya.

Imam Al Haramain mengatakan, "Aku tidak melihat seorang pun dari para sahabat kami yang berpendapat demikian." Ini tidak benar, karena tidak ada bandingannya dalam masalah rukhshah dan tidak bisa untuk diqiyaskan dalam rukhshah. Jika diikuti maka yang lebih utama dan lebih mendekati kebenaran adalah mengusap luka bila memungkinkan. Jika demikian maka itu disepakati tidak wajib, sehingga menempatkan kain lebih utama daripada mewajibkannya.

Al Imam juga mengatakan, "Jika ia sudah bersuci lalu terkena hadats dan ia mendapatkan air yang mencukupi untuk wajah, tangan dan kepalanya namun tidak cukup untuk kakinya, bila ia mengenakan khuff yang memungkinkan untuk mengusapnya, apakah ia harus mengenakan khuff agar bisa mengusapnya setelah terjadi hadats? Pengqiyasan kepada pendadat guru saya adalah mewajibkannya, namun menurut saya itu jauh dari mengena. Guru saya juga menyatakan bahwa mengusap khuff adalah rukhshah yang murni, maka semestinya tidak diwajibkan. Selama kita dalam keadaan darurat maka yang diharuskan adalah yang memungkinkan." Demikian perkataan Al Imam.

Sementara itu, dalam kedua kasus ini Al Imam Al Ghazali mengemukakan keraguan dan maksudnya adalah apa yang disebutkan oleh Al Imam tadi.

Para sahabat kami mengatakan, "Jika memerlukan kain untuk mengikatkan obat atau karena khawatir pendarahan, maka hendaknya mengikatkan dalam keadaan suci pada bagian luka. Jika tidak memungkinkan mengikatnya kecuali dari bagian yang sehat, jika takut mencopotnya maka tidak harus dicopot tapi harus diusap di atasnya sebagai ganti mengusap di bawahnya (yakni di bawah bagian yang sehat itu), seperti halnya perban yang di luar bagian luka."

Para sahabat kami juga mengatakan, "Jika luka itu pada anggota tayammum, maka harus mengusapkan tanah pada bagian itu karena tidak mudharat padanya tidak menimbulkan kekhawatiran, beda halnya membasuh dengan air."

Asy-Syafi'i dan para sahabat kami mengatakan, "Bahkan sekalipun luka itu menganga tapi bila memungkinkan untuk mengusapkan tanah di atasnya maka harus dilakukan, karena luka itu tampak di luar."

Para sahabat kami mengatakan, "Di sini Asy-Syafi'i *rahimahullah* menganjurkan untuk mendahulukan tayammum, kemudian membasuh bagian wajah yang sehat dan tangan sehingga pembasuhan setelah tayammum itu dapat menghilangkan bekas tanah dari wajah dan tangan." Demikian hukum bagi yang junub, haid dan nifas. Adapun bagi yang berhadats, jika lukanya pada anggota wudhu maka ada tiga pandangan yang masyhur menurut para ahli ilmu Khurasan.

1. Bahwa itu seperti orang junub sehingga boleh memilih antara mendahulukan tayammum daripada membasuh bagian yang sehat dengan membelakangkannya dan menyelinginya. Ini pendapat yang dipilih oleh Syaikh Abu Ali As-Sinuji dan yang ditetapkan oleh pengarang *Al Hawi*, ia pun mengatakan, "Yang lebih utama adalah mendahulukan membasuh."

2. Harus mendahulukan membasuh pada semua bagian.

3. Harus mengurutkan sehingga tidak boleh beralih ke anggota bersuci lainnya hingga thaharahnya sempurna untuk menjaga pengurutannya, karena pengurutan itu wajib.

Demikian menurut para sahabat kami yang dishahihkan oleh Al Mutawalli, Ar-Rauyani, pengarang *Al 'Uddah* dan ahli ilmu lainnya dari kalangan ulama

Khurasan, dan demikian juga yang dinyatakan oleh mayoritas ahli ilmu Irak termasuk di antaranya Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili di dalam *Al Majmu'*, Ibnu Ash-Shabbagh, Syaikh Nashr di dalam dua kitabnya, Asy-Syasyi di dalam *Al Mu'tamad* dan lain-lain, dan sebagaimana yang dinukil oleh Ar-Rauyani dari mayoritas para sahabat kami.

Berdasarkan ini, para sahabat kami mengatakan, "Jika luka itu pada wajah maka pertama-tama harus menyempurnakan thaharah pada wajah, jika mau ia membasuh bagian yang sehatnya, kemudian untuk bagian lukanya ia bertayammum. Dan jika mau ia juga boleh bertayammum kemudian membasuh."

Yang lebih utama adalah mendahulukan tayammum, demikian yang dikatakan oleh Syaikh Nashr. Sementara itu Al Mutawalli menyebutkan pandangan lain, bahwa harus mendahulukan membasuh. Pandangan ini janggal sebagaimana yang telah kami singgung mengenai orang junub, pandangan itu tidak dianggap, dan cukup jelas pencabangan perkaranya nanti, tapi tentang kasus ini tidak ada cabangnya. Bila telah selesai thaharah pada wajah sebagaimana yang kami sebutkan, lalu membasuh tangan, kemudian mengusap kepala, kemudian membasuh kaki.

Jika luka itu di kedua tangannya atau salah satu tangannya, maka pertama-tama adalah membasuh wajah, kemudian jika mau membasuh bagian yang sehat pada kedua tangannya, kemudian bertayammum untuk bagian lukanya. Jika mau ia juga boleh bertayammum kemudian membasuh, kemudian mengusap kepala, kemudian membasuh kaki. Jika lukanya di seluruh kepalanya, maka caranya adalah dengan membasuh wajah dan kedua tangan, kemudian bertayammum untuk kepala, kemudian membasuh kedua tangan. Jika lukanya di kedua kakinya, maka caranya adalah dengan thaharah untuk seluruh anggota thaharah yang sebelum kaki, kemudian memilih antara mendahulukan membasuh dan mendahulukan tayammum.

Pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Jika lukanya di kedua tangan, maka dianjurkan untuk menjadi setiap tangan sebagai satu anggota thaharah tersendiri, sehingga caranya adalah dengan membasuh wajahnya, kemudian bagian yang sehat pada tangan kanannya, kemudian bertayammum untuk lukanya, atau mendahulukan tayammum daripada membasuh bagian sehat pada tangan kanannya, kemudian membasuh bagian yang sehat pada tangan kirinya, kemudian

bertayammum untuk lukanya, atau sebaliknya."

Selanjutnya ia mengatakan, "Demikian juga untuk kedua kaki." Apa yang dikatakannya ini cukup bagus, karena mengurutkan yang sebelah kanan setelah yang sebelah kiri adalah sunnah. Jika bertayammum dengan sekali tayammum saja, maka itu pun sudah mensucikan keduanya sekaligus. Semua ini bila lukanya terdapat di salah satu anggota thaharah saja. Jika lukanya terdapat di dua anggota thaharah, maka wajib dengan dua tayammum, dan jika ada tiga luka (yakni lukanya berada di tiga anggota thaharah yang berbeda), maka tayammumnya juga tiga. Jika lukanya pada wajah dan kedua tangan, maka caranya dengan membasuh bagian yang sehat pada wajah, kemudian tayammum untuk bagian lukanya, atau sebaliknya, kemudian membasuh bagian yang sehat pada kedua tangannya, kemudian tayammum untuk lukanya, atau sebaliknya, kemudian mengusap kepala, kemudian membasuh kedua kaki. Jika lukanya di kedua tangan maka caranya adalah membasuh wajah, kemudian mensucikan kedua tangan dengan basuhan dan tayammum, kemudian mengusap kepala, kemudian mensucikan kedua kaki dengan basuhan dan tayammum.

Bila dikatakan: Jika lukanya pada wajah dan tangannya, maka semestinya cukup dengan satu tayammum, yaitu dengan cara membasuh bagian yang sehat pada wajahnya, kemudian tayammum untuk luka pada wajahnya dan luka pada tangannya, kemudian membasuh bagian yang sehat pada tangan, karena dibolehkan menyertakan tayammum untuk keduanya lalu membasuh bagian yang sehat pada wajahnya, kemudian tayammum untuk lukanya, kemudian tayammum untuk luka pada tangannya, kemudian membasuh bagian yang sehat pada kedua tangannya. Jika tayammumnya dibolehkan tayammum keduanya sekaligus, maka semestinya cukup dengan satu tayammum untuk keduanya, sebagaimana halnya tayammumnya orang sakit atau karena tidak mendapatkan air, karena yang demikian cukup dengan satu tayammum untuk setiap anggota thaharah.

Jawabnya, bahwa tayammum di sini terjadi untuk sebagian anggota thaharah saja sehingga harus diurutkan. Jika kami membolehkan dengan satu taymmum, maka pensucian wajah dan tangan bisa sekaligus, namun ini tidak boleh. Beda halnya dengan tayammum untuk seluruh anggota thaharah, karena tidak ada pengurutan untuk kasus itu. Jika lukanya di wajah, tangan dan kaki,

maka caranya adalah dengan membasuh bagian yang sehat pada wajah, lalu tayammum untuk lukanya, kemudian untuk kedua tangannya juga demikian, kemudian mengusap kepala, kemudian membasuh bagian yang sehat pada kedua kaki, lalu tayammum untuk lukanya.

Jika lukanya terdapat di keempat anggota thaharah, maka Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya mengatakan, "Cukup dengan satu tayammum karena gugurnya keharusan mengurutkan yang disebabkan tidak adanya keharusan untuk membasuh anggota thaharah."

Mereka mengatakan, "Jika lukanya di seluruh kepala dan juga pada masing-masing dari tiga anggota thaharah lainnya, maka diharuskan membasuh bagian yang sehat pada ketiga anggota thaharah itu dan empat tayammum." Demikian sebagaimana yang kami sebutkan tentang keharusan mengurutkan. Perbedaan antara kedua kasus ini, bahwa kasus yang pertama adalah gugurnya hukum wudhu sementara yang lainnya tetap pada hukum tayammum, adapun pada kasus kedua adalah tetapnya urutan wudhu.

Pengarang *Al Bahr* mengatakan, "Jika bertayammum empat kali pada kasus pertama lalu shalat, kemudian tiba waktu shalat berikutnya maka ia harus mengulang lagi keempat tayammum itu dan tidak diharuskan untuk membasuh wajah dan mengulang apa yang setelahnya."

Apa yang dikatakannya tentang mengulang apa yang setelah wajah adalah pilihannya. Insya Allah nanti akan dipaparkan perbedaan pendapat di kalangan para sahabat kami mengenai masalah ini, *wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Tayammum untuk luka disepakati tidak mengharuskan pengulangan, karena kondisi itu yang umum dialami dan banyak terjadi seperti halnya penyakit.

Kedua: Jika pada tubuhnya terdapat penyakit cacar yang bila basuhan tidak membahayakannya maka harus dibasuh, namun bila membahayakannya maka tidak harus dibasuh. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya, sehingga seperti halnya luka, *wallahu a'lam.*

Ketiga: Jika membasuh bagian yang sehat dan bertayammum untuk bagian yang sakit disebabkan oleh suatu penyakit atau luka dan serupanya,

maka dengan tayammumnya itu membolehkan untuk shalat fardhu dan shalat-shalat sunnah apa saja. Jika hendak melakukan shalat fardhu lainnya sebelum berhadats –jika ia junub– maka disepakati harus mengulang tayammum tanpa basuhan, demikian yang dikatakan oleh para sahabat kami dalam semua jalur periwayatan mereka.

Ar-Rafi'i mengatakan, "Ada perbedaan pendapat mengenai pengulangan basuhan sebagaimana halnya kasus orang yang berhadats. Namun pandangan ini lemah dan ditinggalkan. Jika berhadats lalu mengulang tayammum maka tidak diharuskan membasuhnya juga."

Adapun menurut madzhab *shahih* yang dikatakan oleh mayoritas adalah membasuh bagian yang sehat. Di antara yang menyatakan ini adalah Ibnu Al Haddad, pengarang *Al Hawi*, Imam Al Haramain, Al Ghazali, pengarang *Al 'Uddah* dan yang lainnya.

Imam Al Haramain mengatakan, "Para sahabat kami sama sependapat bahwa tidak harus mengulang basuhan pada anggota thaharah yang sehat."

Lebih jauh ia mengatakan, "Demikian ini, walaupun hanya berupa kemungkinan tapi ini disepakati."

Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, "Perkataan Ibnu Al Haddad perlu penjelasan lebih rinci. Jika lukanya pada kedua kaki maka cukup dengan tayammum. Jika lukanya pada wajah atau tangan maka harus mengulang tayammum dan membasuh bagian yang setelah bagian luka sehingga berurutan."

Asy-Syasyi mengatakan, "Perkataan Al Haddad lebih *shahih*." Lalu ia pun mengemukakan argumennya di dalam *Al Mu'tamad*, ia pun mengatakan, "Karena pembasuhan pada bagian anggota thaharah yang sehat dapat menghilangkan hadatasnya sementara tayammum menggantikan untuk bagian lainnya dan shalat fardhu pun bisa dilaksanakan dengan itu. Maka perintah untuk mengulang pembasuhan –tanpa adanya hadats baru– adalah keliru, karena perintah tayammum untuk setiap shalat fardhu dikarenakan telah batalnya tayammum yang sebelumnya, bahkan sebenarnya thaharahnya itu hanya disebabkan oleh kondisi darurat, karena itulah diperintahkan tayammum untuk setiap shalat fardhu, bukan karena perubahan sifat thaharahnya. Karena itulah kami memerintahkan wanita mustahadhah (pendarahan yang bukan haid) agar bersuci untuk setiap shalat fardhu walaupun kondisinya tetap sama seperti kondisi

sebelumnya (yakni tidak ada hadats baru). Dengan begitu tercapailah pengurutan dan kewajiban thaharah pada setiap anggota thaharah pun diurutkan sesuai dengan urutannya." Demikian perkataan Asy-Syasyi.

Sementara itu, Al Qadhi Husain, pengarang *At-Tatimmah* dan pengarang *At-Tahdzib* mengatakan, "Bila kami mengharuskan pengurutan maka diharuskan pengulangan pembasuhan pada bagian yang tidak sakit. Adapun tentang pembasuhan bagian yang sehat (yang tidak sakit) dan yang sebelum bagian tersebut ada dua pendapat, pendapat pertama, yakni pendapat yang lebih mengena adalah tidak harus. Adapun pendapat kedua ada dua pandangan, ada yang mengatakan berdasarkan patokan pemisahan wudhu, dan ada juga yang mengatakan berdasarkan patokan mengusap khuff saat menanggalkannya."

Ar-Rafi'i mengatakan, "Yang lebih benar dari kedua pandangan ini adalah keharusan mengulang pembasuhan pada bagian yang setelah bagian yang sakit."

Pendapat yang benar lagi terpilih adalah yang telah saya kemukakan dari Jumhur, *wallahu a'lam.*

Keempat: Al Baghawi dan yang lainnya mengatakan, "Jika junub dan terluka pada bagian yang selain anggota wudhu, lalu membasuh bagian yang sehat dan tayammum untuk bagian yang luka, kemudian berhadats sebelum melaksanakan shalat fardhu, maka hendaknya ia berwudhu dan tidak harus mengulang tayammum, karena tayammumnya itu bukan untuk anggota wudhu sehingga tidak terpengaruh oleh hadats itu. Jika ia shalat fardhu kemudian berhadats, maka ia berwudhu untuk shalat sunnat dan tidak harus tayammum. Demikian juga ketentuan untuk shalat-shalat fardhu. *Wallahu a'lam.*"

Kelima: Jika lukanya sembuh ketika ia dalam keadaan suci, lalu ia hendak mengerjakan shalat, jika saat itu ia berhadats, maka ia harus membasuh bagian luka itu dan bagian yang setelahnya, demikian pandangan yang disepakati. Adapun untuk bagian yang sebelumnya maka ada dua padangan, dari kedua pandangan ini yang lebih *shahih* untuk dua pendapat mengenai orang yang menanggalkan khuff adalah tidak harus. Adapun pandangan kedua menyatakan tidak harus, dan bila junub maka harus membasuh bagian luka.

Keenam: Para sahabat kami mengatakan, "Bila membasuh bagian yang sehat dan bertayammum untuk bagian yang luka, kemudian ia ragu tentang kesembuhan lukanya, lalu ia melihatnya belum sembuh, maka ada dua

pandangan. *Pertama*, membatalkan tayammumnya seperti halnya keraguan tentang keberadaan air setelah tayammum. *Kedua*, yakni pendapat yang lebih benar menurut kesepakatan mereka, bahwa itu tidak membatalkan tayammumnya, karena mengupayakan kesembuhan tidak wajib sehingga tidak membatalkan hanya karena unsur dugaan. Ini berbeda kasusnya dengan melihat air (mendapatkan air)." Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat kami.

Imam Al Haramain mengatakan, "Perkataan mereka, 'tidak harus mengupayakan kesembuhan,' dalam kondisi memungkinkan dan mengaitkan dugaan dengannya tidaklah menarik kemungkinannya. Adapun bila lukanya sembuh lalu melakukan beberapa shalat setelah kesembuhan itu, sementara ia tidaktahu kesembuhan itu, maka disepakati bahwa ia harus mengulangnya karena tidak memperhatikannya." Demikian yang dinyatakannya, bahwa itu disepakati oleh pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya tanpa adanya perbedaan pendapat.

Ketujuh: Telah kami sebutkan, bahwa madzhab kami yang masyhur, bahwa orang yang luka harus membasuh bagian yang sehat dan bertayammum untuk bagian yang luka. Inilah pendapat yang *shahih* di dalam madzhab Ahmad. Sementara menurut Abu Hanifah dan Malik, bahwa jika mayoritas bagian tubuhnya sehat, maka cukup dengan membasuhnya dan tidak harus tayammum. Tapi jika mayoritas bagian tubuhnya luka, maka cukup baginya tayammum dan tidak harus membasuh apa pun. *Wallahu a'lam.*

24. Asy-Syirazi berkata, "Tidak boleh melakukan lebih dari satu shalat fardhu dengan satu tayammum. Sementara itu, Al Muzani mengatakan, 'Ini boleh, dan pendapat itu keliru berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas RA, bahwa ia berkata, مِنَ السُّنَّةِ أَلاَّ يُصَلِّيَ بِالتَّيَمُّمِ إِلاَّ صَلاَةً وَاحِدَةً، ثُمَّ يَتَيَمَّمُ لِلصَّلاَةِ الأُخْرَى ***'Termasuk As-Sunnah adalah tidak melaksanakan shalat dengan tayammum kecuali satu shalat saja, kemudian tayammum (lagi) untuk shalat lainnya."***

Ini mengindikasikan sunnah Rasulullah SAW. Lagi pula, bahwa itu adalah thaharah darurat sehingga tidak bisa digunakan untuk dua shalat fardhu seperti halnya thaharah wanita mustahadhah."

Penjelasan:

Madzhab kami adalah tidak boleh memadukan dua shalat fardhu dengan satu tayammum, baik kedua shalat fardhu itu dilakukan dalam satu waktu ataupun di dua waktu, baik sebagai qadha' maupun pelaksanaan pada waktunya, dan juga tidak boleh memadukan dua thawaf fardhu (dengan satu tayammum), dan juga tidak boleh memadukan satu thawaf fardhu dengan satu shalat fardhu.

Ilustrasinya pada orang yang terluka atau orang sakit, dan baik itu dalam keadaan sehat maupun sakit, anak kecil maupun baligh. Semua ini merupakan satu pendapat yang disepakati kecuali satu pandangan yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dari penuturan Al Hanathi, bahwa boleh memadukan shalat-shalat yang telah lewat waktunya dengan satu tayammum, dan memadukan antara shalat yang telah lewat waktunya dengan yang masih pada waktunya. Jika tidak, maka ada pendapat lain yang dikemukakan oleh Ad-Darimi, bahwa orang sakit boleh memadukan dua kewajiban dengan satu tayammum. Jika tidak maka ada pendapat lain yang dituturkan oleh pengarang *Al Bahr* dan Ar-Rafi'i, bahwa anak kecil boleh memadukan dua kewajiban dengan satu tayammum. Semua pandangan ini janggal lagi lemah, sedangkan pendapat yang masyhur adalah yang telah dikemukakan tadi.

Jika memadukan dua nadzar (shalat yang dinadzarkan) [yakni nadzar shalat sehingga menjadi wajib karena dinadzarkan] atau lebih dengan satu tayammum, atau satu nadzar dengan satu kewajiban [satu satu shalat fardhu], atau beberapa nadzar, maka Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh dan ahli ilmu lainnya dari Irak mengatakan tidak boleh, karena yang dinadzarkan adalah kewajiban tersendiri sehingga menyerupai yang fardhu.

Sementara itu para ahli ilmu Khurasan serta Al Mawardi dan Ad-Darimi dari kalangan ahli ilmu Irak mengatakan bahwa tentang pembolehannya ada dua pandangan, dimana yang paling *shahih* menurut mereka dari kedua pandangan itu adalah tidak boleh, dan sebagian mereka mengatakan dua pandangan.

Para ahli ilmu Kurasan mengatakan, "Keduanya berpatokan bahwa nadzar ditempuh dengan cara pemenuhan kewajiban syari'at yang paling minimum, atau yang paling minimum mendekatinya." Mengenai ini ada dua pendapat, jika kami katakan dengan yang kedua, maka itu boleh, seperti halnya shalat

sunnah, jika tidak maka seperti halnya shalat fardhu.

Adapun dua raka'at thawaf, bila kami katakan dengan yang *shahih*, bahwa itu adalah sunnah, jadi hukumnya sama dengan shalat-shalat sunnah sehingga boleh memadukan kedua raka'at itu dengan shalat fardhu dengan satu tayammum. Jika kami katakan bahwa kedua raka'at itu wajib, maka tidak boleh dipadukan dengan shalat fardhu. Lalu, apakah boleh di antara dua raka'at thawaf dengan shalat fardhu? Ada dua pendapat. *Pertama*, Tidak boleh, karena keduanya merupakan kewajiban, sehingga masing-masing saling memerlukan. *Kedua*, Ini yang dinyatakan oleh Imam Al Haramain, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i, bahwa itu ada dua pandangan, dimana yang pertama menyatakan tidak boleh, sedang yang kedua menyatakan boleh. Demikian ini pandangan Ibnu Suraij dan inilah yang dinyatakan oleh pengarang *Al Hawi* dan *At-Tatimmah*, karena shalat itu penyerta thawaf sehingga merupakan bagian dari thawaf. Pandangan ini lemah, sebab bila sebagai bagian maka tidak boleh dipisahkan dari thawaf. Bahkan mereka telah sama sependapat bahwa boleh menangguhkan dua raka'at thawaf hingga waktu yang sangat lama, *wallahu a'lam*.

Jika melaksanakan shalat fardhu dengan tayammum kemudian thawaf sunnah dengannya, maka itu boleh. Jika hendak shalat dua raka'at thawaf itu, maka mengenai ini ada dua pandangan. Jika kami katakan dengan pandangan yang lemah, bahwa kedua raka'at thawaf sunnah itu wajib, maka tidak boleh dipadu dengan tayammum itu. Dan bila kami dengan pandangan madzhab bahwa kedua raka'at thawaf sunnah itu sunnah, maka itu boleh. Al Baghawi dan yang lainnya mengatakan bahwa ada dua pendapat tentang bolehnya memadukan khutbah Jum'at dengan shalatnya seperti halnya thawaf, karena khutbah itu merupakan penyertanya. Demikian ini bila kami mensyaratkan thaharah pada shalat Jum'at, dan itulah pandangan yang lebih *shahih*, *wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Madzhab para ulama tentang kewajiban yang dibolehkan dengan satu tayammum.

Menurut madzhab kami, bahwa dengan satu tayammum hanya dibolehkan mengerjakan satu kewajiban. Demikian juga yang dikatakan oleh mayoritas ulama dan sebagaimana yang dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Ali bin Abi

Thalib, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, An-Nakha'i, Qatadah, Rabi'ah, Yahya Al Anshari, Malik, Al-Laits, Ahmad dan Ishaq. Ia juga menuturkan dari Ibnu Al Musayyab, Al Hasan, Az-Zuhri, Abu Hanifah dan Yazid bin Harun, bahwa dengan satu tayammum boleh mengerjakan banyak shalat wajib selama tidak berhadats. Lebih jauh ia mengatakan, "Ini juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Abu Ja'far. Sementara itu, Abu Tsaur mengatakan, 'Boleh menggabungkan shalat-shalat yang telah lewat waktunya dengan satu tayammum, dan setelah keluar waktunya maka dengan tayammum itu tidak mengerjakan shalat fardhu lainnya.'" Demikian yang dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir.

Adapun Al Muzani dan Daud mengatakan bahwa bolehnya mengerjakan banyak shalat wajib dengan satu tayammum sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Hanifah dan mereka yang menyepakatinya. Ar-Rauyani mengatakan di dalam *Al Hilyah*, "Itulah pendapat terpilih dan yang masyhur dari madzhab Ahmad yang menyelisihi apa yang dinukil oleh Ibnu Al Mundzir darinya." Lalu ia berdalih bagi yang membolehkan mengerjakan banyak sahlat wajib dengan satu tayammum dengan sabda Nabi SAW, الصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وَضُوْءُ الْمُسْلِمِ مَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ (*Tanah yang baik adalah sarana bersucinya orang Islam selama ia tidak memperoleh air*), ini hadits *shahih* yang keterangannya telah dikemukakan. Juga berdalih dengan diqiyaskan pada wudhu serta dengan memadukan beberapa shalat sunnah dengan satu taymmum dan mengusap khuf. Lain dari itu, bahwa satu hadats tidak diharuskan dengan dua thaharah.

Para sahabat kami berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan ni'mat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.*" (Qs. Al Maaidah [5]: 6).

Ini mengindikasikan wajibnya thaharah untuk setiap shalat, lalu

As-Sunnah menunjukkan bolehnya beberapa shalat dengan satu wudhu sehingga tayammum tetap pada kondisinya semula. Mereka juga berdalih dengan hadits Ibnu Abbas tersebut, tapi hadits itu *dha'if*, diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi, keduanya men-*dha'if*-kannya karena dari riwayat Al Hasan bin Umarah, perawi yang *dha'if*. Sementara Al Baihaqi berdalih dengan dengan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, ia berkata, يَتَيَمَّمُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَإِنْ لَمْ يُحْدِثْ (*Bertayammum untuk setiap shalat walaupun tidak berhadats*).

Al Baihaqi mengatakan, "Sanadnya *shahih*." Selanjutnya ia mengatakan, "Diriwayatkan juga dari Ali, Ibnu Abbas dan Amr bin Al Ash." Lain dari itu, bahwa keduanya adalah dua shalat wajib sehingga dibolehkan dengan thaharah darurat seperti dua sahlat di dua waktu bagi wanita mustahadhah. Dan juga karena itu adalah thaharah darurat sehingga dengan itu hanya dibolehkan sekadar yang darurat.

Jawaban tentang argumen mereka dengan hadits tersebut, bahwa maknanya adalah: Dengan tayammum dibolehkan shalat setelah shalat dengan tayammum-tayammum walaupun itu terus berlanjut hingga sepuluh tahun hingga mendapatkan air. Inilah maknanya menurut semua ulama. Adapun tentang qiyas mereka pada wudhu bahwa itu adalah thaharah utama untuk menghilangkan hadats, sedangkan tayammum merupakan thaharah darurat sehingga hanya untuk kondisi darurat.

Lalu tentang shalat-shalat sunnah, bahwa itu boleh dilakukan sebanyaknya karena akan kesulitan bila harus mengulang tayammum untuk setiap shalat sunnah, karena itulah perkaranya diringankan untuk itu sebagaimana diringankannya kewajiban berdiri di dalam shalat sunnah walaupun mampu berdiri, dan diringankannya untuk tidak menghadap ke arah kiblat ketika shalat sunnah di dalam perjalanan (sesuai dengan arah kendaraannya), namun semua ini bukan merupakan kesulitan dalam pelaksanaan shalat fardhu.

Berdasarkan makna ini syari'at membedakan antara qadha puasa dengan shalat bagi wanita haid. Kemudian tentang mengusap khuff (sepatu bot), bahwa itu disepakati sebagai thaharah yang kuat untuk menghilangkan hadats dari sebagian besar anggota thaharah. Demikian juga tentang pada kaki menurut pendapat yang lebih *shahih*.

Adapun tayammum kebalikannya. Lagi pula, mengusap khuff merupakan keringanan, karena itu dalam kondisi memungkinkan dibolehkan membasuh kaki, sedangkan tayammum adalah darurat sehingga tidak dibolehkan kecuali bila tidak mampu (tidak memungkinkan) maka terbatas pada yang darurat. Kemudian tentang perkataan mereka, "satu hadats tidak diharuskan dengan dua thaharah," bahwa thaharah di sini bukan untuk hadats melainkan untuk membolehkan shalat. Maka tayammum yang pertama untuk membolehkan shalat yang pertama, dan tayammum kedua untuk membolehkan shalat yang kedua, *wallahu a'lam.*

25. Asy-Syirazi berkata, "Jika lupa akan beberapa shalat dalam sehari semalam dan tidak mengetahui persisnya, maka harus mengqadha lima shalat. Tentang tayammumnya ada dua pandangan. *Pertama*: Cukup dengan satu tayammum, karena shalat yang terlupakan itu satu, adapun yang lainnya bukan fardhu. *Kedua*: Harus tayammum untuk setiap shalat, karena masing-masing shalat itu sebagai fardhu. Jika lupa akan dua shalat di antara shalat-shalat fardhu dalam sehari semalam, maka harus (mengqadha) lima shalat. Ibnu Al Qash mengatakan, 'Wajib tayammum untuk setiap shalatnya, karena shalat mana pun yang dimulainya, maka boleh jadi itu yang terlupakan, sehingga dengan melakukannya hilangkan hukum tayammumnya. Dan boleh jadi juga shalat yang terlewat itu adalah yang berikutnya, maka tidak boleh melaksanakannya dengan tayammum yang diragukan.' Di antara para sahabat kami adalah yang mengatakan, 'Boleh mengerjakan delapan shalat dengan dua tayammum, lalu menambahkan tiga shlaat dan mengurangi tiga tayammum. Lalu bertayammum (lagi), kemudian shalat Subuh, Zhuhur, Ashar dan Maghrib. Kemudian tayammum (lagi), lalu shalat Zhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya. Dengan demikian berarti telah melaksanakan yang pertama dengan tayammum pertama dan yang kedua dengan tayammum kedua.' Jika lupa akan dua shalat dalam dua hari, jika kedua shalat itu berbeda, maka itu sama dengan dua shalat dalam sehari semalam, jika sama, maka ia harus mengerjakan sepuluh shalat, yaitu mengerjakan lima shalat dengan satu tayammum, kemudian tayammum lalu shalat lagi lima shalat. Jika ia ragu apakah kedua shalat yang terlupakan itu sama atau bebeda,

maka hendaknya ia mengambil yang memungkinkannya, yaitu bahwa keduanya adalah sama."

Penjelasan:

Jika lupa akan suatu shalat di antara shalat-shalat dalam sehari semalam yang tidak tahu persisnya, maka ia harus mengerjakan shalat yang lima. Jika hendak mengerjakannya dengan tayammum, maka ada dua pendapat yang masyhur yang telah disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya. *Pertama*: Tayammum untuk masing-masing shalat. Ini pendapat Ibnu Suraij dan Al Khudhari serta dipilih oleh Al Qaffal. Berdasarkan ini Al Bandaniji mengatakan, "Untuk masing-masing shalat diharuskan mencari air, kemudian (jika tidak mendapatkan) maka bertayammum. *Kedua*: Cukup dengan satu tayammum untuk semuanya. Inilah pendapat yang *shahih*, dan inilah yang dikatakan oleh Ibnu Al Qash, Ibnu Al Haddad dan mayoritas para sahabat kami terdahulu dan dishahihkan oleh para pengarang. Al Ghazali pun menukilkan di dalam *Al Basith* dari mayoritas para sahabat kami, kemudian Abu Al Hasan bin Al Marzaban dan Syaikh Abi Ali As-Sanuji mengatakan, "Perbedaan pandangan ini bercabang pada madzhab kami, yaitu bahwa tidak disyaratkan penetapan yang fardhu dalam niat tayammum."

Jika kami katakan dengan pandangan yang lemah, yakni disyaratkan penetapan yang fardhu (dalam niat tayammum), maka diwajibkan tayammum untuk setiap shalat tanpa perbedaan pendapat. Sementara itu Ad-Darimi memilih bahwa di sini terjadi perbedaan pendapat, baik kami syaratkan penetapan maupun tidak. Ar-Rafi'i mengisyaratkan kecondongan kepada yang ini, dan inilah yang benar.

Adapun bila lupa akan dua shalat dalam sehari semalam, jika kami katakan dengan pendapat yang pertama (yakni disyaratkan penetapan yang fardhu dalam niat tayammum) maka ia harus mengerjakan lima tayammum, sehingga di sini lebih utama. Dan bila kami katakan dengan pendapat madzhab, yaitu cukup dengan satu tayammum, maka di sini boleh memilih, bila mau ia boleh menempuh cara Ibnu Al Qash, pengarang *At-Talkhish*, yaitu bertayammum untuk setiap shalat dari kelima shalat itu, dan bila mau ia boleh menempuh cara Ibnu Al Haddad, yaitu mengerjakan delapan shalat dengan dua tayammum, sehingga

dengan tayammum pertama ia mengerjakan shalat Subuh, Zhuhur, Ashar dan Maghrib, dan dengan tayammum kedua ia megerjakan shalat Zhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya, dengan demikian ia keluar dengan yakin, karena ia telah mengerjakan shalat Zhuhur, Ashar dan Maghrib dua kali.

Jika kedua shalat yang terlewatkan itu berada di antara ketiganya, berarti masing-masing telah dilaksanakan dengan dua tayammum. Jika shalat itu adalah shalat Subuh dan Isya, maka yang Subuh dilaksanakan dengan tayammum pertama dan Isya dengan tayammum kedua. Bila salah satunya di antara ketiga shalat lainnya [yakni Zhuhur, Ashar dan Maghrib] dan yang satunya lagi Subuh atau Isya, maka demikian juga adanya. Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat kami, bahwa ia boleh memilih antara kedua cara tadi, yaitu cara Ibnu Al Qash atau cara Ibnu Al Haddad.

Ar-Rafi'i menuturkan pandangan lain yang janggal, yaitu tayammum dua kali, yang mana dengan masing-masing tayammum itu ia mengerjakan lima shalat. Pandangan ini tidak dianggap. Adapun yang masyhur dan dinilai bagus oleh para sahabat kami adalah cara Ibnu Al Haddad. Dari sini ada masalah dengan dua garis besar.

1. Yaitu yang dinukil oleh pengarang *Al Bayan*, yakni mengalikan jumlah yang terlupakan dengan jumlah asalnya ditambah dengan hasil perkalian, kemudian dikurangi oleh yang terlupakan yang dikalikan dengan yang terlupakan, sisanya adalah jumlah shalat yang dilaksanakan.

Adapun jumlah tayammumnya ditetapkan dengan kadar yang terlupakan. Misalnya dalam kasus ini: Dua dikali lima kemudian ditambah jumlah yang terlupakan sehingga totalnya ada dua belas, kemudian dua dikali dua sama dengan empat, nah yang empat ini mengurangi yang dua belas sehingga sisanya ada delapan. Inilah jumlah shalat yang dilaksanakan, dan itu dilakukan dengan dua tayammum berdasarkan jumlah shalat yang terlupakan (yakni dua shalat).

2. Yaitu yang dinukil oleh Ar-Rafi'i, yakni jumlah asal ditambah dengan jumlah yang tersisa dari asal setelah digugurkannya yang terlupakan. Lalu jumlahnya dibagi dengan yang terlupakan. Misalnya dalam kasus ini: Yang terlupakan dua shalat, sedangkan asalnya lima, ini ditambahkan dengan tiga, karena tiga merupakan sisa dari lima setelah dikurangi dua. Jumlahnya adalah delapan, lalu dibagi rata oleh dua.

Adapun tentang cara pelaksanakan shalatnya, dimulai dengan asalnya, dengan shalat apa saja, dan satu tayammum untuk melaksanakan satu bagian tapi dengan syarat membebaskan tanggungannya dengan angka tersebut, dimana pada pelaksanaan yang kedua (yakni tayammum kedua) dimulai dengan melewatkan shalat yang dimulai pada bagian pertama (yakni dengan tayammum pertama), lalu melaksanakan sejumlah bagian kedua, sehingga dengan begitu maka pada bagian kedua tidak melaksanakan shalat Subuh karena shalat Subuh merupakan awal shalat yang dilaksanakan di bagian pertama (tayammum pertama).

Jika dengan tayammum pertama ia melaksanakan shalat Zhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya, lalu dengan tayammum kedua ia melaksankaan shalat Shubuh, Zhuhur, Ashar dan Maghrib, maka itu tidak mencukupi, karena kemungkinan yang terlupakan adalah Isya dan Zhuhur atau Ashar atau Maghrib. Jadi dengan tayammum pertama itu tercapai, namun Isyanya tidak terlaksana dengan tayammum kedua. Jika ia shalat Isya setelah tayammum kedua ini atau lainnya maka itu mencukupinya.

Jika dengan tayammum pertama ia memulai dengan shalat Isya, Maghrib, Ashar dan Zhuhur, lalu dengan tayammum kedua ia mengerjakan shalat Maghrib, Ahsar, Zhuhur dan Subuh, maka itu mencukupinya, karena ia telah memenuhi syaratnya. Jika dengan tayammum pertama ia mengerjakan shalat Maghrib, Ashar, Zhuhur dan Subuh, lalu dengan tayammum kedua ia mengerjakan shalat Isya, Maghrib, Ashar dan Zhuhur, maka itu tidak mencukupinya, kecuali ia mengerjakan Subuh juga dengan tayammum kedua atau lainnya.

Jika menyelisihi urutan dan memenuhi syarat, yakni dengan tayammum pertama ia mengerjakan Subuh, kemudian Maghrib, kemudian Ashar, kemudian Zhuhur, lalu dengan tayammum kedua ia mengerjakan Isya, kemudian Zhuhur, kemudian Maghrib, kemudian Ashar, maka itu mencukupinya karena maksudnya tercapai. Semua ini bila yang terlupakan itu dua shalat. Adapun bila yang terlupakan itu tiga shalat dalam sehari semalam dan tidak diketahui persisnya, maka menurut cara Ibnu Al Qash adalah mengerjakan lima shalat yang mana masing-masing shalat dengan satu tayammum.

Adapun menurut pandangan janggal yang dikemukakan Ar-Rafi'i adalah tayammum tiga kali, yang mana dengan masing-masing tayammum ia

mengerjakan lima shalat. Sedangkan menurut cara Ibnu Al Haddad cukup dengan tiga tayammum dan mengerjakan sembilan shalat. Berdasarkan rumusannya, tiga dikali lima sehingga berjumlah lima belas, kemudian ditambahkan tiga sehingga menjadi delapan belas, kemudian tiga dikali tiga sama dengan sembilan, nah yang sembilan ini mengurangi yang delapan belas sehingga tersisa sembilan, itulah jumlah shalat yang dilaksanakan dengan tiga tayammum, sehingga dengan tayammum pertama ia mengerjakan shalat Subuh, Zhuhur dan Ashar, dengan tayammum kedua ia mengerjakan shalat Zhuhur, Ashar dan Maghrib, dan dengan tayammum ketiga ia mengerjakan shalat Ashar, Maghrib dan Isya.

Adapun menurut rumusan Ar-Rafi'i, yang lima digabungkan dengan empat, karena yang empat tidak mengurangi apa yang tersisa dari yang lima (asalnya) setelah digugurkannya yang tiga, bahkan ditambahkan, lalu jumlahnya, yaitu sembilan, dibagi tiga, dan itu menjadi tiga bagian. Jika yang dua atau tiga itu kita gabungkan dengan yang lima maka tidak akan terbagi rata.

Adapun berdasarkan yang kami sebutkan maka masing-masing tayammum untuk tiga shalat, dan ia boleh mengurutkannya tidak secara urut jika memenuhi syarat tadi. Jika dengan cara menyisipkan, misalnya dengan tayammum pertama ia mengerjakan shalat Ashar, lalu Zhuhur, kemudian Subuh, lalu dengan tayammum kedua ia mengerjakan shalat Mahgrib, lalu Ashar, lalu Zhuhur, dan dengan tayammum ketiga ia mengerjakan shalat Isya, lalu Maghrib, kemudian Ashar, maka itu tidak mencukupinya, karena kemungkinan yang menjadi tanggungannya adalah shalat Subuh dan isya, dan yang ketiganya adalah Zhuhur atau Ashar. Maka dengan tayammum pertama ia memperoleh Zhuhur atau Ashar, dengan tayammum ketiga ia memperoleh Isya, sementara Subuh masih tetap menjadi tanggungannya sehingga memerlukan tayammum keempat untuk mengerjakannya.

Adapun bila lupa empat shalat, maka empat dikali lima kemudian ditambahkan empat sehingga menjadi dua puluh empat, kemudian empat dikali empat sehingga menjadi enam belas, nah yang enam belas ini mengurangi yang dua puluh empat sehingga tersisa delapan, jumlah ini yang dilaksanakan dengan empat tayammum, sehingga dengan tayammum pertama ia mengerjakan shalat Subuh dan Zhuhur, dengan tayammum kedua ia mengerjakan shalat Zhuhur

dan Ashar, dengan tayammum ketiga ia mengerjakan shalat Ashar dan Maghrib, dan dengan tayammum keempat ia mengerjakan shalat Maghrib dan Isya. Dari apa yang telah dikemukakan tadi cukup jelas tentang mendahulukan sebagian shalat atas sebagian lainnya, yaitu mana yang boleh dan mana yang tidak boleh, dan dengan pengurutan ini sudah memenuhi jumlah yang terlupakan dan yang asalnya.

Semua ini jika kedua shalat atau beberapa shalat yang terlupakan dalam sehari semalam atau dua hari dua malam itu berbeda, misalnya dengan mengatakan, "Aku lupa dua shalat yang berbeda dalam dua hari, dan aku tidak tahu persisnya, apakah itu Subuh dan Zhuhur, atau Zhuhur dan Ashar, atau Ashar dan Isya," dan serupanya.

Adapun bila yang terlupakan itu sama, misalnya dengan mengatakan, "Shalat yang terlupakan itu dua shalat Subuh, atau dua shalat Zhuhur, atau dua shalat Ashar, atau dua shalat Maghrib, atau dua shalat Isya," maka hendaknya ia mengerjakan sepuluh shalat, dan itu adalah shalat dalam dua hari dua malam. Kemudian tentang tayammum untuk itu ada dua pandangan terkait dengan pokok masalahnya.

Ibnu Suraij dan Al Khudhari mengatakan, "Diharuskan tayammum untuk setiap shalat." Sedangkan pendapat Jumhur adalah cukup dua tayammum, yang mana masing-masing tayammum untuk mengerjakan shalat yang lima, dan disepakati tidak mencukupi untuk delapan shalat, karena ada kemungkinan bahwa yang terlupakan itu adalah dua Subuh atau dua Isya, sedangkan yang dilakukannya dengan itu hanya sekali. Adapun bila ragu, apakah dua shalat yang terlupakan (terlewatkan) itu sama atau berbeda, maka diambil yang lebih hati-hati, yaitu bahwa keduanya adalah sama.

Masalah:

Pertama: Jika yakin bahwa ia meninggalkan salah satu dari dua hal, baik thawaf fardhu maupun shalat fardhu, maka ia harus mengerjakan thawaf dengan shalat yang lima. Dan menurut Jumhur cukup dengan satu tayammum untuk semuanya, sedangkan menurut pendapat Ibnu Suraij dan Al Khudhari diwajibkan atasnya enam tayammum.

Kedua: Jika telah mengerjakan shalat fardhu sendirian dengan

tayammum, kemudian mendapati jama'ah sedang mengerjakannya lalu ia hendak mengulangnya dengan tayammum itu, maka manakah yang dijadikan patokannya sebagai yang fardhu? Mengenai ini ada empat pendapat. Pendapat pertama sebagai pendapat yang paling *shahih*, bahwa yang fardhu adalah yang pertama (yakni yang telah dilaksanakannya sendirian). Pendapat kedua bahwa yang fardhu adalah yang kedua (yang dilaksanakan bersama jama'ah). Pendapat ketiga bahwa yang fardhu adalah keduanya. Pendapat keempat, bahwa yang fardhu adalah salah satunya tanpa menentukannya. Jika kami katakan dengan pendapat pertama, maka itu boleh. Jika kami katakan dengan pendapat ketiga maka itu tidak boleh, demikian yang dikatakan oleh Al Qadhi Husain dan yang lainnya. Jika kami katakan dengan pendapat keempat, maka itu ada dua pandangan sebagaimana tentang shalat yang terlupakan, demikian yang dikatakan oleh para sahabat kami.

Imam Al Haramain mengatakan, "Cukupnya di sini (dalam kasus ini) dengan satu tayammum adalah lebih utama, karena tidak diharuskan memulai." Adapun bila kami katakan dengan pendapat kedua, maka itu kebalikan dari masalah sahlat yang terlupakan.

Ketiga: Jika telah mengerjakan shalat fardhu dengan tayammum sesuai dengan cara yang seharusnya diqadha, misalnya orang yang terikat pada tiang, atau dipenjara di tempat najis dan serupanya, lalu ia hendak mengqadha secara sempurna dengan tayammum itu, maka yang manakan yang dianggap sebagai yang fardhu? Mengenai ini ada empat pendapat. Pendapat pertama yang merupakan pendapat paling *shahih*, bahwa yang fardhu adalah yang pertama. Pendapat kedua bahwa yang fardhu adalah yang kedua. Pendapat ketiga bahwa yang fardhu adalah keduanya, dan pendapat keempat bahwa yang fardhu adalah salah satunya tanpa menentukannya. Jika kami katakan bahwa yang fardhu adalah yang pertama, maka itu boleh. Jika kami katakan bahwa keduanya fardhu, maka itu tidak boleh. Jika kami katakan salah satunya fardhu tanpa menetapkannya, maka ada dua pandangan sebagaimana tentang shalat yang terlupakan. Dan jika kami katakan dengan pendapat kedua, maka Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengatakan tidak boleh. Pendapat ini lemah, sedangkan yang terpilih bahwa itu boleh sebagaimana pada cabang sebelumnya, dan tidak ada perbedaan antara mendahulukan yang sunnah terhadap yang fardhu dan sebaliknya, *wallahu a'lam*.

25. Asy-Syirazi berkata, "Boleh melaksanakan shalat sunnah semaunya dengan satu tayammum karena tidak dibatasi, sebab perkaranya telah diringankan. Karena itulah dalam shalat sunnah dibolehkan tanpa berdiri. Jika tayammumnya diniatkan untuk shalat fardhu dan shalat s unnah, maka ia boleh melaksanakan shalat sunnah sebelum shalat fardhu dan setelahnya, karena ia meniatkan itu dengan tayammum tersebut. Jika tayammumnya diniatkan untuk shalat fardhu tanpa meniatkannya untuk shalat s unnah, maka ia boleh melaksanakan shalat sunnah setelahnya. Lalu, apakah boleh melaksanakan shalat sunnah sebelumnya (dengan tayammum itu)? Mengenai ini ada dua pendapat. Diseubtkan di dalam *Al Umm*, bahwa ia boleh melaksanakannya, karena setiap thaharah yang boleh digunakan untuk shalat sunnah setelah shalat fardhu maka boleh juga digunakan untuk shalat sunnah sebelumnya, seperti halnya wudhu.

Sementara di dalam *al Buwaithi* disebutkan bahwa itu tidak boleh, karena ia melaksanakannya sebagai pengikut fardhu sehingga tidak boleh mendahului yang diikutinya. Boleh juga menshalatkan jenazah dengan tayammum jika tidak sebagai fardhu 'ain (yakni sudah ada orang lain yang melaksanakan), karena kewajiban ini boleh ditinggalkan seperti halnya shalat sunnah. Jika itu merupakan fardhu 'ain-nya (yakni tidak ada orang lain yang melaksanakannya), maka mengena ini ada dua pendapat. *Pertama*: Dengan satu tayammum tidak boleh melaksanakan lebih dari satu shalat fardhu, sementara shalat jenazah dalam kasus ini merupakan fardhu 'ain atasnya sehingga sama halnya dengan shalat fardhu. *Kedua*: Boleh, dan inilah madzhab yang benar, karena shalat jenazah ini tidak termasuk kategori fardhu 'ain."

Penjelasan:

Mengenai bahasan ini ada tiga masalah:

Pertama: Dengan satu tayammum boleh melaksanakan shalat sunnah semaunya, baik tayammum itu untuk shalat sunnah saja atau untuk shalat sunnah dan shalat fardhu atau untuk shalat fardhu saja. Dan dibolehkan shalat sunnah yang mengikuti shalat fardhu. Semua ini disepakati kecuali bila kami katakan

dengan pandangan janggal yang telah dikemukakan di awal-awal bab,bahwa shalat sunnah tidak dibolehkan dengan tayammum.

Kedua: Jika bertayammum untuk shalat fardhu dan shalat sunnah, atau untuk shalat fardhu saja, maka dibolehkan shalat fardhu dan dibolehkan juga shalat sunnah baik yang sebelum shalat fardhu itu maupun yang setelahnya, baik pada waktu tersebut maupun setelah keluar dari waktunya. Menurut pendapat yang tidak membolehkan shalat sunnah sebelum shalat fardhu itu adalah bila tayammumnya itu diniatkan hanya untuk shalat fardhu itu. Menurut pendapat lainnya adalah tidak dibolehkan shalat sunnah setelah keluar dari waktunya (yakni waktu shalat fardhu terkait). Penjelasan semua ini dan hal-hal terkait lainnya telah dipaparkan secara gamblang pada bagian niat tayammum.

Ketiga: Para sahabat kami dari kalangan ahli ilmu Irak mengatakan, "Jika shalat jenazah bukan merupakan fardhu 'ain atasnya, maka hukum tayammumnya sama dengan hukum tayammum untuk shalat sunnah, sehingga dengan satu tayammum boleh memadukan banyak shalat jenazah, shalat demi shalat, dan bila mau boleh juga melaksanakannya sekaligus. Lain dari itu boleh juga memadukan shalat fardhu dan shalat jenazah."

Jika shalat jenazah itu merupakan fardhu 'ain baginya, maka ada dua pendapat masyhur yang telah disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya, dimana pendapat yang lebih *shahih* dari antara keduanya sebagaimana yang disepakati mereka, bahwa shalat jenazah tersebut seperti halnya shalat sunnah, dan inilah yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam kitab-kitabnya yang masyhur.

Adapun pendapat yang kedua, bahwa shalat jenazah itu seperti halnya shalat fardhu, maka tidak boleh dipadukan dengan shalat fardhu, dan tidak boleh memadukan shalat jenazah dengan shalat jenazah lainnya. Demikian pendapat Abu Ali bin Abi Hurairah dan Abu Sa'id Al Asthakhri. Sementara itu Ad-Darimi menyebutkan, bahwa Al Karanisi menukilnya dari Asy-Syafi'i, sehingga itu merupakan pendapat lama, dan dalam masalah ini ada dua pendapat.

Para ahli ilmu Irak mengatakan, "Adalah tidak sah melaksanakan shalat jenazah sambil duduk bila memang mampu berdiri, baik shalat jenazah itu sebagai fardhu 'ain maupun bukan."

Para sahabat kami dari kalangan ulama Khurasan mengatakan bahwa Asy-Syafi'i *rahimahullah* menetapkan boleh memadukan shalat fardhu dan

shalat jenazah dengan tayammum. Ia juga menetapkan, bahwa tidak sah dilakukan di atas tunggangan dan tidak pula sambil duduk. Kemudian mereka berbeda pendapat menjadi tiga pendapat.

1. Ada dua pandangan, pertama: dalam tayammum itu disertakan yang fardhu dan kewajiban berdiri. Kedua, disertakan yang sunnah pada keduanya.

2. Jika shalat jenazah itu fardhu 'ain baginya maka seperti shalat fardhu dengan tayammum dan kewajiban berdiri, jika bukahn sebagai fardhu 'ain baginya maka seperti shalat sunnah pada keduanya.

3. Penetapan kedua catatan itu sehingga dihukumi sebagai sunnah dalam tayammum walaupun sebagai fardhu 'ain dan tidak boleh dilakukan sambil duduk, karena merupakan mayoritas rukunnya adalah berdiri. Pendapat ketiga inilah yang *shahih* menurut mereka, dan itu menyerupai cara para ahli ilmu Irak.

Imam Al Haramain dan yang lainnya menggabungkan ini dengan ungkapan ringkas, mereka mengatakan, "Ada beberapa pandangan mengenai ini.

1. Dengan tayammum boleh memadukan (shalat fardhu dan shalat jenazah) dan boleh sambil duduk.

2. Tidak boleh.

3. Boleh jika tidak sebagai fardhu 'ain, dan tidak boleh jika sebagai fardhu 'ain.

4. Inilah pendapat yang paling *shahih*: Dengan tayammum itu boleh mamadukan secara mutlak dan tidak boleh dilaksanakan sambil duduk secara mutlak."

Jika hendak menshalatkan dua jenazah atau beberapa jenazah dengan satu shalat dengan tayammum, sementara kami mengatakan tidak boleh dua shalat (jenazah dengan satu tayammum), maka mengenai ini ada dua pendapat, yang masyhur adalah tidak boleh, demikian yang dinyatakan oleh Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli dan Ar-Rauyani.

Pendapat kedua menyatakan boleh, dan ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Asy-Syasyi. Pengarang *Al Bahr* dan yang lainnya mengatakan, "Menurut pendapat pertama, jika bertayammum dengan dua tayammum lalu melaksanakan dua shalat jenazah atau satu shalat, maka tidak boleh, karena

tayammum di atas tayammum tidak berdampak terhadapnya, bahkan itu dihukumi satu tayammum, *wallahu a'lam*."

27. Asy-Syirazi berkata, "Jika bertayammum dari hadats, maka tayammum itu membolehkan apa yang dibolehkan oleh wudhu. Jika ia berhadats maka membatalkan tayammumnya sebagaimana membatalkan wudhunya, dan karenanya terlaranglah melakukan apa yang terlarang sebelum bertayammum. Jika bertayammum dari junub, maka tayammum itu membolehkan apa yang dibolehkan dengan mandi junub, yaitu berupa shalat dan membaca Al Qur`an. Jika berhadats maka terlarang mengerjakan shalat namun tidak terlarang membaca Al Qur`an, karena tayammumnya telah menggantikan mandi. Jika ia mandi kemudian berhadats, maka tidak terlarang dari membaca Al Qur`an. Demikian juga bila ia bertayammum kemudian berhadats. Jika bertayammum kemudian murtad maka tayammumnya batal, karena tayammum tidak menghilangkan hadats, akan tetapi membolehkan shalat, sedangkan orang murtad tidak termasuk orang yang dibolehkan."

Penjelasan:

Pada bahasan ini ada tiga masalah:

Pertama: Bila bertayammum atau berwudhu kemudian murtad –*na'udzu billah*–, apakah menjadi batal? Mengenai ini ada tiga pendapat yang penjelasannya telah dipaparkan di awal "bab hal yang membatalkan wudhu," dimana pendapat yang paling *shahih* bahwa kemurtadan itu membatalkan tayammum namun tidak membatalkan wudhu. Pendapat kedua, bahwa keduanya menjadi batal, dan pendapat ketiga bahwa keduanya tidak batal.

Kedua: Jika bertayammum dari hadats kecil maka itu membolehkan apa yang dibolehkan oleh wudhu, yaitu berupa shalat dan lainnya kecuali memadukan dua kewajiban dan serupanya yang telah disinggung di muka. Bila kemudian berhadats maka tayammumnya batal dan terlaranglah apa yang terlarang sebelum tayammum sebagaimana halnya bila telah berwudhu kemudian berhadats.

Ketiga: Bila bertayammum dari hadats besar, seperti junub dan haid,

maka setelahnya dibolehkan shalat, membaca Al Qur`an, menetap di Masjid dan sebagainya yang dibolehkan dengan mandi. Bila setelah itu berhadats, maka terlaranglah melakukan shalat, thawaf, menyentuh dan membawa mushaf, namun tidak terlarang untuk membaca Al Qur`an dan menetap di masjid. Bolehnya membaca Al Qur`an dan menetap di masjid terus berlanjut walaupun menghendaki tayammum lagi. Semua ini disepakati oleh para sahabat kami dalam semua versi pendapat kecuali Ad-Darimi, karena ia mengatakan, "Jika orang junub bertayammum lalu shalat, kemudian hendak tayammum dari suatu hadats atau lainnya, apakah dibolehkan baginya sebelum tayammum itu? Mengenai ini ada dua pendapat. Abu Hamid mengatakan tidak boleh, sementara Ibnu Al Mirzaban mengatakan boleh."

Ini penukilan yang janggal lagi tidak terpakai. Kemudian dari itu, Jumhur menyatakan kepastian pembolehannya dan tidak membedakan antara yang hadir dengan musafir.

Al Baghawi mengatakan, "Bila orang junub bertayammum dalam kondisi h adir lalu shalat, apakah ia boleh membaca Al Qur`an? Dan apakah boleh ia menyentuh mushaf, baik dalam keadaan junub ataupun berhadats? Mengenai ini ada dua pendapat, dimana pendapat yang paling *shahih* adalah boleh, dan yang masyhur adalah yang telah dikemukakan, yakni, bahwa orang yang hadir seperti halnya yang musafir, sehingga dibolehkan baginya semua yang dibolehkan bagi musafir. Adapun bila orang junub bertayammum kemudian melihat air, maka diharamkan baginya semua yang diharamkan baginya sebelum tayammum sehingga ia mandi."

Jika orang junub bertayammum kemudian berhadats, kemudian mendapatkan air yang tidak mencukupinya (untuk mandi junub) tapi mencukupi untuk wudhu, maka Al Baghawi dan yang lainnya mengatakan, "Jika kami katakan harus menggunakan air yang kurang itu [yakni yang tidak mencukupi untuk mandi junub], maka tayammumnya batal dalam segala hal sehingga ia menggunakannya kemudian bertayammum. Dan bila dikatakan tidak harus menggunakan air yang kurang mencukupi itu, maka tayammum tetap sah dalam hal membolehkan membaca Al Qur`an dan i'tikaf (berdiam di masjid), namun tidak sah untuk shalat. Bila ia tayammum barulah membolehkannya, *wallahu a'lam.*"

Keempat: Tidak diketahui pembolehan orang junub untuk membaca Al Qur`an dan menetap di masjid, tidak termasuk shalat dan menyentuh mushaf, kecuali tayammum dari junub kemudian berhadats. *Wallahu a'lam.*

28. Asy-Syirazi berkata, "Bila bertayammum karena tidak ada air kemudian melihat air, jika hal itu sebelum masuk shalat maka tayammumnya batal, karena ia belum sampai pada maksudnya, sehingga kondisinya sama dengan orang yang melihat air ketika sedang bertayammum."

Penjelasan:

Bila bertayammum karena hadats kecil atau hadats besar kemudian melihat air yang harus digunakannya, maka menurut kami bahwa tayammumnya batal, tanpa ada perbedaan pendapat, baik ia melihatnya saat tayammum atau setelah selesai tayammum. Perkatakaan kami: tayammum karena tidak ada air, maksudnya untuk membedakan dari orang yang bertayammum karena sakit, terluka dan serupanya yang memang tidak disyaratkan tidak adanya air, karena yang demikian kondisinya maka keberadaan air tidak mempengaruhan keabsahan tayammumnya. Kemudian perkataan kami: air yang harus digunakannya, maksudnya untuk membedakan dari kondisi yang apabila melihatnya namun tidak memungkinkan untuk menggunakannya, misalnya karena terhalangi atau karena lebih dibutuhkan untuk dahaganya dan serupanya, karena yang kondisinya demikian maka keberadaan air itu tidak membatalkan tayammumnya, karena keberadaannya itu sama dengan ketiadaannya.

Menurut kami, tidak berbeda kondisinya antara: mendapatkan air dalam kondisi telah sempitnya waktu shalat, karena bila disibukkan dengan wudhu maka akan keluar dari waktu shalat, namun bila shalat dengan tayammum itu maka akan mendapatkan waktu shalat itu, dan: kondisi yang tidak sempit waktu shalatnya (masih cukup waktu untuk berwudhu lalu melaksanakan shalatnya). Demikian madzhab kami. Ibnu Al Mundzir menukil ijma' para ulama mengenai hal ini di dalam kitabnya *Al Ijma'* dan *Al Isyraf*, sementara para sahabat kami menukil dari Abu Salamah bin Abdirrahman At-Tabi'i dan Asy-Sya'bi, bahwa keduanya mengatakan, "Bila melihat air setelah selesai tayammum maka

tayammumnya tidak batal. Tapi bila melihatnya di tengah tayammum, maka tayammumnya batal."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya menukil ijma' bahwa melihat air di tengah tayammum membatalkan tayammum. Ia pun berdalih untuk Abu Salamah, bahwa adanya yang diganti setelah selesai dari pengganti tidak membatalkan pengganti, sebagaimana halnya bila orang yang menebus kaffarah dengan puasa, dimana setelah selesai puasanya ia baru mendapatkan budak untuk dimerdekakan, dan juga sebagaimana bila telah selesai melewati masa iddah kemudian haid.

Para sahabat kami berdalih dengan sabda Nabi SAW, الصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وَضُوْءُ الْمُسْلِمِ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشْرَتَهُ (*Tanah yang baik (suci) adalah sarana bersuci orang Islam. Bila ia mendapatkan air maka hendaklah menyentuhkannya ke kulitnya*), ini hadits *shahih* yang penjelasaannya telah dipaparkan. Juga berdasarkan qiyas pada kondisi melihatnya di tengah tayammum, dan bahwa tayammum itu bukan maksud utamanya, tapi maksud utamanya adalah untuk membolehkan shalat, sehingga bila menemukan yang asal sebelum memasuki hal yang dimaksud, maka harus mengambil yang asal. Sebagaimana halnya hakim yang telah mendengar para saksi pendukung, kemudian datang para saksi utama sebelum dijatuhkannya keputusan (maka ia harus mendengarkan dari kesaksian para saksi utama). Jawaban tentang puasa dan bulan-bulan tersebut[34], bahwa keduanya adalah maksud. Al Qadhi Abdul Wahhab Al Maliki mengatakan, "Sesungguhnya madzhab mereka menyatakan, bahwa ia harus berwudhu kecuali bila khawatir kehabisan waktu shalat. Sedangkan madzhab kami dan madzhab Jumhur, bahwa itu tidak berbeda, karena ia mendapatkan air. *Wallahu a'lam.*"

Para sahabat kami berkata, "Jika mengira mampu menggunakan apa yang semestinya digunakan maka tayammumnya batal seperti halnya bila ia meyakininya, yaitu melihat fatamorgana dan serupanya atau jama'ah yang diperkirakan bahwa mereka membawa air. Batalnya tayammum dalam semua

[34] Maksudnya adalah menebus kaffarah dengan puasa dimana setelah selesai puasanya baru mendapatkan budak untuk dimerdekakan, dan wanita yang menjalani masa iddah dengan hitungan bulan (hari) yang telah ditentukan, lalu ia haid setelah melewati masa tersebut.

kondisi ini bila hal itu tidak disertai dengan sesuau yang menghalangi keharusan menggunakannya, misalnya karena terhalangi oleh binatang buas dan serupanya, atau lebih dibutuhkan untuk mengatasi dahaga." Masalah ini dan serupanya telah kami paparkan, *wallahu a'lam*.

Masalah:

Jika orang yang telanjang yang bertayammum menduga bahwa ia mampu mendapat pakaian namun ternyata tidak, maka tayammumnya tidak batal, tanpa ada perbedaan pendapat. Sementara itu Al Ghazali menilai pandangan ini cacat, karena mengupayakan pakaian bukanlah syarat tayammum, *wallahu a'lam*.

29. Asy-Syirazi berkata, "Jika melihat air setelah selesai shalat, maka ada rinciannya. Jika itu dalam kondisi hadir (bukan musafir), maka ia mengulang shalat, karena tidak adanya air dalam kondisi hadir adalah udzur yang jarang terjadi dan tidak berkesinambungan sehingga kewajiban tidak gugur karenanya, sebagaimana halnya bila shalat disertai najis yang terlupakan. Tapi bila itu dalam kondisi safar yang panjang, maka tidak harus mengulang, karena tidak adanya air dalam safar adalah udzur yang umum sehingga menggugurkan keharusan mengulang, seperti halnya melaksanakan shalat dengan kondisi beser (keluar air seni yang tidak dapat ditahan karena penyakit). Jika itu dalam kondisi safar yang pendek, maka mengenai ini ada dua pendapat, dimana yang lebih masyhur menyatakan tidak harus mengulang, karena itu memang berada di lokasi yang biasanya tidak ada air sehingga menyerupai safar yang panjang.

Disebutkan di dalam Al Buwaithi, 'Kewajiban itu tidak gugur, karena dalam kondisi itu tidak dibolehkan mengqashar shalat sehingga kewajiban itu pun tidak gugur dengan tayammum sebagaimana halnya bila ia dalam kondisi hadir. 'Jika itu terjadi dalam kondisi safar maksiat, maka mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat *pertama* menyatakan harus mengulang, karena gugurnya kewajiban dengan tayammum adalah rukhshah (keringanan) yang terkait dengan safar, sedangkan safar maksiat tidak terkait dengan rukhshah. Pendapat *kedua* menyatakan

tidak harus mengulang, karena ketika kami mewajibkan itu atasnya, maka itu menjadi suatu tekad sehingga tidak harus mengulang."

Penjelasan:

Pada bahasan ini ada beberapa masalah.

Pertama: Jika orang yang hadir (tidak musafir) tidak mendapatkan air, maka menurut nukilan yang ada, bahwa mengenai kondisi ada tiga pendapat.

1. Pendapat yang *shahih* lagi masyhur yang ditetapkan di mayoritas kitab-kitab Asy-Syafi'i dan periwayatan para sahabat kami, bahwa boleh bertayammum dan melaksanakan shalat fardhu, lalu diwajibkan mengulang bila menemukan air. Adapun keharusan melaksanakan shalat dengan tayammum, ini merupakan qiyasan terhadap musafir dan orang sakit karena keduanya sama-sama dalam kondisi tidak mampu (memperoleh/menggunakan air). Adapun tentang keharusan mengulang, karena udzur ini jarang terjadi lagi tidak berkesinambungan. Kami batasi dengan kriteria "jarang" yang dibedakan dari musafir dan orang sakit, sementara kriteria "tidak berkesinambungan" kami bedakan dari wanita mustahadhah (pendarahan yang bukan haid).

2. Diwajibkan shalat dengan tayammum itu dan tidak harus mengulang, sebagaimana halnya musafir dan orang sakit, demikian yang dikemukakan oleh para ahli ilmu Khurasan, dan inilah pendapat yang masyhur di kalangan mereka.

3. Tidak diharuskan shalat dengan tayammum dalam kondisi itu, tapi tetap demikian hingga mendapatkan air, demikian yang dikemukakan oleh pengarang *Al Bayan* dan sejumlah ahli lmu dari Khurasan, namun pendapat ini tidak dianggap.

Kedua: Jika shalat dengan tayammum dalam safar yang panjang lalu menemukan air setelah selesai, maka tidak harus mengulang berdasarkan zhahirnya hadits-haditsnya, lagi pula karena tidak adanya air di dalam safar merupakan udzur umum sehingga kewajiban pun dapat gugurkan dengan tayammum seperti halnya shalat sambil duduk karena udzur sakit, dan tidak ada perbedaan antara adanya air ketika masih dalam waktu shalat dengan adanya air setelah lewatnya waktu shalat tersebut.

Pengarang *Al Bahr* berkata, "Para sahabat kami mengatakan, 'Kami tidak menganjurkan pengulangan dalam masalah ini.'" Namun menurut madzhab

yang *shahih* lagi masyhur, bahwa tidak ada bedanya antara safar yang berjarak dibolehkannya mengqashar shalat dengan safar yang lebih pendek dari itu, inilah yang ditetapkan di dalam kitab-kitab Asy-Syafi'i.

Asy-Syafi'i sendiri mengatakan di dalam *Al Buwaithi*, "Telah dikatakan tidak boleh tayammum kecuali di dalam safar yang dibolehkan mengqashar shalat."

Di antara para sahabat kami ada yang menjadikan perkataan ini sebagai pendapat Asy-Syafi'i, sehingga ia mengatakan, bahwa tentang pendeknya safar ada dua pendapat. Di antara yang menempuh ini adalah pengarang. Sementara mayoritas mengatakan, bahwa jarak pendek seperti halnya jarak panjang, tanpa ada perbedaan pendapat. Adapun yang diceritakan Asy-Syafi'i adalah madzhab orang lain, adapun yang ini adalah madzhabnya. Dalilnya adalah kemutlakan safar di dalam Al Qur`an. Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengatakan, "Para sahabat RA tidak membatasinya dengan sesuatu pun sebagaimana mereka membatasi safar yang dibolehkan mengqashar shalat."

Juga berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dari Ibnu 'Ajlan dari Nafi', bahwa Ibnu Umar RA, أَقْبَلَ مِنَ الْجُرْفِ حَتَّى كَانَ بِالْمِرْبَدِ تَيَمَّمَ وَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يُعِدْ الصَّلَاةَ "*kembali dari Jurf hingga ketika berada di Mirbad beliau bertayammum dan shalat Ashar, kemudian memasuki Madinah sementara matahari masih tinggi, namun beliau tidak mengulang shalat*."

Sanadnya *shahih*. Jurf adalah suatu lokasi sumber air yang berjarak tiga mil dari Madinah. Sedangkan Mirbad adalah sebuah lokasi di dekat Madinah.

Ketiga: Orang yang bermaksiat dengan safarnya adalah seperti budak yang kabur (dari majikannya), perampok dan serupanya. Bila tidak mendapatkan air di dalam safarnya maka ada tiga pendapat.

Pendapat yang benar (pendapat *pertama*), bahwa ia harus shalat dengan tayammum dan diharuskan mengulang.

Pendapat *kedua*, bahwa ia diharuskan tayammum dan tidak harus mengulang.

Pendapat *ketiga*, tidak boleh tayammum. Pendapat ketiga ini janggal, dituturkan oleh Al Hanathi, pengarang *Al Bayan* dan Ar-Rafi'i.

Berdasarkan ini dikatakan kepadanya, "Selama Anda menuju tujuan anda yang maksiat itu, maka tidak dihalalkan tayammum bagi anda. Jika anda telah bertaubat, maka dibolehkan tayammum dan lainnya."

Sebagaimana halnya tidak dibolehkan bangkai baginya dalam keadaan darurat, bahkan dikatakan kepadanya, "Bertaubatlah dan makanlah." Pendapat yang benar adalah pendapat pertama, karena ia terkena dua kewajiban, yaitu taubat dan shalat. Jika salah satunya luput maka tidak boleh meluputkan yang lainnya, sedangkan tayammum dalam hal ini bukan penentunya, tapi sebagai sarananya, maka tujuan maksiat itu bukan sebab digugurkannya pembolehan tayammum.

Berdasarkan ini, bila ia melihat air di dalam shalatnya, maka shalatnya batal dan diharuskan keluar darinya, sebagaimana halnya bila ia melihat air di saat shalat hadir dengan tayammum. Pendapat-pendapat ini telah dikemukakan pada "bab mengusap khuff," dan telah disebutkan juga di sana hal-hal yang membolehkan shalat bagi orang maksiat (dalam perjalanannya) dan hal-hal yang tidak membolehkannya. Hanya Allah-lah yang kuasa memberi petunjuk.

Masalah:

Pertama: Jika seorang musafir meniatkan untuk tinggal selama empat hari atau lebih di suatu tempat dan tidak ada air, lalu ia shalat dengan bertayammum, maka hukumnya sama dengan hukum orang yang hadir (tidak musafir), demikian tanpa ada perbedaan pendapat, sehingga diharuskan baginya mengulang shalat yang telah dilakukannya dengan tayammum (manakala ia menemukan air), demikian menurut pandangan madzhab kami. Jika niat tinggal itu di suatu tempat di pedalaman yang umumnya tidak terdapat air, maka tidak harus mengulang, demikian ini tidak ada perbedaan pendapat. Demikian dua gambaran yang dinyatakan oleh pengarang *Al Hawi*, Imam Al Haramain dan yang dinukil oleh Ar-Rauyani dari Al Qaffal serta dikatakan oleh yang lainnya, dan kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai ini.

Jika seorang musafir memasuki jalanan suatu desa dan tidak menemukan air di dalamnya, lalu ia shalat dengan tayammum, maka mengenai ini ada dua pendapat yang dikemukakan oleh Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan yang lainnya. *Pertama*, tidak harus mengulang, karena ia musafir, karena itulah dibolehkan

baginya mengqashar shalat dan berbuka. *Kedua*, ini pendapat yang lebih *shahih*: Wajib mengulang. Ini dishahihkan oleh Ar-Rauyani dan Ar-Rafi'i serta merupakan pendapat Al Qaffal dan merupakan pernyataan Al Baghawi dan yang lainnya, karenat idak adanya air di desa sangat jarang terjadi. Maka kriteria yang asal adalah yang dikatakan oleh Ar-Rafi'i dan diisyaratkan oleh Imam Al Haram, pengarang *Asy-Syamil* dan yang lainnya, bahwa pengulangan itu wajib dilakukan bila bertayammum di suatu tempat yang jarang terjadi ketiadaan air, dan tidak wajib mengulang bila ketiadaan air sering mendominasi lokasi tersebut, ini berdasarkan apa yang telah kami sebutkan dalam kedua gambaran ini.

Ar-Rafi'i berkata, "Ketahuilah, bahwa keharusan mengulang bagi yang muqim (tidak musafir) bukan karena alasan muqim, tapi karena ketiadaan air dan pemukiman sangat jarang terjadi. Demikian juga tidak diharuskannya mengulang bagi musafir bukan karena statusnya sebagai musafir, tapi karena ketiadaan air di dalam safar termasuk kondisi umum yang memang sering dialami oleh para musafir. Bahkan sekalipun tinggal dan menetap di suatu tempat cukup lama namun tidak air di sana dan shalat dengan tayammum, maka tidak harus mengulang (ketika mendapatkan air). Seperti itulah yang telah disabdakan oleh Rasulullah SAW kepada Abu Dzar RA, yang mana ia tinggal di Rabdzah yang tidak mendapatkan air selama beberapa hari, التُّرَابُ كَافِيكَ وَلَوْ لَمْ تَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ حِجَجٍ *"Cukup bagimu tanah walaupun engkau tidak menemukan air selama sepuluh musim."*

Selanjutnya Ar-Rafi'i berkata, "Jika seorang musafir menempuh jalanan suatu desa dan tidak ada air, maka ia bertayammum dan nantinya mengulang (bila menemukan air). Demikian menurut pendapat yang paling *shahih* walaupun hukum safar tetap berlaku padanya karena jarangnya hal itu terjadi. Setelah anda tahu ini, maka adan pun tahu bahwa perkataan para sahabat kami, 'Orang muqim harus mengqadha sedangkan musafir tidak harus mengqadha,' berdasarkan kondisi mayoritas yang dialami saat safar atau dalam kondisi muqim (tidak safar), jika tidak, maka hakikatnya adalah apa yang telah kami jelaskan." Demikian perkataan Ar-Rafi'i. Sementara itu, Imam Al Haramain, pengarang *Asy-Syamil* dan yang lainnya menyebutkan maknanya, *wallahu a'lam*.

Kedua: Pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Syaikh Abu Hamid berkata, 'Bila seseorang keluar menuju ladangnya atau kebunnya lalu tidak mendapatkan

air, maka ia boleh bertayammum dan mengerjakan shalat sunnah di atas kendaraan.' Ini mengindikasikan safar yang pendek, maka tentang pengulangan shalat yang telah dilakukannya dengan tayammum di dalam safar itu ada dua pendapat, yaitu yang masyhur dan yang nash Al Buwaithi, *wallahu a'lam*.

Ketiga: Tentang madzhab para ulama mengenai orang yang tidak mendapatkan air dalam kondisi hadir (tidak bepergian).

Telah kami sebutkan, bahwa madzhab kami yang masyhur, bahwa ia shalat dengan tayammum dan harus mengulang (bila mendapatkan air). Demikian yang dikatakan oleh jumhur ulama dan juga merupakan suatu riwayat dari Abu Hanifah. Diriwayatkan juga darinya bahwa tidak boleh shalat dengan tayammum. Sementara diriwayatkan dari malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Al Muzani dan Ath-Thahawi, bahwa ia harus shalat dengan tayammum dan tidak harus mengulang. Ini juga merupakan suatu riwayat dari Ahmad dan salah satu pendapat kami sebagaimana yang telah disinggung. Hujjah bagi yang mengharuskan shalat adalah firman Allah *Ta'ala*, "*Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau kembali dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43).

Jadi pembolehan ini bagi yang sakit dan musafir sehingga tidak dibolehkan bagi selain keduanya. Lain dari itu bahwa pembolehannya yang disertai dengan keharusan mengulang akan menyebabkan mewajibkan dua Zhuhur untuk satu hari. Dan juga, karena shalat itu dilaksanakan sebagai pemenuhan, sedangkan ini dianggap belum dipenuhi. Adapun hujjah bagi yang mengharuskan shalat tanpa harus mengulang adalah qiyas pada musafir. Sementara itu, dalam mengharuskan shalat, para sahabat kami berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan*

kamu dan menyempurnakan ni`mat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur." (Qs. Al Maaidah [5]: 6), dan ini bersifat umum.

Tentang berdalih dengan ayat ini perlu ditinjau lebih jauh. Lain dari itu, karena ia tetap berkewajiban dalam keadaan tidak ada air maka ia harus tayammum untuk shalat fardhu sebagaimana halnya musafir. Üuga karena ia tidak mampu menggunakan air maka ia harus tayammum seperti halnya orang sakit, serta diqiyaskan pada shalat jenazah, dan mereka telah menyepakatinya. Kemudian para sahabat kami menjawab tentang hujjah mereka dengan ayat tersebut dengan dua jawaban.

Pertama, bahwa safar disebutkan di dalam ayat tersebut karena merupakan kondisi mayoritas dan bukan sebagai pensyaratan berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, "*Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan.*" (Qs. Al An'aam [6]: 151)

Kedua, Bahwa ayat itu dimaknai tayammum yang tidak harus ada pengulangan shalat yang dilaksanakannya dengannya. Kemudian tentang perkataan mereka, "menyebabkan mewajibkan dua Zhuhur untuk satu hari," bahwa maksudnya adalah yang kedua, karena yang pertama memang wajib karena faktor waktu seperti halnya *imsak* pada hari yang meragukan bila itu termasuk bulan Ramadhan. Dalam hal ini terkandung jawaban terhadap perkataan mereka, "shalat itu dilakukan sebagai pemenuhan," sehingga dikatakan: shalat kadang dilakukan karena faktor waktu sebagaimana yang telah kami kemukakan. Kemudian para sahabat kami berdalih untuk poin pengulangan, bahwa itu adalah udzur yang jarang terjadi lagi tidak berkesinambungan sehingga menyerupai orang yang lupa akan mensucikan sebagian anggota thaharahnya. Dalam jawaban ini terkandung jawaban atas hujjah mereka, *wallahu a'lam.*

Keempat: Madzhab para ulama tentang shalat dengan tayammum di dalam safar kemudian menemukan air setelah selesai shalat. Telah kami sebutkan, bahwa madzhab kami menyatakan, tidak harus mengulang shalat tersebut, baik menemukan air itu masih dalam waktu shalat itu ataupun setelahnya, bahkan sekalipun menemukannya begitu selesai salam dari shalat tersebut maka tidak harus mengulang. Demikian juga yang dikatakan oleh Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Abu Salamah bin Abdirrahman, Malik, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Al Muzani, Abu Al Mundzir dan mayoritas

ulama salaf dan khalaf.

Semetnara itu Ibnu Al Mundzir dan yang lainnya menuturkan dari Thawus, Atha', Al Qasim bin Muhammad, Makhul, Ibnu Sirin, Az-Zuhri dan Rabi'ah, bahwa mereka mengatakan, "Bila menemukan air masih dalam waktu shalat itu, maka ia harus mengulang."

Al Auza'i menganjurkannya namun tidak mewajibkannya. Ibnu Al Mundzir berkata, "Mereka sama sependapat, bahwa bila menemukan air setelah waktu shalat itu, maka tidak harus mengulang." Ia pun berdalih untuk mereka, bahwa air adalah asalnya, maka keberadaannya setelah tayammum sama dengan keberadaan nash setelah keputusan dengan ijtihad.

Para sahabat kami berdalih dengan hadits Atha' bin Yasar dari Abu Sa'id Al Khudri RA, ia berkata,

خَرَجَ رَجُلاَنِ فِي سَفَرٍ فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ وَلَيْسَ مَعَهُمَا مَاءٌ، فَتَيَمَّمَا صَعِيْدًا طَيِّبًا وَصَلَّيَا، ثُمَّ وَجَدَا الْمَاءَ فِي الْوَقْتِ، فَأَعَادَ أَحَدُهُمَا الصَّلاَةَ وَالْوُضُوْءَ وَلَمْ يُعِدْ الآخَرُ. ثُمَّ أَتَيَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ لِلَّذِي لَمْ يُعِدْ: أَصَبْتَ السُّنَّةَ وَأَجْزَأَتْكَ صَلاَتُكَ. وَقَالَ لِلَّذِي تَوَضَّأَ وَأَعَادَ: لَكَ الأَجْرُ مَرَّتَيْنِ.

"*Dua orang lelaki keluar dalam suatu perjalanan, lalu tibalah waktu shalat sedangkan mereka tidak memiliki air, lalu mereka pun bertayammum dengan tanah yang baik (suci) lalu shalat. Kemudian mereka menemukan air masih pada waktu shalat tersebut, lalu salah seorang dari keduanya mengulang shalat dengan wudhu, sementara yang satu lagi tidak mengulang. Kemudian mereka menemui Rasulullah SAW lalu menceritakan hal tersebut kepada beliau, maka beliau pun bersabda kepada yang tidak mengulang, "Engkau sesuai sunnah dan shalatmu itu cukup bagimu." Lalu beliau mengatakan yang berwudhu dan mengulang shalatnya, "Bagimu dua pahala."*" (HR. Abu Daud, An-Nasa'i, Al Baihaqi dan yang lainnya)

Abu Daud berkata, "Dalam hadits ini Abu Sa'id menyebutkan asumsi yang tidak terpelihara, bahkan mursal."

Menurutku (An-Nawawi): Yang mursal ini dijadikan hujjah oleh Asy-Syafi'i dan yang lainnya sebagaimana yang telah kami paparkan di pendahuluan kitab ini, bahwa Asy-Syafi'i berhujjah dengan riwayat mursal Kibar Tabi'in (pemuka generasi Tabi'in) jika disandarkan dari jalur lain, atau mursal dari jalur lain, atau dikatakan oleh sebagian sahabat, atau umumnya ulama. Di dalam hadits ini dijumpai dua hal dariitu, yaitu: pertama: apa yang barusan kami kemukakan dari Ibnu Umar RA bahwa ia, أَقْبَلَ مِنَ الْجُرْفِ حَتَّى كَانَ بِالْمِرْبَدِ تَيَمَّمَ وَصَلَّى الْعَصْرَ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يُعِدْ الصَّلاَةَ "*Kembali dari Jurf hingga ketika berada di Mirbad beliau bertayammum dan shalat Ashar, kemudian memasuki Madinah sementara matahari masih tinggi, namun beliau tidak mengulang shalat.*"

Ini riwayat *shahih* dari Ibnu Umar sebagaimana juga yang kedua yang diriwayatka oleh Al Baihaqi dengan sanadnya dari Abu Az-Zinad, ia berkata, "Para ahli fikih kami yang perkataannya bersandar kepada para ahli ilmu seperti Sa'id bin Al Musayyab," dan seterusnya ia menyebutkan para ahli fikih Madinah yang tujuh, "mereka mengatakan, bahwa barangsiapa bertayammum dan shalat kemudian menemukan air ketika masih di dalam waktu shalat tersebut atau setelahnya maka tidak harus mengulang."

Para sahabat kami juga berhujjah dengan qiyas terhadap orang sakit yang shalat dengan tayammum atau sambil duduk. Jawaban tentang hujjah mereka, bahwa apa yang mereka sebutkan itu tidak serupa dengan masalah kita, tapi yang serupa itu adalah orang yang shalat dengan tayammum padahal ia mempunyai air yang terlupakannya. Sementara yang serupa dengan masalah kami adalah apa yang dilakukan oleh sahabat dengan ijtihad, kemudian turun nash yang menetapkan hukumnya yang menyelisihi ijtihad sahabat itu, maka itu tidak membatalkan amalnya itu, *wallahu a'lam*.

30. Asy-Syirazi berkata, "Jika mempunyai air dalam safar, lalu setelah masuk waktu shalat ia menumpahkannya atau meminumnya tanpa keperluan, lalu ia sendiri bertayammum dan shalat, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Ia harus mengulang karena ia ceroboh dalam menghabiskan air itu. *Kedua*: Tidak harus mengulang, karena ia bertayammum ketika tidak ada air, sehingga ia seperti halnya orang yang kehabisan air sebelum masuknya waktu shalat."

Penjelasan:

Para sahabat kami berkata, "Jika ia mempunyai air yang layak untuk bersuci, lalu ia mengeluarkannya dengan menumpahkannya atau meminumnya atau memberi minum tunggangannya atau lainnya atau menyebabkanmnya bernajis [sehingga tidak dapat digunakan untuk thaharah] atau menuanginya dengan za'faran dan serupanya, dan sebagainya, kemudian perlu bertayammum, maka disepakati bahwa ia harus bertayammum, karena ia termasuk kategori tidak mempunyai air [yang layak untuk bersuci]. Kemudian dilihat, jika ketiadaan air itu [yakni status tidak ada air itu] sebelum memasuki waktu shalat, maka disepakati tidak harus mengulang, begitu juga bila itu terjadi karena ketidak tahuan, karena sebelumnya memang tidak ada yang fardhu atasnya. Pengarang (Asy-Syirazi) mengisyaratkan ini dengan mengatakan, "sehingga ia seperti halnya orang yang kehabisan air sebelum masuknya waktu shalat."

Jika itu terjadi di dalam waktu shalat itu, jika kejadiannya itu karena suatu maksud, misalnya untuk diminum karena diperlukan, atau memberi minum binatang tunggangannya karena memerlukan, atau mencuci pakaiannya yang terkena najis atau membersihkannya, maka disepakati tidak harus mengulang, karena ia berudzur. Demikian juga jika ada dua tempat air yang mana ia sendiri tidak dapat membedakan mana yang suci [mensucikan] dan mana yang tidak, lalu ia menumpahkan keduanya, maka ia tidak harus mengulang shalat yang dilakukannya dangan tayammum karena ia berudzur.

Jika kehabisan air itu terjadi dalam waktu shalat itu tanpa suatu maksud, maka disepakati haram, dan tentang keharusan mengulangnya ada dua pendapat yang masyhur, dan pengarang telah menyebutkan dalil keduanya, dimana menurut para sahabat kami bahwa yang paling *shahih* adalah tidak harus mengulang.

Pengarang *Asy-Syamil* berkata, "Ini seperti halnya orang yang memotong kakinya, maka ia maksiat, jika shalat sambil duduk maka itu mencukupinya."

Al Qadhi Husain dan Al Mutawalli mengatakan, "Dua pandangan di sini seperti dua pendapat tentang seseorang yang pergi lalu menalak *bain* isterinya [tidak dapat dirujuk kecuali dengan akad baru] ketika sedang sakit yang mengarah kepada kematian, apakah dalam hal ini hak perwarisannya terputus? [ini ada dua pendapat seperti tadi], karena dengan masuknya waktu shalat terkait dengan hak thaharah dengan air, sebagaimana halnya kondisi sakit terkait dengan hak

perwarisan sang isteri.

Adapun bila melewati air dalam waktu shalat itu juga lalu tidak berwudhu, lalu setelah jauh dari air itu ia bertayammum dan shalat, maka tentang keharusan mengulangnya ada dua pandangan. Pandangan *pertama*, yakni yang paling *shahih* dan masyhur serta yang yang ditetapkan oleh Al Ghazali, Al Baghawi dan mayoritas lainnya adalah tidak harus mengulang, karena ia bertayammum dalam keadaan tidak ada air, dan dalam hal ini ia tidak menyia-nyiakan air. Pandangan *kedua* dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dari Syaikh Abu Muhammad, bahwa mengenai ini ada dua pendapat, karena dianggap meremehkan. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Jika memberikan air yang layak untuk thaharah dalam waktu shalat kepada orang yang tidak memerlukannya untuk menawar dahaga atau lainnya, atau menjualnya tanpa memerlukan harganya, maka tentang keabsahan penjualan atau pemberiannya ada dua pendapat yang masyhur yang dikemukakan oleh Ad-Darimi, sejumlah ahli ilmu dari Irak, Imam Al Haramain dan sejumlah ahli ilmu dari Khurasan. Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengatakan, "Yang paling *shahih* bahwa jual beli dan pemberian itu tidak sah, karena itu merupakan serah terima yang haram, karena secara syar'i ia dalam kondisi tidak mampu menyerahkannya." Demikian juga yang dinyatakan oleh Al Mahamili dan Ash-Shaidalani.

Pendapat kedua, bahwa penjualan dan pemberian itu sah. Al Imam mengatakan, "Itulah yang lebih tepat dengan qiyas, karena ia memilikinya, sedangkan larangan itu tidak kembali kepada makna di dalam akad."

Asy-Syasyi memilih pendapat ini, dan ia mengatakan, "Pendapat pertama tidak dianggap, karena maksud kewajiban tidak mencegah keabsahan pemberian, sebagaimana halnya bila diwajibkan atasnya memerdekakan budak dalam kaffarah, lalu ia memerdekakannya bukan sebagai kaffarah atau memberikannya, maka itu sah. Dan sebagaimana diwajibkan atasnya pelunasan hutang, lalu ketika ditagih ia memberikan hartanya dan menyerahkannya, maka itu sah."

Yang benar adalah apa yang penshahihannya telah kami kemukakan.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengatakan di dalam *Al Basith*, "Kedua pandangan ini menyerupai kondisi dimana seseorang menyerahkan sesuatu kepada pejabat sebagai sogokan, apakah ia memilikinya? Di antara mereka ada yang menyatakan gugurnya kepemilikan karena unsur kemaksiatan, dan di antara mereka ada juga yang tidak menggugurkannya dan mengatakan, bahwa ia memang berhak mempergunakan."

Jika kami katakan bahwa penjualan dan pemberian air itu sah dalam masalah kami ini, maka hukum mengulang (shalat yang dilakukan dengan tayammum) adalah seperti kondisi orang yang menumpahkan air tanpa tujuan tertentu. Demikian yang dikatakan oleh Jumhur, sementara Al Baghawi menyatakan, bahwa tidak harus mengulang. Adapun madzhab kami adalah yang pertama.

Jika kami katakan bahwa penjualan dan pemberian itu tidak sah, maka tayammumnya tidak sah selama air itu masih ada di tangan orang yang diberinya atau pembelinya, dan ia harus menariknya kembali jika mampu, jika tidak mampu, maka ia bertayammum lalu shalat, kemudian ia harus mengulang, demikian menurut pendapat yang *shahih*, dan demikian yang ditetapan oleh para sahabat kami, bahkan Imam Al Haramain menukil adanya kesamaan pendapat para sahabat kami mengenai ini. Sementara itu Ad-Darimi menyebutkan, bahwa tentang keharusan mengulang dalam kasus ini ada dua pandangan yang terkait dengan penumpahan air karena ketidak tahuan, namun itu tidak dianggap, karena air itu tetap dalam kepemilikannya dan tidak dianggap sebagai air rampasan, karena yang demikian tentu tidak mampu menyerah-terimakan. Jika air itu habis di tangan pembeli atau di tangan orang yang diberinya sebelum tayammum, maka tentang keharusan mengulang shalat yang dilakukan dengan tayammum ada dua pendapat seperti yang terkait dengan penumpahan air. Jika kami mengharuskan pengulangan dalam masalah penumpahan, penjualan dan pemberian air, maka tentang kadar yang diulangnya ada tiga pandangan.

1. Yakni yang paling *shahih* lagi masyhur adalah mengulang shalat yang dilakukan saat terjadinya ketiadaan air (karena kasus penumpahan, pemberian atau penjualan) pada waktu shalat itu, sedangkan shalat yang lainnya tidak harus diulang, karena yang selainnya memang sudah tidak ada air sebelum memasuki waktunya sehingga tidak harus diulang.

2. Harus diulang apa yang biasanya dapat dilakukan dengan wudhunya. Imam Al Haramain mengatakan, "Menurutku, pandangan ini sama hukumnya dengan yang lengah dan yang keliru (kesalahan)."

3. Semua shalat yang dilakukannya dengan tayammum harus diulang hingga ia berhadats, demikian yang dituturkan oleh Al Baghawi dan yang lainnya. Pandangan ini dan yang sebelumnya tidak dianggap, karena yang mengatakannya semestinya juga mengatakan, bahwa orang yang berwudhu kemudian berhadats tanpa darurat lalu ia tayammum, maka ia harus mengulang.

Al Mutawalli dan yang lainnya mengatakan, "Bila hendak mengulang, maka tidak sah dilakukan pada waktu itu juga dengan tayammum, tapi harus ditangguhkan hingga mendapatkan air atau mengalami kondisi dimana dibolehkan tayammum tanpa harus mengulang shalat yang dilakukannya dnegan tayammum itu."

Kedua: Al Qadhi Husain berkata, "Jika ia memiliki pakaian lalu membakarnya kemudian shalat bertelanjang, maka hukumnya adalah seperti yang kami katakan mengenai penumpahan air dari awal hingga akhir."

Ketiga: Para sahabat kami berkata, "Jika kami katakan bahwa pemberian air itu tidak sah maka si pemberi harus menarik kembali. Jika air itu sudah habis di tangan orang yang diberinya, maka tidak ada tanggungan atasnya, karena pemberian itu tidak termasuk akan tanggungan, sedangkan yang tidak ada pertanggungannya maka tentang keabsahannya juga tidak ada tanggungan bila terjadi kerusakan (atau habis)." Demikian yang dinyatakan oleh Imam Al Haramain, pengarang *Al Bahr*, pengarang *Al 'Uddah*, pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya. Sementara itu Al Qadhi Husain mengatakan, "Jika orang yang diberi itu menghabiskannya maka ia menanggungnya, dan jika air itu habis di tangannya maka ada dua pendapat mengenai ini." *Wallahu a'lam.*

31. Asy-Syirazi berkata, "Jika melihat air di tengah shalat, maka dilihat kondisinya, jika itu dalam kondisi hadir (bukan musafir), maka tayammumnya dan shalatnya batal, sebab ia diharuskan mengulang dengan keberadaan air karena telah menemukan air sehingga harus menggunakannya dengan mengulang. Jika itu terjadi di dalam safar maka tidak membatalkannya, karena ia menemukan yang pokok [yakni air

itu] setelah ia memasuk hal yang dimaksud [yakni shalat], sehingga ia tidak diharuskan beralih kepadanya [yakni penggunaan air], sebagaimana halnya bila seorang hakim telah memutuskan berdasarkan para saksi pendukung, kemudian ia mendapatkan para saksi utama, apakah boleh ia keluar dari keputusan itu? Mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Tidak boleh, inilah yang diisyaratkan di dalam *Al Buwaithi*, karena sesuatu yang tidak membatalkan shalat, maka tidak dibolehkan keluar darinya sebagaimana hal-hal lainnya. Sementara itu mayoritas sahabat kami mengatakan dianjurkan untuk keluar darinya, sebagaimana Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengatakan tentang orang yang telah memulai puasa kaffarah, kemudian ia menemukan budak (untuk dimerdekakan), "Yang lebih utama adalah memerdekakannya." Jika melihat air ketika sedang shalat di dalam safar, kemudian berniat untuk tinggal (muqim), maka tayammum dan shalatnya batal, karena ia memadukan hadir (non musafir) dan safar di dalam shalat, maka hukum hadir harus didahulukan, sehingga seakan-akan ia bertayammum lalu shalat (dengan tayammum itu) padahal ia muqim (bukan musafir). Kemudian ia mendapatkan air, jika ia melihat air di tengah shalat di dalam safar, lalu ia terus menyempurnakannya [yakni melanjutkannya hingga selesai], namun begitu selesai shalat airnya habis, maka ia tidak boleh beralih hingga memperbaharui tayammum, karena dengan melihat air itu diharamkan baginya memulai shalat lain. Jika ia melihat air itu ketika sedang shalat sunnah, jika tayammumnya itu telah diniatkan sejumlah tertentu, maka hendaknya menyempurnakannya seperti halnya shalat fardhu, tapi jika tidak meniatkan jumlah tertentu maka hendaknya salam setelah dua raka'at dan tidak menambahinya."

Penjelasan:

Jika bertayammum karena tidak ada air kemudian di tengah shalatnya ia melihat air yang harus digunakannya, maka dilihat kondisinya, jika ia termasuk kategori orang yang diharuskan mengulang, maka menurut madzhab yang *shahih* bahwa tayammumnya dan shalatnya batal. Ada pendapat lain mengenai ini dari para ahli ilmu Khurasan, bahwa itu tidak batal, tapi tetap menyempurnakannya

untuk memelihara kemuliaannya [yakni pelaksanaan pada wakatunya], kemudian nantinya mengulang. Pendapat yang masyhur adalah yang pertama, karena ia memang harus mengulang sehingga tidak ada alasan untuk tetap melanjutkan. Dalam masalah ini termasuk juga orang yang shalat dengan tayammum dalam keadaan hadir (non musafir) atau yang berada di tempat yang jarang terjadi kelangkaan air.

Orang yang shalat dengan najis pada tubuhnya yang tidak mampu dicucinya, jika kami katakan dengan pendapat madzhab, maka ia harus mengulang. Termasuk dalam hal ini musafir yang menempuh safar pendek. Jika kami katakan denga pendapat yang lemah yang dinukil dari *Al Buwaithi*, bahwa ia harus mengulang, dan dalam hal ini termasuk juga orang yang maksiat di dalam safarnya menurut pendapat yang lebih *shahih* di antara dua pendapat. Jika orang yang tidak harus mengulang shalatnya yang dilakukannya dengan tayammum, seperti halnya musafir yang menempuh safar yang panjang atau safar yang pendek menurut madzhab kami, atau yang muqim (non musafir) di tempat yang biasanya tidak terdapat air, lalu ia melihat air di tengah shalat yang dilakukannya dengan tayammum, maka pendapat yang *shahih* lagi masyhur yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i *rahimahullah* dan dinyatakan oleh para ahli ilmu Irak dan sebagian ahli ilmu Khurasan, bahwa shalatnya tidak batal.

Mayoritas ahli ilmu Khurasan mengatakan, "Yang dicatatkan untuk kasus ini, bahwa shalatnya tidak batal, sedangkan yang dicatatkan bagi wanita mustahadhah, bila darahnya berhenti di tengah shalat, maka shalatnya batal." Ibnu Suraij menjadikan ini sebagai dua pendapat. *Pertama*, Keduanya batal karena daruratnya telah hilang. *Kedua*, Keduanya tidak batal karena kesamaran maksudnya. Mereka juga mengatakan, "Madzhab kami adalah menetapkan kedua catatan itu. Perbedaannya, bahwa hadats wanita mustahadhah terus terjadi setelah thaharah dan ia terus menerus disertai najis. Sedangkan yang itu berbeda dengan wanita mustahadah." Pencabangan pandangan setelah ini dalam madzhab kami, bahwa shalatnya orang yang bertayammum lalu melihat air di tengah shalatnya, maka shalatnya tidak batal. Kemudian para sahabat kami mengemukakan dua pandangan dari periwayatan para ahli ilmu Irak dan Khurasan, bahwa melihat air di tengah shalat itu tidak membatalkannya.

Pengarang *Al Bahr* mengatakan, "Jika ia melihatnya setelah selesai

takbiratul ihram, maka shalatnya tidak batal. Jika ia melihatnya setelah memasuki takbiratul ihram namun belum tuntas takbiratul ihram, maka tayammumnya dan shalatnya batal."

Apa yang dikatakannya ini tidak saya temukan dalam ungkapan yang lainnya baik berupa penyepakatan maupun penyelisihan. Pandangan ini cukup bagus, karena tidak dianggap telah memasuki shalat kecuali setelah tuntas takbiratul ihram, namun takbiratul ihram itu juga merupakan bagian dari shalat. Karena itu, memang ada kemungkinan tentang maknanya. Kemudian pengarang *Al Bahr* menyebutkan, bahwa ayahnya mengatakan, "Bila melihat air di tengah shalat, lalu melanjutkan, maka dicukupkan dengan satu salam, karena setelah itu ia kembali kepada hukum berhadats dengan salam pertama itu. Jika berhadats setelah salam pertama maka tidak boleh melakukan yang berikutnya. Demikian juga di sini."

Selanjutnya ia mengatakan, "Pada topik ini tidak ada masalah membatasi dengan satu salam kecuali ini." Lalu ia mengatakan, "Jika ia berkewajiban sujud sahwi lalu ia lupa kemudian salam, maka ia tidak boleh sujud walaupun jarak waktunya dekat."

Pengarang *Al Bahr* mengatakan, "Menurutku, apa yang dikatakan oleh ayahku ini bagus. Tapi bisa juga dikatakan, bahwa tidak apa-apa melakukan salam kedua, karena itu merupakan kesempurnaan shalat." Sementara di dalam kitabnya *Al Hilyah* ia menetapkan sebagaimana yang ditetapkan oleh ayahnya. Mengenai pandangan ini perlu dikaji lebih jauh, dan semestinya menetapkan ia menetapkan untuk salam yang kedua. *Wallahu a'lam*.

Jika dipastikan tidak membatalkan shalatnya karena melihat air di tengah shalat, apakah dibolehkan keluar dari shalat itu, atau dianjurkan, atau diharamkan? Ada beberapa pendapat mengenai ini. Pendapat *pertama*, yang paling *shahih* lagi masyhur dan merupakan pendapat maryoritas para sahabat kami, bahwa dianjurkan untuk keluar darinya, lalu berwudhu. Demikian ini untuk keluar dari perbedaan pendapat mengenai batalnya shalat tersebut, dan sebagaimana dicatatkan oleh Asy-Syafi'i tentang dianjurkannya keluar dari shalat bagi orang yang telah bertakbiratul ihram sendiri untuk memasuki shalat berjama'ah. Dan juga sebagaimana yang dicatatkan tentang dianjurkannya keluar dari puasa kaffarah bagi yang mendapatkan budak (untuk dimerdekakan) di

tengah pelaksanaan puasa itu. Pendapat *kedua*, boleh keluar darinya namun yang lebih utama adalah melanjutkannya berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَٰلَكُمْ (*dan janganlah kamu merusakkan (pahala) amal-amalmu.* (Qs. Muhammad [47]: 33). Pendapat *ketiga*, diharamkan keluar darinya berdasarkan ayat tadi. Pendapat ini lemah.

Imam Al Haramain berkata, "Aku tidak melihatnya bagian dari pandangan madzhab." Kemudian para sahabat kami mengemukakan pandangan lainnya. Imam Al Haramain berkata, "Menurutku, bila orang yang bertayammum melihat air di saat shalat di akhir waktu shalat tersebut, yang mana waktunya sudah sempit, maka ia tidak boleh keluar darinya." Apa yang dikatakannya ini cukup jelas, dan saya tidak mengetahui seorang pun yang menyelisihinya. Al Qadhi Husain dan Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini mengatakan, "Perbedaan pandangan dalam masalah ini berpangkal pada pandangan: apakah yang lebih utama itu membalik yang fardhu sebagai sunah lalu salam setelah dua raka'at, ataukah yang lebih utama adalah menyempurnakan yang fardhu itu?" Keduanya mengatakan, "Tidak diragukan lagi bahwa keluar secara mutlak tidak lebih utama."

Al Qadhi Husain menambahkan, "Menurutku, keluar itu makruh." Ini pandangan tersendiri, dan apa yang disebutkannya ini menyelisihi pandangan madzhab yang *shahih* yang dikenal dalam semua jalur periwayatannya.

Asy-Syasyi mengatakan, "Tidak ada makna untuk perkataan mereka berdua yang menjadikan fardhu itu sebagai sunnmah, karena dampak dari melihat air di dalam shalat sunnah tetap sama dengan dampaknya dalam shalat fardhu."

Adapun bila melihat air di tengah shalat di dalam safar, kemudian ia meniatkan tinggal (muqim) ketika masih di dalam shalat, maka menurut pandangan madzhab bahwa itu membatalkan tayammumnya dan shalatnya. Demikian yang ditetapkan oleh pengarang dan para ahli ilmu Irak.

Ada pandangan lainnya dari para ahli ilmu Khurasan, bahwa itu tidak membatalkan, yaitu padangan yang disebutkan mengenai orang hadir (muqim) yang melihat di dalam shalat. Pendapat yang benar adalah yang pertama, alasannya adalah sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang.

Jika telah memulai shalat qashar lalu menemukan air, kemudian meniatkan untuk menyempurnakannya (tidak mengqashar), maka menurut pendapat yang

paling *shahih* di antara dua pendapat, bahwa shalatnya batal, karena tayammumnya hanya sah untuk dua raka'at fardhu [yakni untuk qashar], sehingga yang dua raka'at lainnya berarti tanpa tayammum. Demikian mayoritas para sahabat kami menyebutkan dua masalah ini.

Sementara Al Mawardi menyelisihi mereka dengan mengatakan, "Bila melihat air di tengah shalat, kemudian meniatkan untuk tinggal (muqim) atau menyempurnakan [tidak mengqashar], maka Ibnu Al Qash mengatakan bahwa shalatnya batal. Sementara mayoritas sahabat kami mengatakan bahwa itu tidak batal tapi bertayammum untuk itu." Ad-Darimi juga memilih, bahwa itu tidak batal.

Sementara itu, Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengemukakan dua pandangan: Bila telah memasuki shalat qashar kemudian meniatkan tinggal (muqim) dan belum melihat air, maka ia menyempurnakannya. Lalu, apakah ia harus mengulang. Pendapat *pertama* mengharuskan, pendapat ini dinukil oleh pengarang *Asy-Syamil* dari Ibnu Al Qash, karena dengan begitu berarrti ia seorang muqim (bukan musafir), sedangkan orang muqim diharuskan mengulang. Pendapat *kedua* tidak mengharuskan mengulang. Demikian yang ditetapkan oleh Ar-Rauyani, dan ia menyatakan, bahwa tidak ada perbedaaan pandangan dalam hal ini. Pendapat ini dipilih oleh pengarang *Asy-Syamil* setelah ia mengemukakan pandangan Ibnu Al Qash. Jika kami katakan dengan pendapat pertama, lalu melihat air di tengah shalat setelah meniatkan untuk tinggal (muqim), maka shalatnya batal seperti halnya shalat orang yang hadir (muqim/ bukan musafir). Jika meniatkan untuk menyempurnakan (tidak mengqashar) di tengah shalat qashar, kemudian menemukan air, maka pengarang *Al Bahr* menukil kesamaan pendapat bahwa ia harus melanjutkannya dan tidak batal. Ini cukup jelas.

Al Baghawi berkata, "Jika perahu yang ditumpanginya yang ia shalat di atasnya merapat ke suatu daerah pemukiman disaat ia sedang shalat dengan tayammum, maka shalatnya tidakbatal dan tidak harus mengulang, demikian menurut pendapat yang lebih *shahih* di antara dua pendapat yang ada, sebagaimana halnya bila ia menemukan air di dalam shalat." *Wallahu a'lam.*

Adapun bila melihat ia di tengah shalat di dalam safar, lalu setelah selesai ia hendak memulai shalat sunnah dengan tayammum itu, jika airnya masih ada

atau habis tapi tidak tahu kalau airnya habis sebelum ia salam, maka disepakati bahwa itu tidak sah. Jika ia tahu airnya habis sebelum ia salam, maka mengenai ini ada dua pandangan. Pengarang, semua ahli ilmu Irak dan sejumlah ahli ilmu Khurasan menyatakan, bahwa itu tidak boleh.

Sementara mayoritas ahli ilmu Khurasan menyatakan boleh, sampai-sampai pengarang *Al 'Uddah* mengatakan, "Jika shalat yang tengah dilakukannya itu shalat sunnah, maka setelah salam darinya ia boleh mengerjakan shalat fardhu dengan tayammum itu jika ia telah meniatkannya, karena ketika ia selesai dari shalat ia tidak mendapatkan air dan tidak meragukan keberadaannya."

Pengarang *Asy-Syamil* memilih pendapat kedua ini dan mengatakan, "Apa yang dikatakan oleh para sahabat kami tentang batalnya tayammum itu perlu dikaji lebih jauh, mengingat air tersebut tidak harus digunakan untuk shalat tersebut, dan tidak diharuskan menggunakannya untuk yang lainnya, maka semestinya tidak membatalkan tayammumnya."

Lebih jauh ia mengatakan, "Bagi yang mengatakan tidak boleh mengerjakan shalat sunnah (dengan tayammum itu), semestinya ia mengatakan, bahwa bila seorang penunggang melewatinya ketika ia sedang shalat, lalu ketika selesai dari shalatnya tunggangannya telah berlalu (melewatkan air tersebut), maka ia tidak boleh melakukan shalat sunnah, karena inti pencarian air menghalangi untuk memulai shalat dengan tayammum."

Ini dipilih juga Ar-Rauyani dan mengemukakan sebagaimana yang dikemukakan oleh pengarang *Asy-Syamil*, ia berkata, "Jika yang pertama mencegahnya maka ini jauh dari mengena."

Menurutku (An-Nawawi): Yang lebih *shahih* adalah yang dikatakan oleh para ahli ilmu Irak, karena tayammum menjadi lemah dengan melihat air, sementara konotasi dalilnya membatalkan shalat yang tengah dilakukannya dalam kondisi itu. Kami menyelisihinya karena keutamaannya, dan ini tidak terdapat pada selainnya. *Wallahu a'lam.*

Adapun bila melihat air di tengah shalat sunnah, maka ada enam pendapat yang tersebar di dalam kitab-kitab para sahabat kami. Sejumlah dari itu telah dikemukakan oleh pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya. Pendapat *pertama*, yakni yang paling *shahih* lagi masyhur, bahwa bila ia meniatkan sejumlah tertentu

maka ia menyempurnakannya, jika tidak maka mencukupkannya dengan dua raka'at dan setelah itu tidak boleh lagi menambah. Inilah yang ditetapkan oleh pengarang dan mayoritas sahabat kami serta dicantumkan oleh Asy-Syafi'i *rahimhullah* di dalam *Al Umm* dan dinukil oleh Abu Hamid dari para sahabat kami secara mutlak.

Demikian ini, karena ia meniatkan jumlah, jadi itu seperti halnya shalat fardhu karena telah tercakup di dalam pernyataan niatnya. Jika tidak meniatkan jumlah tertentu, maka yang dikenal di dalam syari'at bahwa shalat sunnah itu adalah dua raka'at, jadi seakan-akan ia hanya meniatkan dua raka'at.

Pendapat *kedua*, tidak lebih dari dua raka'at walaupun telah meniatkan jumlah tertentu. Demikian pendapat Syaikh Abu Zaid dan Abu Ali As-Sanuji, karena sunnahnya di dalam shalat sunnah adalah dua raka'at, maka tambahan setelah itu seperti halnya shalat sunnah yang lain.

Ketiga, mencukupkan dengan apa yang telah di lakukan secara mutlak dan tidak boleh menambahi walaupun telah meniatkannya. Demikian yang mereka tuturkan dari Ibnu Suraij, karena konsekwensi dari melihat air adalah membatalkan shalat. Kami menyelishi ini dalam hal shalat fardhu, karena bila hanya mencukupkan sebagiannya, maka shalatnya batal keseluruhannya, sedangkan shalat sunnah boleh dibatasi hanya pada sebagiannya saja.

Keempat, boleh menambah lagi sesukanya setelah melihat air bahkan sekalipun melebihi jumlah yang telah diniatkannya. Demikian yang dikatakan oleh Al Qaffal, karena memang telah sah baginya memasuki shalat sunnah itu, dan itu dianggap sebagai satu shalat sehingga boleh menambah, sebagaimana halnya bila raka'atnya panjang.

Kelima, Ini yang ditetapkan oleh Al Bandaniji: Bila meniatkan jumlah tertentu maka ia menyempurnakannya, jika tidak berpatokan kepada dua pendapat mengenai orang yang bernadzar shalat mutlak. Jika kami katakan bahwa diharuskan baginya dua raka'at, maka ia mengerjakan dua raka'at, dan jika kami katakan satu raka'at, maka tidak lebih dari itu.

Keenam, batal secara mutlak, karena konotasi dalilnya adalah batalnya shalat dengan tayammum bila ada air. Kami menyelihi ini untuk shalat fardhu karena darurat dan karena keutamaannya. Karena itulah diharamkan memutuskannya sebagaimana yang insya Allah nanti akan kami jelaskan. Ini

berbeda dengan shalat sunnah, bila telah memasuki shalat sunnah dengan niat mutlak, maka hendaknya ia shalat dua raka'at, kemudian ketika berdiri untuk raka'at ketika ia melihat air, maka pengarang *Al Bahr* mengatakan, "Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan, 'Ia menyempurnakan raka'at tersebut lalu salam, karena shalat itu tidak terbagi-bagi.'" Selanjutnya ia berkata, "Demikian yang dikatakannya."

Menurutku (An-Nawawi): Sudah cukup jelas, bahwa ini tidak bisa diterapkan pada semua pandangan. ***Wallahu a'lam.***

Masalah:

Pertama: Jika bertayammum karena sakit, lalu sembuh di tengah shalatnya, maka ia seperti halnya bertayammum karena tidak ada air lalu menemukannya di tengah shalat.

Kedua: Bila telah memasuki salat fardhu di awal waktunya maka diharamkan memutuskannya tanpa udzur walaupun waktunya lapang. Inilah madzhab kami dan yang telah dicatatkan serta dinyatakan oleh para sahabat kami. Imam Al Haramain berkata, "Menurut saya, bahwa ini boleh. Demikian juga yang diqadha boleh diputuskan tanpa udzur karena waktunya lapang sejak sebelum memulainya, demikian juga setelah memulainya, sebagaimana halnya bila seorang musafir berpuasa kemudian hendak berbuka, maka itu boleh baginya. Menurut saya, bahwa orang yang memulai shalat jenazah maka ia boleh memutuskannya bila tidak terhenti lama. Landasan perkataan saya ini adalah apa yang saya sebutkan dari catatan Asy-Syafi'i *rahimahullah*, 'Barangsiapa takbiratul ihram untuk shalat sendirian kemudian menemukan jama'ah, maka ia boleh keluar darinya untuk mengikuti jama'ah tersebut.' Ini bagian-bagian yang telah saya lihat, dan menurut saya bahwa para sahabat kami tidak membolehkan itu, dan bagi orang yang telah memulai shalat yang terlewat tidak boleh keluar darinya tanpa udzur walaupun qadhanya itu cukup lapang. Akan tetapi apa yang saya sebutkan itu adalah qiyas." Demikian perkataan Imam Al Haramain.

Sementara itu Al Ghazali menyatakan di dalam *Al Wasith* tentang bolehnya memutuskan shalat fardhu di awal waktunya tanpa menyebutkan adanya perbedaan pendapat mengenai itu. dan juga tidak menyebutkan, para sahabat kami tidak membolehkan itu sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Al

Haramain. Jadi ungkapan Al Ghazali ini disanksikan sebagai madzhab Asy-Syafi'i dan para sahabat kami. Sebenarnya tidak demikian, akan tetapi itu merupakan perkiraan Imam Al Haramain sebagaimana yang tadi dikemukakan, dan tampaknya Al Imam belum mencermati ungkapan Al Ghazali di dalam *Al Basith* itu, tapi sekadar menceritakan kemudian mengatakan, bahwa di kalangan para sahabat kami tidak ada yang membolehkan itu di dalam qadha dan saat shalat pada waktunya walaupun itu di awal waktunya. Apa yang disebutkannya di dalam *Al Basith* inilah yang benar, dan kemungkinannya juga demikian yang dikatakannya di dalam *Al Wasith*.

Perlu diketahui, bahwa yang benar adalah tidak boleh memutuskan shalat fardhu tanpa udzur walaupun waktunya masih lapang, dan tidak pula untuk yang diqadha, demikian yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i *rahimahullah*, dan ini disepakati oleh para sahabat kami. Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Al Umm* di awal bab "perbedaan puasa dan shalat," yaitu di akhir bab-bab tentang shalat, "Barangsiapa memasuki puasa yang wajib atasnya dari bulan Ramadhan atau sebagai qadha atau puasa nadzar atau kaffarah, atau memasuki shalat fardhu pada waktunya atau mengqadhanya atau shalat nadzar, maka tidak boleh keluar dari puasa atau shalat itu selama ia mampu mengerjakan puasa itu, atau shalat itu dalam keadaan suci. Jika ia keluar dari itu tanpa udzur dan sengaja, maka ia telah merusak, dan menurut kami bahwa ia berdosa." Demikian yang dicantumkan dengan tulisannya sendiri di dalam *Al Umm*. Inilah yang saya nukil dari *Al Umm*, dan demikian juga yang dinukil oleh jama'ah dari catatannya.

Adapun kesamaan pendapat para sahabat kami tentang haramnya memutuskan tanpa udzur, Imam Al Haramain telah mengakuinya sebagaimana yang tadi dikemukakan dan dinukil oleh Al Ghazali di dalam *Al Bashit* sebagaimana yang tadi telah diuraikan.

Pengarang *At-Tatimmah* mengatakan di dalam "bab tayammum" dan "bab shalat jama'ah," "Barangsiapa memulai shalat sendirian kemudian hendak memutuskannya, maka itu tidak boleh baginya. Demikian tanpa ada perbedaan pendapat." Yakni tanpa udzur. Demikian juga yang dikatakan oleh jama'ah dan yang lainnya, termasuk oleh pengarang di sini di dalam *Al Muhadzdab*, ia menyatakan itu di dalam perkataannya, karena apa yang tidak membatalkan shalat, maka tidak boleh keluar darinya. Demikian juga yang dinyatakan oleh

yang lainnya, dan itulah yang lebih masyhur di dalam nukilan perkataan-perkataan mereka mengenai ini. Ulama kontemporer telah menukilnya dari madzhab kami, sementara dari para sahabat kami dinukil oleh Ar-Rafi'i dan Abu Amr bin Ash-Shalah, dan mereka mengingkari Imam Al Haramain dan Al Ghazali, keduanya berbeda pandangan dengan para sahabat kami yang membolehkan memutusnya.

Dalil diharamkannya memutuskan shalat itu adalah firman Allah *Ta'ala*, وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ (*dan janganlah kamu merusakkan (pahala) amal-amalmu.* (Qs. Muhammad [47]: 33)), ini berlaku umum kecuali bila ada dalil lain yang mengkhususkannya. Adapun masalah puasa dan shalat yang dijadikan argumen oleh Imam Al Haramain, maka jawabannya, bahwa udzur dalam hal itu memang ada. ***Wallahu a'lam.***

Ar-Rafi'i mengatakan di awal bab puasa sunnah, "Jika memasuki puasa qadha Ramadhan, jika qadha itu dilakukan secara langsung, maka tidak boleh keluar darinya. Jika pelaksanaan belakangan (tidak secara langsung) maka ada dua pendapat. *Pertama*, boleh keluar darinya, demikian yang dikatakan oleh Al Qaffal dan yang dinyatakan oleh Al Ghazali, Al Baghawi dan segolongan ahli ilmu. *Kedua*, ini pendapat yang lebih *shahih* dan dicantumkan di dalam *Al Umm*, ditetapkan oleh Ar-Raunani di dalam *Al Hilyah* serta merupakan konotasi pendapat mayoritas, bahwa tidak boleh keluar darinya, karena itu telah tersamarkan oleh yang fardhu dan tidak ada udzur untuk memutuskannya sehingga harus menyempurnakannya, sebagaimana bila memasuki shalat di awal waktu."

Selanjutnya Ar-Rafi'i berkata, "Adapun puasa kaffarah, maka apa yang diharuskan karena sebab yang diharamkan, maka itu seperti puasa qadha yang dilaksanakan secara langsung, adapun yang diharuskan dikarena sebab yang tidak haram, seperti membunuh karena kesalahan, maka seperti qadha yang tidak dilakukan secara langsung. Demikian juga nadzar yang mutlak. Semua ini berlandaskan pada pandangan madzhab, yaitu terbaginya qadha menjadi wajib secara langsung, yakni apabila ditangguhkan berarti maksiat, dan wajib secara tidak langsung, yakni tidak berarti maksiat bila pelaksanaannya ditangguhkan. Ada pandangan lainnya pada kami, yaitu qadha tidak langsung secara mutlak." Demikian perkataan Ar-Rafi'i.

Ketiga: Para sahabat kami berkata, "Asy-Syafi'i mengatakan di dalam

Al Umm, 'Bila tayammum lalu memasuki shalat fardhu kemudian mimisan (hidungnya meneteskan darah), jika ia tidak menemukan air kecuali untuk mencuci darahnya, maka hendaknya ia mencuci darah itu lalu mengulang tayammum dan shalat, karena ketika diwajibkan mencari air atasnya maka batallah tayammumnya.'

Jika ia menemukan air, maka ia harus berwudhu dan memulai lagi shalatnya, demikian ini tanpa ada perbedaan pendapat. Mengenai ini tidak berlaku pendapat lama mengenai orang yang terlebih dahulu berhadats atau mimisan, bahwa ia tetap dengan kondisinya itu, karena tidak boleh mengerjakan satu shalat dengan tayammum dan wudhu, sebagaimana tidak boleh menjalani masa iddah dengan hitungan quru' sekaligus dengan hitungan bulan, dan tidak boleh kaffarah sebagiannya dengan memerdekakan budak dan sebagian lainnya dengan puasa." *Wallahu a'lam.*

Keempat: Telah dikemukakan, bahwa madzhab kami yang masyhur adalah tidak batal shalatnya, bahkan harus menyempurnakannya (menyelesaikannya) dan tidak harus mengulang. Demikian juga yang dikatakan oleh Malik, Ishaq, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir, Daud dan salah satu riwayat dari Ahmad. Sementara itu Sufyan Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan Al Muzani mengatakan bahwa shalatnya batal, dan ini merupakan riwayat yang lebih *shahih* di antara dua riwayat dari Ahmad, serta yang dinukil oleh Al Baghawi dari mayuoritas ulama. Abu Hanifah mengatakan, "Kecuali shalat dua hari raya, atau shalat jenazah, atau yang dilihatnya itu bekas minum keledai, maka shalatnya tidak batal."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Mawardi berkata, "Ibnu Suraij mengatakan, 'Yang dipilih di sini adalah pendapat Al Muzani.'"

Orang yang mengatakan batal berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, "*kemudian kamu tidak mendapat air.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43), dan dengan sabada Nabi SAW, فَإِذَا وَجَدْتَ الْمَاءَ فَأَمِسَّهُ جِلْدَكَ "*Lalu jika engkau menemukan air maka sentuhkanlah pada kulitmu.*"

Dan juga karena apa yang membatalkan thaharah di luar shalat itu maka membatalkannya juga seperti halnya hadats. Dan juga karena itu adalah thaharah darurat sehingga menjadi batal ketikda daruratnya sudah tidak ada seperti halnya thaharahnya wanita mustahadhah. Dan juga karena terlarangnya memulai shalat

juga menjadikan terlarangnya melanjutkannya seperti halnya keberadaan hadats. Dan juga karena itu adalah usapan yang menggantikan peran yang lainnya, maka menjadi batal kepada yang asalnya ada baik di dalam shalat ataupuan lainnya, sebagaimana halnya orang yang mengusap khuff bila kakinya keluar. Dan juga karena itu adalah shalat yang asalnya boleh ditinggalkan karena udzur, sehingga bila udzurnya tidak ada karena sudah adanya kemampuan terhadap yang asal, maka harus kembali kepada yang asal, seperti halnya orang sakit yang shalat sambil duduk lalu di tengah shalat ia sembuh. Dan juga orang buta huruf yang belajar Al Fatihah lalu ditengah shalat ia bisa. Serta orang telanjang yang menemukan penutup. Dan juga, karena bila perempuan memasuki iddah dengan hitungan bulan, lalu ia haid di pertengahan iddahnya, maka hitungannya berdasarkan quru'. Maka, di sini juga demikian.

Sementara itu, para sahabat kami berdalih dengan keumuman sabda Nabi SAW, لاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا *"Janganlah engkau berbalik hingga engkau mendengar suara atau mencium bau."*

Ini hadits *shahih* sebagaimana yang telah dipaparkan. Walaupun hadits ini ada sebabnya, namun patokannya adalah keumuman lafazhnya, bukan kekhususan sebabnya sebagaimana pendapat yang dipilih menurut para sahabat kami dan yang lainnya dari kalangan ahli ushul. Dan juga, karena melihat air bukanlah hadats, akan tetapi keberadaannya menghalangi untuk memulai tayammum. Lain dari itu para sahabat kami menyebutkan dalil-dalil lainnya yang cukup banyak, namun tidak cukup jelas kaitannya sehingga saya mengesampingkannya. Adapun jawaban hujjah mereka dengan ayat dan hadits tersebut, bahwa keduanya diartikan bagi yang menemukan air sebelum memasuki shalat.

Kemudian jawaban tentang qiyas terhadap hadats, bahwa itu sama sekali menafikan shalat, ini berbeda dengan tayammum. Tentang wanita mustahadhah, bahwa hadatsnya baru terus, dan karena ia terus menerus disertai najis, sedangkan orang yang tayammum tidak demikian. Tentang qiyas lainnya terhadap hadats, bahwa itu sama sekali menafikan, dan kemungkinannya itu berkesinambungan yang tidak mungkin bermula lagi, seperti halnya menetapkan iddah dengan keraguan, dan penetapan mahram dalam pernikahan.

Tentang khuff, bahwa itu dinisbatkan kepada keteledoran karena tidak

menjaganya dan tidak memperbaikinya, atau karena waktunya yang sempit, maka jarang terjadi orang memiliki air lupa kakinya dan shalat dengan tayammum, maka menurut pendapat yang *shahih* adalah mengulangnya karena keteledorannya.

Kemudian tentang qiyas terhadap orang sakit, orang buta huruf dan orang telanjang, semua kondisi ini sifatnya berubah di dalam shalat dan itu tidak membatalkannya. Kemudian tentang wanita yang menjalani masa iddah, bahwa ia melihat yang asalnya sebelum selesai dari penggantinya, sedangkan orang tayammum ini melihat air setelah selesai dari penggantinya, jadi ia sudah disebut sebagai orang yang telah tayammum (bukan yang sedang tayammum), jadi tidak dapat diqiyaskan. Adapun orang tayammum yang diqiyaskan dengan iddah, bila wanita yang menjalani iddah dan telah selesai melewati hitungan bulannya lalu menikah, maka pada saat itu bila haid maka tidak ada pengaruhnya terhadap iddahnya itu, dan iddah yang telah dijalaninya adalah sah. Maka semestinya qiyasannya pada orang tayammum adalah bila ia melihat air di tengah tayammum. *Wallahu a'lam.*

32. Asy-Syirazi berkata, "Jika bertayammum karena sakit lalu shalat kemudian sembuh, maka tidak harus mengulang, karena sakit itu termasuk udzur yang umum, sehingga ia seperti halnya orang yang tidak mendapatkan air di dalam safar."

Penjelasan:

Jika bertayammum karena sakit, yang mana kami membolehkan itu, lalu ia shalat, kemudian sembuh, maka tidak harus mengulang, demikian tanpa ada perbedaan pendapat, baik itu di dalam safar atau ketika hadir, karena itu adalah udzur yang umum. Jika diharuskan mengulang maka terjadilah kesulitan, padahal Allah *Ta'ala* telah berfirman, وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."* (Qs. Al Hajj [22]: 78).

33. Asy-Syirazi berkata, "Jika bertayammum karena cuaca yang

sangat dingin lalu shalat kemudian cuaca dinginnya menghilang, jika saat itu dalam kondisi hadir (tidak musafir) maka ia harus mengulang, karena itu kondisi yang jarang terjadi. Namun jika kondisinya sebagai musafir, maka ada dua pendapat mengenai ini. *Pertama*: Tidak harus mengulang, karena Amru bin Al Ash RA pernah bertayammum dan shalat dengan tayammum itu karena cuaca yang sangat dingin, lalu ia menyampaikan hal itu kepada Nabi SAW, dan beliau pun tidak menyuruhnya untuk mengulang. *Kedua*: Harus mengulang, karena cuaca dingin yang dikhawatirkan menyebabkan kebinasaan dan tidak ada pencegah yang dapat menepiskan madharatnya sangat jarang terjadi dan jarang berkesinambungan, maka kondisinya seperti orang yang tidak mendapatkan air dalam kondisi hadir (tidak musafir).”

Penjelasan:

Hadits Amru dan keterangannya telah dipaparkan pada bahasan tentang tayammumnya orang sakit. Ucapan pengarang, “udzur yang jarang terjadi,” untuk membedakannya dari kondisi sakit dan ketiadaan air dalam safar. Ucapannya, “tidak berkesinambungan,” untuk membedakannya dari kondisi istihadhah (pendarahan yang bukan haid). Adapun tentang hukum masalah ini, para sahabat kami mengatakan, “Bila orang berhadats atau orang junub menemukan air namun takut binasa bila menggunakannya karena cuaca yang sangat dingin, bukan karena sakit dan serupanya, maka dibolehkan tayammum baginya seperti halnya kekhawatiran yang dialami oleh orang yang sakit bila menggunakan air.

Jika mampu membasuh satu bagian maka hendaknya membasuh bagian itu lalu menyelimutinya. Jika mampu menghangatkan air dengan upah misalnya, maka hendaklah melakukan itu, atau bila mampu mendapatkan air yang hangat dengan membayarnya, maka hendaklah melakukannya, dan bila demikian maka tidak boleh tayammum baginya, baik dalam kondisi hadir (tidak bepergian) maupun musafir, karena bila demikian berarti ia mendapat air dan mampu menggunakannya. Jika ia tidak melakukannya lalu tayammum, maka tayammumnya tidak sah, dan ia harus mengulang shalat yang dilakukannya dengan tayammum itu. Jika tidak mampu melakukan sesuatu pun dari itu dan ia

hanya mampu membasuh sebagian anggota tubuhnya saja yang bagian luar tanpa menimbulkan kekhawatiran madharatnya, maka hendaklah ia melakukannya, kemudian sisanya tayammum.

Jika tidak mampu juga melakukan itu, maka hendaknya bertayammum lalu shalat berdasarkan hadits Amr bin Al Ash tadi, karena ia bertayammum akibat cuaca yang sangat dingin, dan ia berdalih dengan ayat Al Qur`an, sementara Nabi SAW menyetujuinya. Lalu, apakah harus mengulang shalatnya? Para sahabat kami mengatakan, "Jika bertayammum di dalam safar, maka mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur yang dicantumkan di dalam *Al Buwaithi*, dimana Asy-Syafi'i me-*rajih*-kan keharusan mengulang."

Demikian juga yang di-*rajih*-kan oleh Jumhur para sahabat kami. Sementara yang dishahihkan oleh Al Mutawalli dan Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah* adalah tidak mengulang berdasarkan hadits Amru tersebut.

Jumhur para sahabat kami menjawab tentang hadits Amr, bahwa pengulangan itu karena penangguhan, dan menunda penjelasan hingga saat dibutuhkannya adalah boleh menurut madzhab yang *shahih*. Kemungkinan juga ia tahu keharusan mengulang, atau mungkin ia telah mengqadha. Jika itu terjadi dalam kondisi hadir (bukan musafir), maka ada dua cara dimana Jumhur menetapkan pada masing-masing cara dengan mengharuskan pengulangan karena kondisi itu jarang terjadi.

Sementara itu Ad-Darimi di dalam *Al Istidzkar* dan para sahabat kami yang lainnya menceritakan dari Abu Al Husan bin Al Qaththan dari kalangan para sahabat kami, bahwa ia mengatakan, "Jika kami katakan bahwa musafir harus mengulang, maka apalagi yang hadir (muqim/ non musafir). Jika tidak demikian maka ada dua pendapat."

Al Abdari menukil di dalam *Al Kifayah* dari Abu Hatim Al Qazwaini, bahwa ia mengatakan, "Mengenai ini ada tiga pendapat. *Pertama*: Musafir dan hadir (muqim/non musafir) harus mengulang. *Kedua*: Musafir dan hadir tidak harus mengulang. *Ketiga*: Hadir harus mengulang sedangkan musafir tidak harus mengulang. Yang benar adalah keharusan mengulang atas keduanya." Demikianlah penjelasan madzhab kami.

Ibnu Al Mundzir dan para sahabat kami menuturkan dari Al Hasan Al Bashri dan Atha', bahwa tidak dibolehkan tayammum baginya, tapi harus

menggunakan air walaupun berisiko kematian. Mereka menuturkan dari Malik, Abu Hanifah dan Ats-Tsauri, bahwa ia boleh bertayammum dan shalat dengan tayammum itu dan tidak harus mengulang, baik musafir maupun hadir. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir. Sementara itu Ahmad mengatakan, bahwa musafir tidak harus mengulang, sedangkan mengenai yang hadir ada dua riwayat darinya. Dalil semuanya dapat diketahui dari yang telah dikemukakan.

Bila ia memiliki pakaian yang bernajis lalu khawatir binasa bila menanggalkan pakaiannya itu karena cuaca yang sangat panas atau sangat dingin, maka ia boleh shalat dengan tetap mengenakan pakaian tersebut. Pengarang telah menyebutkan masalah ini pada bab thaharah badan. *Wallahu a'lam.*

34. Asy-Syirazi berkata, "Barangsiapa shalat tanpa thaharah (bersuci) karena tidak ada air dan tanah (yang layak untuk tayammum) maka nantinya ia harus mengulang, karena itu adalah udzur yang jarang terjadi dan tidak berkesinambungan, sehingga seperti halnya bila ia lupa thaharah lalu shalat (tanpa thaharah) padahal ia mampu berthaharah."

Penjelasan:

Telah dipaparkan keterangan tentang hukum orang yang tidak menemukan air dan tidak pula tanah (yang layak untuk tayammum), dan bahwa mengenai ini ada empat pendapat, dimana pendapat yang paling *shahih* adalah diwajibkan shalat pada waktunya itu dan diharuskan mengulang. Kami telah memaparkan dalil-dalilnya beserta masalahnya. Perkataan Asy-Syirazi, "udzur yang jarang terjadi dan tidak berkesinambungan," penjelasan batasan ini telah disinggung di atas dan qiyasannya terhadap orang yang lupa akan thaharah, karena perkara itu disepakati. *Wallahu a'lam.*

35. Asy-Syirazi berkata, "Jika pada sebagian anggota tubuhnya terdapat retak yang perlu penyangga, lalu penyangga dipasangkan dalam keadaan suci, jika penyangga itu dipasangkan dalam keadaa suci lalu berhadats dan khawatir untuk mencopotnya, atau memasangkan dalam

keadaan tidak suci dan khawatir mencopotnya, maka ia harus mengusap penyangga itu, karena Nabi SAW memerintahkan Ali RA agar mengusap penyangga. Lain dari itu, karena ia akan kesulitan untuk mencopotnya sehingga boleh mengusapnya sebagaimana halnya khuff (sepatu bot). Lalu, apakah ia harus mengusap semuanya atau tidak? Mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Harus mengusap semuanya, karena itu adalah usapan yang dibolehkan karena darurat sehingga harus menyeluruh seperti usapan dalam tayammum. *Kedua*: Cukup pada bagian yang disebut, karena itu merupakan pembatas yang terpisah sehingga seperti mengusap khuff. Lalu, apakah harus tayammum bersamaan dengan mengusap. Asy-Syafi'i mengatakan di dalam pendapat lama disebutkan, 'Tidak boleh bertayammum sebagaimana tidak boleh bertayammum bersamaan dengan mengusap khuff.' Sementara di dalam *Al Umm* ia mengatakan boleh bertayammum berdasarkan hadits Jabir RA:

أَنْ رَجُلاً أَصَابَهُ حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَلَمَ، فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ: هَلْ تَجِدُوْنَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟ قَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَي الْمَاءِ. فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصُبَ عَلَي رَأْسِهِ خِرْقَةً يَمْسَحُ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ

'Bahwa seorang lelaki terkena batu hingga kepalanya terluka, kemudian ia bermimpi (basah), lalu ia bertanya kepada para sahabatnya, 'Apakah kalian menemukan rukhshah bagiku untuk tayammum?' Mereka menjawab, 'Kami tidak menemukan rukhshah bagimu dan engkau mampu menggunakan air.' Maka ia pun mandi, lalu meninggal. Maka Nabi SAW bersabda, 'Sebenarnya cukup baginya bertayammum dan mengikatkan kain di kepalanya yang diusap di atasnya, lalu membasuh seluruh tubuhnya.'

Dan juga karena ia menyerupai luka, karena ia meninggalkan pembasuhan anggota tersebut akibat takut madharat. Dan juga menyerupai orang yang mengenakan khuff, karena ia khawatir madharat

bila membasuh anggota tubuhnya. Adapun kekhawatiran akan kesulitan mencopot penghalang adalah seperti orang yang mengenakan khuff, karena diserupakan maka harus memadukan mengusap dengan tayammum. Jika ia sembuh dan mampu membasuh, jika telah memasang penyangga dalam keadaan tidak suci, hendaknya ia mengulang shalat, dan bila ketika memasangnya dalam keadaan suci, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: tidak harus mengulang, sebagaimana orang yang mengusap khuff. *Kedua*: Harus mengulang, karena ia tidak membasuh anggota thaharah itu disebabkan oleh udzur yang jarang terjadi dan tidak berkesinambungan, sehingga seperti halnya bila ia tidak membasuh anggota thaharah karena lupa."

Penjelasan:

Al Azhari dan para sahabat kami (pengikut Syafi'i) mengatakan, "Penyangga adalah kayu yang dibakar lalu dipasangkan pada bagian yang retak lalu diikat hingga tetap pada posisinya."

Pengarang *Al Hawi* mengatakan, "*Al Jabiirah* atau gips adalah yang dipasangkan pada yang retak, sedangkan *al-lusuuq* adalah yang dipasangkan pada luka."

Sejumlah orang yang menyoroti masalah lafazh-lafazh di dalam *Al Muhadzdzab* mengingkari perkataan pengarang, "وَإِنْ كَانَ عَلَى عُضْوِهِ كَسْرٌ (Jika pada anggota tubuhnya terdapat retak)," karena semestinya dikatakan عُضْوٌ مَكْسُورٌ, dan tidak dikatakan عَلَيْهِ كَسْرٌ. Pengingkaran ini bathil, karena boleh dikatakan عُضْوٌ مَكْسُورٌ, فِيهِ كَسْرٌ dan عَلَيْهِ كَسْرٌ, semuanya bermakna sama.

Tentang hadits Jabir, hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi. Hadits ini dinilai *dha'if* oleh Al Baihaqi. Adapun hadits Ali RA, ini hadits *dha'if*, hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Al Baihaqi dan yang lainnya, dan mereka menyepakati ke-*dha'if*-annya karena hadits ini dari riwayat Amru bin Khalid Al Wasithi, dan para hafizh (penghafal hadits) menyepakati kelemahannya. Ahmad bin Hambal, Yahya bin Ma'in dan yang lainnya malah mengatakan, "Dia pendusta."

Al Baihaqi mengatakan, "Dia dikenal suka memalsukan hadits." Bahkan Waki' mencapnya pemalsu. Al Baihaqi berkata, "Tentang masalah ini, tidak ada

riwayat yang valid dari Nabi SAW. Dan yang paling mendekati ini adalah hadits Jabir tadi, namun itu tidak kuat. Dan mengenai itu terdapat perkataan para ahli fikih dari kalangan tabi'in dan generasi setelah mereka di samping apa yang kami riwayatkan dari Ibnu Umar."

Lalu ia menyebutkan dengan sanadnya: Bahwa Ibnu Umar berwudhu, sementara telapak tangannya dibalut, lalu ia mengusap di atasnya dan di atas balutan itu, dan membasuh bagian yang selain itu. Selanjutnya Al Baihaqi berkata, "Riwayat dari Ibnu Umar ini *shahih.*"

Kemudian Al Baihaqi meriwayatkan tentang bolehnya mengusap pada kayu penyangga dan perban luka dengan sanad-sanadnya dari para pemuka tabi'in, dan ia mengingkari perkataan pengarang, karena Nabi SAW memerintahkan Ali, lalu dikemukakan dengan bentuk redaksi yang pasti dalam hadits yang disepakati kelemahannya. Peringatan tentang ungkapan ini dan kaidah mengenai fasal-fasal tersebut telah dikemukakan pada pendahuluan kitab ini. Kemudian perkataan pengarang, "Karena itu adalah usapan yang dibolehkan karena darurat," adalah untuk membedakannya dari orang yang mengusap khuff, karena yang ini merupakan keringanan dan rukhshah. Kemudian perkataannya, "usapan pada penghalang yang terpisah," untuk membedakannya dari mengusap jenggot di dalam tayammum.

Adapun tentang hukum masalah ini, para sahabat kami berkata, "Jika ia memerlukan untuk memasangkan penyangga, maka hendaknya ia memasangnya, jika tidak dikhawatirkan madharat untuk mencopotnya maka harus dicopot dan dibasuh bagian bawahnya jika tidak dikhawatirkan madharat karena dibasuh."

Al Abdi berkata, "Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan Daud mengatakan, bahwa tidak harus mencopotnya walaupun tidak mengkhawatirkan madharat."

Para sahabat kami berkata, "Bila mengkhawatirkan madharat karena mencopotnya maka tidak harus mencopotnya. Karena kekhawatiran itu berlaku sebagaimana dalam kondisi sakit yang dibolehkan untuk tayammum dengan rinciannya yang telah dikemukakan, baik yang disepakati maupun diperdebatkan." Demikian yang dikatakan oleh para sahabat kami.

Para sahabat kami juga berkata, "Dan tidak boleh memasangkan penyangga pada bagian yang sehat (tidak sakit) kecuali sekadar untuk menopang penyangga itu yang mana tanpa bagian itu maka penyangga tidak dapat dipasang."

Mereka juga berkata, "Dan hendaknya dipasangkan dalam keadaan suci."

Imam Al Haramain mengemukakan pandangan lain dari ayahnya, bahwa tidak harus memasangkannya dalam keadaan suci bila kita tidak mengharuskan mengulang karena memasangnya dalam keadaan tidak suci. Pandangan ini janggal, dan yang benar bahwa memasangkannya harus dalam keadaan suci secara mutlak. Demikian yang dinyatakan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah* dan yang lainnya, dan itulah yang dimaksud oleh pengarang saat mengatakan, "Memasangkan penyangga dalam keadaan suci," yakni diharuskan kesucian untuk memasangkan peyangga pada anggota thaharahnya itu.

Dan inilah yang dimaksud oleh Asy-Syafi'i *rahimahullah* yang mengatakan di dalam *Al Mukhtashar*, "Dan hendaknya tidak memasangkannya kecuali dalam keadaan berwudhu (mempunyai wudhu)."

Jika pemasangannya tidak dalam keadaan suci, jika tidak mengkhawatirkan madharat (bahaya) karena mencopotnya, maka harus dicopot terlebih dahulu, kemudian memasangnya lagi setelah bersuci. Tapi bila khawatir madharat maka tidak harus mencopotnya, bahkan mengusapnya adalah sah, dan ia berdosa. Demikian yang dinyatakan oleh Al Mahamili dan para sahabat kami. Jika orang yang memasangkan penyangga itu hendak bersuci, maka hendaklah ia melakukan tiga hal, yaitu: membasuh secara benar pada bagian sisa anggota thaharahnya, mengusap penyangga itu dan bertayammum. Tentang membasuh secara benar, maksudnya adalah membasuh anggota thaharah yang sehat (yang tidak sakit) dan semua bagian dari ujung-ujung penyangga yang memungkinkan sesuai dengan rincian terdahulu pada "pembahasan luka".

Inilah yang benar yang ditetapkan pada sebagian besar periwayatan para sahabat kami. Sementara itu, sebagian ahli ilmu Khurasan dan Ar-Rafi'i mengemukakan cara lain, bahwa tentang membasuh yang benar ada dua pandangan terkait dengan mengenai orang yang mendapatkan air yang mencukupi sebagiannya. Tentang cara ini telah dikemukakan dalam masalah orang yang terluka, dan dengan cara inilah dipastikannya tayammum. Sementara pandangan madzhab menetapkan keharusan membasuh bagian yang sehat (yang tidak sakit), karena retaknya anggota thaharah itu tidak lebih dari kehilangannya, jika kehilangannya tentunya wajib membasuh sisanya.

Kemudian tentang mengusap penyangga dengan air, ini diharuskan dengan kesepakatan para sahabat kami dalam semua jalurnya. Di antara yang menukil kesepakatan mereka terhadap ini adalah Imam Al Haramain, kecuali satu pandangan yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dari penuturan Al Hanathi, bahwa cukup dengan tayammum dan tidak harus mengusap penyangga dengan air. Ini dinukil juga oleh pengarang *Al 'Uddah* dan dipilih oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Sedangkan padangan madzhab adalah yang pertama. Lalu, apakah harus mengusap seluruh penyangga seperti halnya wajah dalam tayammum atau cukup mengucap apa yang disebut sebagai penyangga, seperti halnya kepala dan khuff? Mengenai ini ada dua pandangan yang masyhur yang telah disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya. Yang lebih *shahih* menurut para sahabat kami adalah harus mengusap keseluruhannya, dan ini dinilai shahih oleh Syaikh Abu Muhammad di dalam *Al Furuq*, Al Baghawi, Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah*, Ar-Rafi'i dan yang lainnya, dan ini juga merupakan madzhabnya Abu Hanifah dan Ahmad.

Adapun tentang tayammum disertai membasuh secara benar dan mengusap penyangga dengan air, mengenai ini ada dua jalur riwayat. Yang *pertama*, yakni yang lebih *shahih* lagi masyhur dan yang ditetapkan oleh mayoritas, bahwa mengenai ini ada dua pendapat, dimana pendapat yang lebih *shahih* menurut Jumhur adalah wajib, dan inilah yang dicantumkan di dalam *Al Umm*, *Al Buwaithi* dan *Al Kabir*.

Kedua, tidak wajib, inilah yang cantumkan di dalam pendapat lama, dan zhahirnya catatannya terdapat di dalam *Al Mukhtashah* dan dishahihkan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Jurjani dan Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah*. Al Abdari berkata, "Inilah pendapat yang dikatakan oleh Ahmad dan semua ahli fikih."

Jalur kedua dituturkan oleh para sahabat dari Khurasan dan dishahihkan di antaranya oleh Al Mutawalli, bahwa apa yang ada di bawah penyangga adalah bagian yang sakit yang tidak mungkin dibasuh. Jika bagian itu tampak maka wajib tayammum sebagaimana halnya luka. Jika memungkinkan untuk dibasuh bila memang tampak (yakni di bagian luar) maka tidak wajib tayammum sebagaimana halnya orang yang mengenakan khuff. Pengarang telah menyebutkan dalil keduanya, sedangkan pandangan madzhab adalah wajib.

Jika kami mewajibkan tayammum, walaupun penyangga itu pada anggota

tayammum, maka mengenai ini ada dua pandangan yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Muhammad dan anaknya, yakni Imam Al Haramain, dan juga Al Ghazali serta yang lainnya. *Pertama*, harus mengusapnya dengan tanah (tanah tayammum) sebagaimana keharusan mengusapnya dengan air. *Kedua*, ini pendapat yang lebih *shahih* dan ditetapkan oleh Al Mawardi, Al Baghawi dan yang lainnya, bahwa tidak harus mengusapnya dengan tanah, tapi cukup mengusap yang selain itu, karena tanah itu lemah, sehingga tidak berpengaruh walaupun diusapkan pada penghalangnya, ini berbeda dengan mengusap dengan air, karena mempunyai pengaruh bila diusapkan pada penghalangnya seperti pada kasus khuff. Karena itulah bila menggunakan air maka dianjurkan pengusapannya.

Demikian yang dikatakan oleh Ad-Darimi dan yang lainnya, karena dengan demikian berarti keluar dari persilangan pendapat.

Kemudian tentang waktu mengusap penyangga dengan air. Bila ia junub, maka ia boleh mengusapnya kapan saja ia mau, karena tidak harus berurutan. Jika ia berhadats, maka ia mengusap saat urutannya sampai pada pembasuhan bagian tersebut.

Adapun tentang waktu tayammum, berdasarkan apa yang telah dikemukakan mengenai tayammumnya orang yang terluka, baik yang disepakati maupun diperdebatkan beserta cabang-cabangnya, ringkasnya: Jika ia junub, maka mengenai ini ada dua pandangan. *Pertama*: Harus mendahulukan pembasuhan kemudian tayammum. *Kedua*: ini pendapat yang *shahih* lagi masyhur: Bila mau ia boleh mendahulukan tayammum, bila mau ia juga boleh mengemudiankannya, dan bila mau ia boleh menyelingkannya di tengahnya. Jika ia berhadats, maka mengenai ini ada tiga pandangan yang masyhur. *Pertama*: Harus mendahulukan pembasuhan seluruh bagian yang mampu dibasuh. *Kedua*: Boleh memilih sebagaimana halnya yang junub. *Ketiga*: inilah pendapat yang shahih menurut jumhur sahabat kami: Tidak boleh beralih ke bagian thaharah lainnya sehingga thaharah bagian sebelumnya telah sempurna. Demikian yang dishahihkan oleh para sahabat kami dalam jalur-jalur periwayatan mereka, dan Ar-Rafi'i menukil penshahihan dari mereka.

Berdasarkan ini, maka perinciannya adalah yang telah dikemukakan dalam bahasan tentang tayammumnya orang yang terluka, yaitu orang yang memasang

satu atau beberapa peyangga pada wajahnya atau tangan atau kakinya. Hukumnya adalah sebagaimana yang telah dipaparkan di sana. Berdasarkan pandangan ketiga, maka tayammumnya menjadi berbilang sesuai dengan jumlah penyangga sebagaimana yang telah dipaparkan di sana. Menurut kedua pendapat pertama, cukup dengan satu tayammum pada seluruh penyangga. Lalu, apakah ia harus mengulang wudhu untuk setiap shalat fardhu walaupun belum berhadats sebagaimana diharuskan mengulang tayammum? Atau cukup membasuh bagian yang setelah penyangga? Atau tidak harus membasuh apa pun selama ia tidak berhadats?

Mengenai ini ada tiga pandangan sebagaimana yang telah dipaparkan dalam masalah orang yang terluka. Pendapat yang benar adalah tidak harus membasuh apa pun. Imam Al Haramain dan yang lainnya menukil kesamaan pendapat mengenai ini, dan demikian juga yang dinyatakan oleh Al Mawardi, Al Ghazali dan yang lainnya. Di antara yang menyebutkan perbedaan pandangan adalah Al Qadhi Husain dan Al Baghawi, sementara Syaikh Abu Hamid menetapkan keharusan mengulang wudhu sebagaimana halnya wanita mustahadhah.

Adapun pandangan madzhab bahwa itu tidak herus mengulang, dan ini dibedakan dengan wanita mustahadhah, karena hadatsnya terus menerus baru, sedangkan hukum mengulang usapan pada penyangga sama seperti hukum mengulang basuhan.

Al Ghazali menetapkan tidak harus mengulang, dan inilah pandangan madzhab. Jika ia sembuh, maka ia harus membasuh bagian tersebut, dan dihukumi wajib memulai wuhdu atau mandi bila ia junub, dan tidak wajib berdasarkan apa yang telah dikemukakan berkenaan dengan orang yang terluka. *Wallahu a'lam.*

Semua ini bila retaknya itu memerlukan penyangga sehingga dipasangkan. Adapun bila tidak memerlukan pemasangannya tapi dikhawatirkan kemasukan air, maka hukumnya sama dengan orang yang terluka, sehingga harus membasuh bagian yang sehat semampunya sebagaimana perincian yang telah dikemukakan di sana, dan diharuskan tayammum disertai pembasuhan yang benar dan tidak diharuskan membasuh bagian yang retak dengan air walaupun tidak mengkhawatirkan madharat, karena mengusap dengan air tidak ada dampaknya bila tidak ada penghalangnya sebagaimana yang telah kami kemukakan dalam

pembahasan tentang orang yang terluka.

Ini berbeda dengan penyangga, karena ini adalah mengusap pada penghalang, seperti halnya khuff. Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat kami dalam semua jalur periwayatannya dan yang dinukil oleh Ar-Rafi'i dari para imam.

Kemudian ia berkata, "Asy-Syafi'i mempunyai ungkapan lain yang mengindikasikan wajibnya mengusap dan wajibnya tayammum dalam kasus ini yang disepakati dan tidak ada perbedaan pendapat, agar bagian yang retak itu tidak terluputkan tanpa thaharah."

Bila bertayammum, sementara retaknya itu pada anggota tayammum, maka harus mengusapnya dengan tanah sebagaimana dalam kasus orang yang terluka, karena tidak ada madharat dalam hal itu dan tidak ada penghalang padanya. *wallahu a'lam*.

Kemudian tentang mengulang shalat yang dilakukannya. Jika tidak ada pembatas yang berupa penyangga ataupun perban, maka disepakati tidak harus mengulang, karena tayammum itu, bila disebabkan oleh sakit, luka dan serupanya maka tidak ada keharusan untuk mengulang. Karena itu, apalagi bila disertai dengan membasuh sebagian anggota thaharah maka lebih tidak harus mengulang. Jika ada pembatas yang berupa penyangga ataupun perban atau lainnya, jika pemasangannya dalam keadaan suci, maka tentang keharusan mengulangnya ada dua pendapat yang telah disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya. Pendapat yang *shahih* dari antara kedua pendapat itu menurut mayoritas sahabat kami adalah tidak harus mengulang. Demikian juga yang dinyatakan oleh jama'ah, dan ini juga merupakan madzhab Malik, Abu Hanifah dan Ahmad.

Sementara Al Baghawi men-*tarjih* pendapat yang mengharuskan mengulang. Jika pemasangannya dalam keadaan tidak suci, maka ada dua Pandangan. Pandangan yang lebih *shahih* adalah harus mengulang karena jarang terjadi. Pandangan inilah yang ditetapkan oleh pengarang dan mayoritas sahabat kami dalam semua jalur periwayatannya serta dishahihkan oleh yang lainnya.

Pandangan kedua, bahwa tentang pengulangannya ada dua pendapat yang dikemukakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Bandaniji, Ad-Darimi, pengarang *Asy-Syamil*, Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan yang lainnya dari kalangan ulama Irak dan Khurasan. Al Mutawalli mengatakan, bahwa tentang masalah

ini adalah tiga pendapat. Pendapat yang paling *shahih* (pendapat *pertama*): Jika pemasangannya dalam keadaan suci maka tidak harus mengulang dan jika pemasangannya dalam keadaan tidak suci maka harus mengulang. *Kedua*, wajib mengulang secara mutlak. *Ketiga*, tidak wajib mengulang secara mutlak.

Al Qadhi Husain dan Imam Al Haramain mengatakan, "Jika pemasangannya dalam keadaan suci, maka menurut pendapat lama tidak harus mengulang, sedangkan menurut pendapat baru ada dua pandangan: Jika pemasangannya dalam keadaan suci maka menurut pendapat baru harus mengulang, dan menurut pendapat lama ada dua pandangan. Kemudian pendapat yang masyhur, bahwa tidak ada perbedaan dalam hal mengulang, baik kami mewajibkan tayammum ataupun tidak mewajibkannya." Abu Hafsh bin Al Wakil dari kalangan para sahabat kami berkata, "Perbedaan pandangan dalam hal ini, bila kami tidak mewajibkan tayammum, yang mana bila kami mewajibkannya maka ia harus tayammum, maka ia tidak harus mengulang." Demikian satu pendapat.

Sedangkan pendapat madzhab syafi'I adalah yang pertama, dan inilah yang dinyatakan oleh jumhur, kemudian Jumhur mengemukakan perbedaan pandangan seputar pengulangan itu.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, pengarang *Asy-Syamil*, pengarang *At-Tatimmah*, pengarang *Al Bahr* dan Ar-Rafi'i mengatakan, "Perbedaan pandangan ini, jika penyangga atau perban itu pada bagian yang bukan anggota tayammum. Jika itu pada bagian anggota tayammum dan kami mengatakan tidak harus tayammum, maka demikian pandangannya, dan jika kami katakan harus tayammum, maka harus mengulang." Demikian satu pendapat. Ini karena kurangnya pengganti dan yang diganti, tapi saya tidak melihat pernyataan jumhur yang menyelisihi ini maupun menyepakatinya. Namun hal ini mengindikasikan bahwa tidak ada perbedaan perincian madzhab kami. Ibnu Al Mundzir menuturkan dari jumhur ulama, bahwa tidak harus mengulang. Sementara Al Abdari menuturkan dari Ahmad bin Hambal dan semua ahli fikih, bahwa tidak harus tayammum. *Wallau a'lam*.

Masalah:

Pertama: Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Ad-Darimi, Ibnu Ash-

Shabbagh, semua ahli ilmu Irak, pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya dari kalangan ahli ilmu Khurasan menyatakan, bahwa mengusap penyangga tidak ditetapkan waktunya, bahkan boleh mengusap tanpa harus mencopot walaupun dalam waktu yang cukup lama hingga sembuh. Sementara Al Faurani, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan para ahli ilmu lainnya dari Khurasan mengemukakan pandangan lain, bahwa waktunya terbatas sebagaimana halnya khuff. Demikian yang mereka nyatakan.

Ar-Rafi'i berkata, "Berdasarkan pandangan ini maka ada perbedaan antara yang hadir (muqim) dan musafir, dimana yang muqim harus mencopot penyangga setelah sehari semalam, sementara musafir setelah tiga hari."

Sementara itu, Syaikh Abu Amru bin Ash-Shalah mengingkarinya, dan ia mengatakan, "Yang benar, bahwa sehari semalam itu berlaku bagi yang hadir (muqim) maupun musafir." Yang benar adalah apa yang disebutkan oleh Ar-Rafi'i, dan itulah konotasi dari kemutlakan yang dikemukakan dari pandangan ini.

Asal pandangan ini sebenarnya lemah, dan yang benar bahwa waktunya tidak dibatasi, karena rukhshah tersebut ditetapkan tanpa batasan, beda halnya dengan khuff. Dan juga, karena kebutuhannya memerlukan kesinambungan penyangga itu. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan, "Dan juga karena khuff itu harus ditanggalkan bila junub. Ini berbeda dengan penyangga."

Imam Al Haramain berkata, "Perbedaan ini sebenarnya berpangkal pada kondisi bila memungkinkan untuk mencopot penyangga dan memasangnya lagi tanpa membahayakan anggota tubuhnya, tapi bila membahayakannya maka tidak harus mencopotnya. Demikian, tanpa ada perbedaan pandangan."

Lebih jauh ia mengatakan, "Gambaran perbedaannya: Bila memungkinkan mencopot setelah sehari semalam tanpa bahaya terhadap anggota tubuhnya, maka jika memungkinkan untuk mencopotnya setiap waktu maka tidak boleh sekadar mengusap di atasnya."

Apa yang dikatakan oleh Al Imam ini intinya adalah menepiskan perbedaan dari pangkalnya, karena telah kami kemukakan kesamaan pendapat para sahabat kami, bahwa bila mencopotnya tidak menimbulkan madharat maka tidak boleh mengusap, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. *Wallahu a'lam*.

Kedua: Para sahabat kami berkata, "Hukum perban dan yang lainnya terkait dengan luka sama dengan hukum penyangga dalam semua hal yang telah disinggung di muka. Jika ia mampu menanggalkannya dan membasuhnya tanpa bahaya maka ia harus melakukannya, tapi jika tidak maka sama seperti halnya penyangga sebagaimana yang telah dipaparkan di atas."

Al Qadhi Husain dan yang lainnya berkata, "Demikian juga bila memasangkan ramuan dan serupanya pada pipinya, maka itu seperti halnya penyangga."

Pengarang *At-Tahdzib* berkata, "Demikian juga bila membalurkan obat pada pipinya. Dan begitu pula robekan pada kaki jika perlu ditetesi obat untuk mengeringkannya."

Ketiga: Para sahabat kami berkata, "Jika orang yang mengenakan penyangga, perban atau serupanya mengalami junub, maka ia tidak harus menanggalkannya, akan tetapi ia harus membasuh bagian yang sehatnya dan mengusap di atas penyangga (perban atau serupanya), dan bertayammum seperti halnya orang yang berhadats. Ini berbeda halnya dengan orang yang mengenakan khuff, karena ia harus menanggalkannya bila junub karena tidak ada kesulitan dalam hal itu."

Keempat: Jika pada dua anggota thaharahnya terdapat penyangga, lalu salah satunya diangkat, maka tidak harus mengangkat yang lainnya. Beda halnya dengan sepasang khuff, karena pengenaan keduanya adalah syarat. Ini berbeda dengan dua penyangga, bila salah satunya copot ketika sedang shalat, maka shalatnya batal, baik ia sembuh maupun belum, ini tidak seperti tanggalnya khuff. Demikian madzhab kami.

Pengarang *Al 'Uddah* menuturkan dari Abu Hanifah, bahwa bila copot sebelum sembuh maka tidak membatalkannya. Dalilnya adalah qiyas terhadap khuff dan terhadap kondisi setelah sembuh. Jika telah sembuh apa yang di bawah penyangga namun ia tidak mengetahui, lalu setelah itu ia melaksanakan beberapa shalat, maka ia harus mengqadhanya, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian kesamaan pendapat yang dinukil oleh pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya. Jika meragukan kesembuhannya setelah tayammum, lalu ternyata belum sembuh, maka tentang batalnya tayammumnya ada dua pendapat seperti tentang tayammumnya orang yang terluka. Pendapat yang

lebih *shahih* adalah tidak batal. Penjelasan rincinya telah dipaparkan disana. Hanya Allahlah yang kuasa memberi petunjuk.

Beberapa Masalah yang Terkait Dengan Tayammum

Pertama: Bila bertayammum dan ia mengenakan sepasang khuff atau tutup kepala yang dikenakannya dalam keadaan suci, kemudian ia menanggalkannya, maka menurut kami itu tidak membatalkan tayammumnya. Demikian juga yang dikatakan oleh Malik, Abu Hanifah dan Jumhur. Sementara Al Abdari menceritakan riwayat dari Ahmad, bahwa itu membatalkannya.

Kedua: Ar-Rauyani berkata, "Ayahku berkata, 'Jika orang junub tidak mendapatkan air lalu bertayammum untuk membaca Al Qur`an, lalu ia memulainya, kemudian ia melihat air, jika ketika memulainya ia tidak meniatkan kadar (jumlah) bacaan tertentu, maka ia harus menghentikan bacaannya karena melihat air. Tapi jika ia telah meniatkan untuk membaca sejumlah (kadar) tertentu, maka ada dua pandangan:

1. Ia boleh menyempurnakannya, sebagaimana halnya bila ia meniatkan untuk melaksanakan shalat sunnah sejumlah tertentu maka ia boleh melanjutkannya hingga jumlah tersebut, demikian menurut pandangan madzhab.

2. Ia harus menghentikannya, karena bacaan itu saling terkait sebagiannya dengan sebagian lainnya.'" Selanjutnya Ar-Rauyani berkata, "Yang kedua ini lebih *shahih*, dan tidak ada arahnya untuk pendapat yang pertama." Lalu ia mengatakan, "Walaupun sedang di tengah ayat maka ia harus menghentikannya."

Ketiga: Ar-Rauyani berkata, "Ayahku berkata, 'Bila orang yang tidak memiliki air bertayammum sebelum berijtihad tentang arah kiblat, maka tentang keabsahan tayammumnya ada dua pandangan berdasarkan orang yang bertayammum sementara pada tubuhnya ada najis.'"

Keempat: Bila bertayammum sementara ia mengenakan penutup kepala atau sepasang khuff yang dikenakannya dalam keadaan suci, kemudian menanggalkannya, maka menurut kami tayammumnya tidak batal. Sedangkan menurut Malik, Abu Hanifah, Daud dan semua ulama kecuali riwayat yang

dituturkan oleh Al Abdari dari Ahmad, bahwa itu tidak batal.

Catatan: Al Mahamili mengatakan di dalam *Al-Lubab*, "Tayammum mencakup yang fardhu, sunnah, adab, yang makruh dan syarat. Fardhunya ada tujuh, yaitu: (1) mencari air, (2) mengupayakan tanah yang baik (suci), (3) niat, (4) mengusap wajah dan (5) kedua tangan, (6) berurutan dan (7) tidak boleh ada jeda, menurut satu pendapat.

Sunnahnya ada lima, yaitu: (1) Membaca basmalah, (2-3) mencukupinya dengan dua tepukan, (3) meniup debu yang banyak, (4) dan mendahulukan yang kanan.

Adabnya ada tiga, yaitu: (1) menghadap ke arah kiblat, (2) memulai dengan bagian atas wajah dan (3) dengan telapak tangan pada kedua tangan.

Makruhnya adalah menggunakan tanah yang banyak dan melebihi dari dua tepukan.

Syaratnya ada satu, yaitu tanah yang mutlak. Selanjutnya ia berkata: Tayammum dibatalkan oleh perkara yang membatalkan wudhu di samping lima hal lainnya, yaitu: adanya air atau harganya dan keraguannya, hilangnya penyakit (sembuh), dan menetap."

Lalu ia mengatakan: Perbedaan tayammum dan wudhu ada lima, yaitu: Tayammum dilakukan pada dua anggota tubuh dan tidak harus mengalirkan tanah ke pangkal rambut secara mutlak, tidak boleh melaksanakan dua fardhu shalat dengan satu tayammum, tidak boleh tayammum kecuali karena udzur dan setelah memasuki waktu shalat."

Inilah bagian akhir perkataan Al Mahamili. Di dalam syaratnya ia tidak menyebutkan udzur dan masuknya waktu shalat. Dari pandangan ini muncul beberapa masalah, perincian dan pandangan yang telah dikemukakan pada topiknya masing-masing. *Wallahu a'lam.*

Hukum Shalat yang Diperintahkan dengan Tayamum Karena Darurat

Para sahabat kami berkata, "Udzur ada dua macam, yaitu yang umum dan yang jarang. Yang umum tidak harus diqadha karena menyulitkan. Yang termasuk kategori ini adalah orang sakit yang shalat sambil duduk atau berisyarat atau dengan tayammum karena takut madharat bila menggunakan air. Contoh

lainnya adalah orang yang shalat dengan berisyarat karena kondisi yang sangat takut, musafir yang shalat dengan tayammum karena tidak mampu menggunakan apa yang semestinya ia gunakan.

Adapun udzur yang jarang terbagi dua, yaitu yang biasanya berkesinambungan, dan yang biasanya tidak berkesinambungan. Yang pertama (yang berkesinambungan) adalah seperti: wanita mustahadhah (mengalami pendarahan yang bukan haid), beser (terus menerus mengeluarkan air seni tanpa terkontrol), terus menerus mengeluarkan madzi (tanpa terkontrol), orang yang lukanya meneteskan darah, atau orang terus menerus mimisan, atau orang yang tidak dapat menahan keluarnya angin dan sebagainya. Mereka semua dibolehkan melaksanakan shalat dengan hadats dan najis dan tidak harus mengulang karena menyulitkan dan darurat. Adapun yang biasanya tidak berkesinambungan ada dua macam, yaitu: yang ada penggantinya dan yang tidak ada penggantinya.

Bentuk yang kedua: Orang yang tidak mendapatkan air dan tidak pula tanah (yang layak untuk tayammum), orang sakit yang tidak khawatir bila menggunakan air tapi tidak menemukan orang yang mewudhukannya, orang yang tidak dapat beralih menghadap ke arah kiblat, orang buta dan lainnya yang tidak mampu mengetahui arah kiblat dan tidak menemukan orang yang mengarahkannya ke arah kiblat, atau karena dipaksa orang lain untuk shalat ke arah selain kiblat, atau dipaksa untuk meninggalkan berdiri di dalam shalatnya. Mereka semua harus mengerjakan shalat dengan kondisi tersebut dan diharuskan mengulang karena udzur ini jarang terjadi. Pada sebagian kasus mereka ada perbedaan pendapat, namun itu lemah dan telah dipaparkan pada bab ini.

Adapun orang yang shalat bertelanjang karena tidak menemukan penutup, maka tentang cara shalatnya ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* lagi masyhur bahwa ia diharuskan shalat sambil berdiri dengan menyempurnakan ruku dan sujud. Pendapat kedua, bahwa ia mengerjakannya sambil duduk. Berdasarkan ini, apakah ia harus menyempurnakan ruku dan sujud, atau cukup dengan merendahkan diri di tanah? Mengenai ini ada dua pendapat, sementara Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengemukakan pandangan lain, bahwa ia boleh memilih antara berdiri dan duduk.

Perbedaan pandangan ini juga terjadi mengenai orang yang ditahan di suatu tempat bernajis, yang mana bila ia sujud maka ia akan sujud di atas najis,

apakah ia harus menyempurnakan sujud atau cukup dengan isyarat, atau boleh memilih? Perbedaan pandangan ini juga terjadi mengenai orang yang mendapatkan sehelai pakaian yang suci, yang apabila digunakan untuk alas shalatnya maka ia telanjang, tapi bila ia menggunakannya untuk tubuhnya maka ia shalat di atas najis. Juga mengenai orang telanjang yang hanya mendapatkan pakaian bernajis. Pendapat yang lebih *shahih* mengenai dua gambaran ini, bahwa ia shalat bertelanjang. Jika kami katakan tentang orang yang shalat telanjang bahwa ia tidak harus menyempurnakan ruku dan sujud, maka ia harus mengulang, demikian pandangan madzhab.

Lain dari ini, ada pandangan lain yang lemah, yaitu tidak harus mengulang. Masalah serupa telah dipaparkan mengenai orang yang shalat tanpa air dan tidak pula tanah (yang layak untuk tayamum) serta masalah-masalah serupa lainnya. Jika kami katakan harus menyempurnakan rukun-rukunnya, bila ia termasuk kaum yang biasa bertelanjang, maka tidak harus mengulang, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Tapi bila tidak demikian, maka menurut madzhab yang *shahih* yang ditetapkan oleh para ahli ilmu Irak dan sejumlah ahli ilmu Khurasan, bahwa ia juga tidak harus mengulang. Ada pandangan lain yang dikemukakan oleh para ahli ilmu Khurasan, bahwa ia harus mengulang, namun pandangan ini janggal lagi lemah.

Syaikh Abu Hamid mengatakan di dalam *Ta'liq*-nya pada bab menutup aurat, "Tidak diharuskan mengulang, dan aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai ini." Yakni di kalangan kaum muslimin, dengan demikian ia mengisyaratkan ijma'. Kemudian tentang gugurnya keharusan mengulang, tidak ada perbedaan antara yang hadir dengan musafir, karena pakaian dalam kondisi hadir (di pemukiman) dihargai dan tidak didermakan, ini berbeda dengan air.

Adapun yang kedua, yaitu yang ada penggantinya, maka mengenai ini ada beberapa gambaran, diantaranya: orang yang bertayammum dalam kondisi hadir (tidak musafir) karena tidak ada air, atau karena cuaca yang sangat dingin, atau dalam kondisi musafir, atau karena lupa akan air yang dimilikinya dalam safar, atau bertayammum dengan adanya penyangga yang dipasangkan dalam keadaan tidak suci. Pendapat yang benar menurut para sahabat kami, bahwa mereka semua tidak harus mengulang. Perincian tentang perbedaan pendapat mengenai ini telah dipaparkan. Gambaran lainnya adalah orang yang

bertayammum karena adanya penyangga yang dipasangkan dalam keadaan suci, maka menurut pendapat yang lebih *shahih* di antara dua pendapat adalah tidak harus mengulang. Di antara para sahabat kami ada juga yang menjadikan masalah penyangga ini sebagai udzur yang umum. *Wallahu a'lam*.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali menukil, bahwa Abu Hanifah *rahimahullah* berkata, "Setiap shalat yang perlu diqadha tidak harus dilakukan pada waktunya." Dan bahwa Al Muzani *rahimahullah* berkata, "Setiap shalat harus dilaksanakan pada waktunya. Bila ada kekurangan (ketidak sempurnaan karena udzur-udzur tertentu) maka tidak harus mengqadha." Dua pendapat ini juga dinukil dari Asy-Syafi'i *rahimahullah*.

Apa yang dikatakan oleh Al Muzani ini adalah pendapat yang dipilih, karena dengan demikian berarti memenuhi kewajiban tepat waktu, adapun perintah mengqadha adalah perintah lainnya, dan itu tidak ada dalam hal ini, bahkan yang ada adalah menyelishi itu. *wallahu a'lam*.

Imam Al Haramain dan yang lainnya berkata, "Kemudian udzur-udzur yang kami tetapkan sebagai udzur-udzur berkesinambungan, dan kami menggugurkan kewajibannya, bila ternyata sirna dengan cepat, maka itu sama dengan berkesinambungan berkala dengan melihat jenisnya. Adapun udzur-udzur yang kami tetapkan tidak berkesinambungan lalu ternyata malah berkesinambungan, maka tidak digolongkan ke dalam yang berkesinambungan, tapi hukumnya adalah sesuatu yang berlalu dengan cepat sesuai dengan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Kemudian setiap shalat yang kami wajibkan pada waktunya dengan kekurangan, dan kami wajibkan untuk mengqadhanya, maka status yang fardunya ada empat pendapat yang masyhur dari dua jalur periwayatan."

Penjelasannya telah dipaparkan, dimana pendapat yang paling *shahih* menurut Jumhur, bahwa yang fardhu adalah yang kedua. Pendapat kedua menyatakan bahwa yang fardhu adalah yang pertama. Pendapat ketiga menyatakan tidak ditentukan. Pendapat keempat menyatakan bahwa keduanya adalah fardhu. Pendapat ini dipilih oleh Al Qaffal, Al Faurani dan pengarang *Asy-Syamil*, pendapat kuat karena ia memang dibebani itu.

Imam Al Haramain berkata, "Bila kami mewajibkan untuk shalat pada

waktunya, dan mewajibkan qadha, maka pandangan madzhab, bahwa apa yang dilakukannya pada waktunya adalah shalat, hanya saja harus diulang karena kurang (kurang sempurna)." Lebih jauh ia mengatakan, "Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa itu bukan sebagai shalat, tapi menyerupai shalat, seperti halnya *imsak* (tidak melakukan hal-hal yang membatalkan puasa) di bulan Ramadhan bagi yang berbuka dengan sengaja."

Selanjutnya ia berkata, "Ini jauh dari kebenaran. Bila dikatakan, 'Mengapa tidak kalian katakan bahwa shalat yang dilakukan pada waktunya dengan kekurangan adalah shalat yang rusak, seperti halnya haji yang rusak yang tetap harus diselesaikan?' Maka kami katakan: Keharusan melakukan yang rusak adalah mustahil, adapun menyerupakan, maka itu tidak jauh." *Wallahu a'lam* bish shawab. Segala puja dan puji hanya bagi Allah. Dan hanya Allahlah pemberi petunjuk dan hidayah.

كِتَابُ الْحَيْضِ

KITAB HAID

Allah *Ta'ala* berfirman,

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

"*Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid itu adalah suatu kotoran.' Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintakan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 222).[35]

Ahli bahasa mengatakan, "Dikatakan – حَاضَتْ الْمَرْأَةُ – تَحِيْضُ – حَيْضًا وَمَحِيْضًا – وَمَحَاضًا – فَهِيَ حَائِضٌ tanpa *ha`* [*ta` marbuthah*], karena ini adalah sifat yang khusus untuk *mu`annats* sehingga tidak memerlukan simbol ta`nits, beda halnya dengan lafazh قَائِمَةٌ atau مُسْلِمَةٌ. Ini bahasa yang fasih lagi masyhur. Al Jauhari menuturkan dari Al Farra`, bahwa dikatakan juga حَائِضَةٌ, lalu ia menyebutkan sya'ir:

[35] Pada matan *Al Muhadzdzab* yang telah terbit, ini dijadikan bab, sementara dua terbitan lainnya menjadikannya sebagai kitab, maka demikian juga kami melakukannya. Walaupun ini masih termasuk kitab thaharah sehingga menjadi salah satu babnya, namun karena luasnya pembahasan maka disendirikan dan dijadikan kitab tersendiri.

كَحَائِضَةٍ يَزْنِى بِهَا غَيْرُ طَاهِرِ

"*Bagai wanita haid yang dizinai dalam keadaan tidak suci.*"

Al Harawi berkata, "Dikatakan حَاضَتْ – تَحَيَّضَتْ – دَرَسَتْ – عَرَكَتْ – ضَحِكَتْ – نَفِسَتْ – طَمِثَتْ." Yang lainnya menambahkan أَكْبَرَتْ – أَعْصَرَتْ, semuanya bermakna حَاضَتْ. Pengarang *Al Hawi* berkata, "Haid memiliki enam sebutan yang dikenal secara etimologi.

1. Yang paling populer (masyhur) adalah *al haidh*.

2. *Ath-thamts*, sebutannya: *al mar'ah thaamits*. Al Farra' berkata, "Ath-Thamts adalah *ad-dam* (darah).

Karena itulah apabila keperawanan pecah dikatakan *al bikr thamatsahaa*, yakni meneteskan darahnya. Allah *Ta'ala* berfirman, لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ ﴿٧٤﴾ "*Mereka tidak pernah disentuh oleh manusia sebelum mereka (penghuni-penghuni surga yang menjadi suami mereka) dan tidak pula oleh jin.*" (Qs. Ar-Rahmaan [55]: 74).

3. *Al iraak*. Sebutannya: *al mar'ah 'aarik, an-nisaa' 'awaarik.*

4. *Adh-Dhahk*, sebutannya: *al mar'ah dhaahik.*

5. *Al akbaar*, sebutannya: *al mar'ah mukbar.*

6. *Al i'shaar*, sebutannya: *al mar'ah mu'shar.*"

Ahli bahasa mengatakan, "Asal makna *al haidh* adalah *as-sailaan* (aliran). Dikatakan: *haadha al waadii* artinya lembah itu mengalirkan (air), disebut *haidh* karena alirannya pada waktu-waktunya."

Al Azhari berkata, "Haid adalah darah yang diturunkan rahim wanita setelah baligh pada waktu-waktu teratur, sedangkan *istihadhah* adalah aliran darah yang waktu-waktunya tidak teratur. Darah haid keluar dari dasar rahim dan berwarna hitam pekat seolah-olah terbakar. Sedangkan istihadhah adalah darah yang mengalir dari pembuluh darah di bagian bawah rahim tapi tidak sampai dasarnya. Itu yang disebutkan dari Ibnu Abbas RA." Demikian perkataan Al Azhari.

Al Harawi mengatakan di dalam *Al Gharibain*[36] dan ahli bahasa lainnya,

---

[36] Yakni kitab tentang *Gharib Al Qur'an* dan *Gharib Al Hadits*.

"Haid adalah darah yang keluar pada waktu-waktunya setelah baligh, sedangkan istihadhah adalah darah yang keluar tidak pada waktu-waktunya."

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Adapun *al mahiidh* di dalam firman Allah *Ta'ala*, وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ (*Mereka bertanya kepadamu tentang haid.* (Qs. Al Baqarah [2]: 222), adalah darah haid sebagaimana yang disepakati oleh para ulama. Sedangkan *al mahiidh* di dalam firman Allah *Ta'ala*, فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ (*Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid.* (Qs. Al Baqarah [2]: 222), ada yang mengatakan bahwa itu adalah darah haid, ada yang mengatakan masa haid, ada juga yang mengatakan tempatnya, yaitu kemaluan." Lebih jauh ia mengatakan, "Dan ini adalah perkataan para isteri Rasulullah SAW dan jumhur mufassir."

Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili dan yang lainnya mengatakan, "Madzhab kami, bahwa *al mahiidh* adalah darah, yaitu haid."

Segolongan ulama mengatakan, "Itu adalah kemaluan. Yaitu sebutan untuk tempat seperti halnya kata *al mabiit* sebagai sebutan untuk *maudhi' al baituutah* (tempat menginap) dan *al maqiil* sebagai sebutan untuk *maudhi' al qailuulah* (tempat tidur siang)."

Ada juga yang mengatakan, bahwa itu adalah masa haid (waktu haid). Keduanya adalah pendapat yang lemah.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Haid disebut kotoran karena keburukan warnanya, baunya, kenajisannya dan bahayanya." Al Hafizh mengatakan di dalam kitab *Al Hayawan*, "Jenis hewan yang haid ada empat, yaitu: wanita, kelinci, hyena (sejenis anjing) dan kelelawar. Haidnya kelinci dan hyena cukup dikenal dalam sya'ir-sya'ir Arab.

Masalah:

Pertama: Disebutkan di dalam *Ash-Shahih*: Dari Aisyah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda mengenai haid, هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ "*Ini sesuatu yang telah Allah tetapkan pada anak perempuan-anak perempuan Adam*."

Al Bukhari mengatakan di dalam *Shahih*-nya, "Sebagian ulama berkata,

'Haid pertama kali dialami oleh Bani Israil'." Al Bukhari berkata, "Hadits Nabi SAW lebih banyak, yakni bahwa itu berlaku umum pada semua anak perempuan Adam (yakni semua perempuan)."

Kedua: Boleh dikatakan: *haadhat al mar'ah*, atau *thamitsat*, atau *nafitsat* atau *'arikat*, dan tidak ada kemakruhan dalam hal ini. Diriwayatkan kepada kami di dalam *Hilyah Al Auliya'* karya Abu Nu'aim Al Ashbahani dengan sanadnya dari Muhammad bin Sirin, bahwa ia memakruhkan untuk dikatakan: *thamitsat*.

Argumen kami, bahwa ini sudah populer menurut bahasa dan penggunaannya, maka pemakruhannya tidak bisa diterima kecuali dengan bukti yang benar. Adapun apa yang diriwayatkan kepada kami di dalam *Sunan Al Baihaqi* dari Zaid bin Bayanus[37], ia berkata, "Aku berkata kepada Aisyah, 'Apa yang engkau katakan tentang *al 'iraak*?' Aisyah berkata, 'Haid-kah yang kalian maksud?' Kami jawab, 'Benar.' Aisyah berkata, 'Namailah itu sebagaimana Allah *Ta'ala* menamainya'." Maka maknanya –*wallahu a'lam*–, bahwa mereka mengatakan *al 'iraak* dan tidak mengatakan *al haidh* karena berusaha bersikap santun dan karena malu bila membicarakannya dengan menyebut sebutannya, karena sebutan itu adalah sebutan yang wanita merasa malu karena penyebutannya. Karena itu Aisyah berkata, "Janganlah kalian merasa sungkan terhadapku tentang ini, dan membicarakan kepadaku dengan sebutan yang Allah *Ta'ala* telah menyebutnya." *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Perlu diketahui, bahwa bab haid termasuk bab yang rumit dimana banyak yang keliru karena kedetailan permasalahannya. Karena itu para ulama peneliti banyak yang membahasnya secara khusus di dalam kitab-kitab tersendiri. Adalah Abu Al Faraj Ad-Darimi dari kalangan para imam Irak yang telah mengkhususkan masalah yang membingungkan di dalam sebuah jilid besar yang di dalamnya hanya mengupas tentang masalah yang membingungkan dan hal-hal yang terkait dengannya, di dalamnya ia mengemukakan hal-hal berharga yang tidak pernah dibuat oleh orang lain sebelumnya. Juga ia kemukakan hakikat-hakikat penting yang berupa hukum-hukumnya.

Saya telah membuat ringkasannya dalam beberapa catatan, insya Allah

---

[37] Zaid ini tidak dikenal dan periwayatannya dari Aisyah tidak ada asalnya.

nanti akan saya sebutkan didalam syarah ini hal-hal yang terkait dengannya. Sementara itu, Imam Al Haramain di dalam *An-Nihayah* menghimpunkan sekitar setengah jilid di dalam bab haid, kemudian setelah menyinggung tentang masalah cairan kuning dan cairan keruh ia berkata, "Bagi yang mengupas hukum-hukum istihadhah tidak selayaknya merasa enggan untuk mengulang penggambaran pada bab-bab bahasannya."

Para sahabat kami *rahimahullah* juga telah memaparkan masalah-masalah haid secara gamblang dan menjelaskannya dengan sejelas-jelasnya, serta merincikan cabang-cabangnya dengan serinci-rincinya, di samping itu juga diberikan contoh-contoh yang banyak dan pengulangan-pengulangan dalam menyebutkan hukum-hukumnya. Tentang masalah haid ini, sebenarnya saya telah menghimpunkan satu jilid besar di dalam syarh *Al Muhadzdzab* yang mencakup keterangan-keterangan berharga. Kemudian saya memandang perlu untuk meringkasnya dan hanya mengemukakan maksud-maksudnya serta maksud saya untuk menggaris bawahi poinnya, kecuali yang memang perlu dirincikan lebih detail. Karena itu, insya Allah saya tidak akan berpanjang lebar kecuali untuk hal yang perlu dirincikan hingga saya merasa cukup, karena masalah-masalah haid sangat beragam karena keberagaman kejadiannya.

Sudah tidak terhitung lagi saya melihat pertanyaan, baik dari laki-laki maupun perempuan, yang menanyakan tentang masalah-masalah detail yang terjadi namun tidak menemukan jawaban yang benar kecuali dari beberapa ahli yang benar-benar mengerti tentang masalah haid. Sebagaimana diketahui, bahwa haid termasuk perkara-perkara umum yang terus berulang dan terjadi, sehingga banyak hukum yang terkait dengannya, seperti thaharah, shalat, membaca Al Qur`an, puasa, i'tikaf, haji, baligh, bersetubuh, talak, *khulu'*, *ila'*, *kaffarat* membunuh dan serupanya, iddah, istibra' dan hukum-hukum lainnya yang memang terkait dengannya.

Ad-Darimi mengatakan di dalam kitab *Al Mutahayyirah*, "Haid adalah kitab (pembahasan) yang hilang, karena tidak ada karangan yang mengupasnya sesuai haknya sehingga memuaskan hati. Aku berharap dari fadhilah Allah *Ta'ala*, semoga Allah menganugerahiku kemampuan untuk menghimpun di dalam syarah ini yang memenuhi haknya secara sempurna. Karena sebenarnya tidak ada suatu masalah pun kecuali ada nashnya atau kesimpulannya, akan tetapi

kadang hal itu luput dibahasan orang yang tengah membahasnya. Hanya Allah-lah yang kuasa memberi petunjuk."

Keempat: Pengarang *Al Hawi* berkata, "Wanita ada empat macam, yaitu: suci, haid, mustahadhah dan berdarah rusak. Yang suci adalah yang dalam keadaan suci, yang haid adalah yang melihat darah haid pada masa haid sesuai syaratnya, yang mustahadhah adalah yang melihat darah setelah haid dengan sifat yang menyelisihi sifat darah haid, sedangkan yang berdarah kotor adalah yang mulai mengeluarkan darah tapi bukan darah haid." Demikian perkataan pengarang *Al Hawi*.

Sebelum itu Asy-Syafi'i telah berkata, "Jika wanita melihat darah sebelum genap sembilan tahun, maka itu adalah darah rusak, dan itu tidak disebut sebagai istihadhah, karena istihadhah yang terjadi setelah haid."

Selanjutnya pengarang *Al Hawi* mengatakan pada bagian *mumayyizah* (anak perempuan yang sudah dapat membedakan yang baik dari yang buruk), "Jika melihat darah hitam selama lima belas hari, kemudian melihat darah merah, maka yang hitam itu adalah haid, sedangkan tentang darah merahnya ada dua pandangan.

Abu Ishaq mengatakan bahwa itu adalah istihadhah, sementara Ibnu Suraij mengatakan bahwa itu adalah darah rusak, bukan darah istihadhah, karena istihadhah adalah yang terjadi setelah haid pada masa haid kemudian melebihi lima belas hari." Demikian perkataan pengarang *Al Hawi*.

Kesimpulannya, bahwa istihadhah adalah sebutan bagi darah yang bersambung dengan haid namun bukan haid. Adapun yang tidak bersambung dengan haid maka itu adalah darah rusak dan tidak disebut istihadhah. Pandangan ini disepakati oleh jama'ah, dan mayoritas ulama mengatakan bahwa semuanya disebut istihadhah.

Mereka berkata, "Istihadhah ada dua macam, yaitu yang bersambung dengan darah haid –penjelasan mengenai ini telah dikemukakan–, dan yang tidak bersambung dengan haid, seperti yang dialami oleh anak perempuan yang masih kecil yang belum sampai sembilan tahun yang melihat darah, dan juga yang dialami oleh wanita dewasa yang melihatnya lalu terputus selama kurang dari sehari semalam, maka hukumnya adalah hukum hadats."

Demikian dua jenis ini dinyatakan oleh Abu Abdillah Az-Zubairi, Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi, As-Sarakhsi di dalam *Al Amali*, pengarang *Al 'Uddah* dan yang lainnya, dan inilah yang benar lagi disepakati berdasarkan apa yang telah dikemukakan dari Al Azhari dan ahli bahasa lainnya, bahwa darah istihadhah terjadi pada selain waktunya.

Pengarang menggunakan ini di dalam *Al Muhadzdzab*, maka ia pun mengatakan pada bagian nifas, "Jika melihat (darah) lima belas hari sebelum melahirkan .." dan seterusnya hingga, "dan di antara para sahabat kami ada yang mengatakan bahwa itu adalah istihadhah." Ia juga menggunakannya pada bagian peringatan dengan mengatakan, "Tentang darah yang dilihat oleh wanita hamil ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* bahwa itu adalah haid. Pendapat kedua menyatakan bahwa itu adalah istihadhah." Ini juga digunakan oleh Al Jurjani dan yang lainnya. *Wallahu a'lam*.

1. Asy-Syirazi berkata, "Jika seorang wanita mengalami haid, maka diharamkan thaharah atasnya, karena haid mewajibkan thaharah, sedangkan yang mewajibkan thaharah menghalangi keabsahannya seperti halnya keluarnya air kencing."

Penjelasan:

Jama'ah menganggap masalah ini termasuk kategori yang rumit di dalam *Al Muhadzdzab*, karena pengarang menyatakan pengharaman thaharah, sedangkan thaharah adalah menyiramkan air pada anggota tubuh dan bukannya menyiramkan air yang haram padanya, karena dianjurkan baginya berbagai macam thaharah seperti mandi ihram dan lain-lain.

Asy-Syasyi menyepakati pengarang berkenaan dengan ungkapan tersebut, maka ia pun mengatakan di dalam *Al Mu'tamad*, "Diharamkan atasnya thaharah." Adapun yang dikatakan oleh mayoritas sahabat kami adalah thaharahnya tidak sah.

Pengarang *Al Bayan* menyebutkan di dalam kitabnya *Musykilat Al Muhadzdzab*, "Perkataan pengarang mempunyai dua penakwilan. *Pertama*, dan ini yang lebih tepat: Bahwa makna diharamkan atasnya thaharahnya adalah

thaharahnya tidak sah. Konotasinya memang demikian. *Kedua*: Maksudnya adalah, bila memaksudkan thaharah sebagai ibadah padahal ia tahu bahwa itu tidak sah, maka ia berdosa, karena dengan begitu berarti ia mempermainkan ibadah.

Adapun menyiramkan air tanpa bermaksud ibadah (thaharah), maka tidak berdosa tanpa ada perbedaan pendapat, sebagaimana halnya bila wanita haid sengaja tidak makan dengan maksud berpuasa maka ia berdosa, tapi jika ia sengaja tidak makan tanpa maksud itu maka tidak berdosa."

Penakwilan kedua inilah yang benar, sebagaimana diharamkan atas orang yang berhadats untuk mengerjakan shalat walaupun shalatnya tidak sah. Imam Al Haramain dan jama'ah dari kalangan ulama Khurasan mengatakan, bahwa mandinya wanita haid tidak sah kecuali menurut pendapat yang jauh tidak mengena, bahwa wanita haid boleh membaca Al Qur`an. berdasarkan padangan ini, bila ia junub lalu haid, maka tidak boleh membaca Al Qur`an, jika ia mandi maka mandinya sah dan boleh membaca. Penjelasan tentang ini telah dipaparkan pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi."

Catatan: Apa yang kami sebutkan ini, bahwa thaharahnya wanita haid tidak sah maksudnya adalah thaharah untuk menghilangkan hadats, baik itu wudhu maupun mandi. Adapun thaharah yang sunnah untuk kebersihan, seperti mandi untuk ihram, wuquf dan melontar jumrah, maka itu disunnahkan bagi wanita haid, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat kami dan dinyatakan juga oleh pengarang di awal bab ihram. Ini ditunjukkan oleh sabda Rasulullah SAW kepada Aisyah RA yang saat itu sedang haid, اصنَعِي مَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي *"Lakukanlah apa yang dilakukan oleh seorang yang sedang haji, hanya saja engkau jangan thawaf."* (HR. Al Bukhari dan Muslim).

2. Asy-Syirazi berkata, "Diharamkan atasnya shalat berdasarkan sabda Nabi SAW, إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلاَةَ ***'Bila datang haid, maka tinggalkanlah shalat.'*** **Gugurnya kewajibannya itu berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Aisyah RA, ia berkata,** كُنَّا نَحِيْضُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلاَ نَقْضِي وَلاَ نُؤْمَرُ بِالْقَضَاءِ ***'Kami mengalami haid di masa Rasulullah SAW, lalu kami tidak mengqadha dan kami tidak***

diperintahkan untuk mengqadha.'

Dan juga, karena haid itu sering terjadi, bila kami mewajibkan qadha, tentu tidak akan luput dari kesulitan dan kesempitan."

Penjelasan:

Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Aisyah RA. Yang pertama diriwayatkan dengan lafazhnya, penjelasannya beserta penjelasan tentang lafazh *haidhah* telah dipaparkan pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi." Adapun hadits kedua diriwayatkan dengan maknanya. Diriwayatkan juga oleh Abu Daud dan yang lainnya dengan lafazh yang dicantumkan di sini.

Adapun tentang hukum masalah ini, umat Islam sependapat diharamkan atasnya shalat, baik yang fardhu maupun yang sunnah. Mereka juga sepakat, bahwa kewajiban shalat gugur darinya sehingga tidak harus diqadha bila telah suci. Abu Ja'far bin Jarir menyebutkan di dalam kitabnya *Ikhtilaf Al Fuqaha'*, "Mereka sepakat, bahwa ia (wanita haid) harus menghindari semua shalat, baik yang fardhu maupun yang sunnah, menghindari semua puasa, baik yang fardhu maupun yang sunnah, dan menghindari thawaf, baik yang fardhu maupun yang sunnah. Bila ia shalat atau berpuasa atau thafaw maka itu tidak menggugurkan kewajiban atasnya." At-Tirmidzi, Ibnu Al Mundzir, Ibnu Jarir dan yang lainnya menukil terjadinya ijma' yang menyatakan bahwa ia (wanita haid) tidak harus mengqadha shalat tapi harus mengqadha puasa.

Para sahabat kami dan yang lainnya membedakan antara qadha puasa dan qadha shalat sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang: Bahwa shalat itu banyak sehingga akan menyulitkan qadhanya, beda halnya dengan puasa. Dengan pembedaan ini, mereka juga membedakan bagi orang yang pingsan, bahwa ia harus mengqadha puasa dan tidak harus mengqadha shalat. Para sahabat kami menerapkan pembedaan ini pada wanita haid.

Imam Al Haramain berkata, "Yang diikuti dalam pembedaan ini adalah syari'at, yaitu hadits Aisyah RA, ia berkata, كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلاَ نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاَةِ "*Kami diperintahkan untuk mengqadha puasa dan kami tidak diperintahkan untuk mengqadha shalat.*"

Maksud Imam Al Haramain, bahwa tidak mungkin dibedakan dari segi makna, karena Imam Al Bukhari telah menukil di dalam kitab *Shahih*-nya pada pembahasan tentang puasa, dari Abu Az-Zinad, seperti perkataan Imam Al Haramain, yang mana ia mengatakan, "Abu Az-Zinad berkata, bahwa sunnah-sunnah dan sarana-sarana yang haq sangat banyak yang menyelisihi pandangan logika. Karena itu, kaum muslimin tidak menemukan jalan kecuali mengikutinya, di antaranya: bahwa wanita haid harus mengqadha puasa namun tidak harus mengqadha shalat." Apa yang dikatakannya ini adalah pernyataan tentang ketidak mampuan membedakan, sementara apa yang disebutkan oleh para sahabat kami adalah pembedaan yang bagus sehingga layak dijadikan sandaran.

Tentang gugurnya kewajiban shalat (atas wanita haid) Asy-Syafi'i RA berdalih dengan dalil lainnya, ia pun berkata, "Aku dapati setiap mukallaf diperintahkan untuk mengerjakan shalat sesuai dengan kondisinya, baik ketika sakit, peperangan[38] dan sebagainya. Wanita haid juga mukallaf, namun ia tidak diperintahkan melaksanakannya dengan kondisinya itu, dengan begitu aku tahu bahwa itu tidak wajib atasnya."

Masalah:

Pertama: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Semakna dengan shalat adalah sujud tilawah dan sujud syukur, kedua hal ini juga diharamkan atas wanita haid dan wanita nifas, demikian juga diharamkan shalat jenazah atasnya karena thaharah merupakan syaratnya."

Kedua: Abu Al Abbas bin Al Qash mengatakan di dalam *At-Talkhish* dan Al Jurjani di dalam *Al Mu'ayah*, "Setiap shalat yang luput selama masa haid maka tidak harus diqadha kecuali satu shalat, yaitu dua raka'at thawaf, karena shalat itu tidak terjadi berulang-ulang."

Syaikh Abu Ali As-Sanuji mengingkari ini, dan ia mengatakan, "Ini tidak disebutkan qadha, karena kewajibannya tidak pada waktu haid. Jika ini boleh disebutkan sebagai qadha, maka boleh juga disebutkan sebagai qadha yang terlewat sebelum haid." Apa yang dikatakan oleh Abu Ali inilah yang benar, karena dua raka'at thawaf tidak termasuk yang ditentukan waktunya kecuali

---

[38] Yakni shalat dalam peperangan, yaitu shalat khauf.

setelah selesai dari thawaf. Jika ia thawaf lalu haid setelah selesai thawaf, maka benarlah apa yang dikatakan oleh Abu Al Abbas jika kepastian dua raka'at thawaf ditetapkan demikian pada kasus ini. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Madzhab kami dan madzhab jumhur ulama salaf dan khalaf menyatakan, bahwa wanita haid tidak wajib wudhu, tidak pula tasbih maupun dzikir lainnya pada waktu-waktu shalat maupun di luar itu. Di antara yang mengatakan ini adalah Al Auza'i, Malik, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para sahabatnya, serta Abu Tsaur sebagaimana yang dituturkan oleh Ibnu Jarir dari mereka. Sementara diriwayatkan dari Al Hasan Al Bashri, ia berkata, "Ia (wanita haid) harus bersuci dan bertasbih."

Diriwayatkan dari Abu Ja'far, ia berkata, "Dikatakan kepada kami, 'Perintahkanlah para wanita haid untuk berwudhu pada waktu shalat dan duduk serta berdzikir kepada Allah *'Azza wa Jalla* dan bertasbih'."

Apa yang mereka berdua katakan ini dimaknai sebagai anjuran oleh mereka berdua, adapun anjuran bertasbih, maka itu tidak diperintahkan karena tidak ada asalnya untuk kondisi khusus ini. Adapun wudhu, maka menurut kami, bahwa itu tidak sah, bahkan menurut jumhur bahwa itu menyebabkan berdosa jika dimaksudkan sebagai ibadah sebagaimana yang tadi telah disinggung. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Diharamkan juga puasa atasnya (wanita haid) berdasarkan riwayat dari Aisyah RA, ia berkata, كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلاَ نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاَةِ *'Kami diperintahkan untuk mengqadha puasa dan kami tidak diperintahkan untuk mengqadha shalat.'*

Ini menunjukkan bahwa mereka berbuka (tidak berpuasa) namun tidak menggugurkan kewajibannya berdasarkan hadits Aisyah ini, lagi pula kewajiban puasa itu hanya setahun sekali sehingga tidak menyulitkan untuk mengqadhanya."

Penjelasan:

Hadits Aisyah RA ini diriwayatkan oleh Muslim dan yang lainnya. Dalam riwayat Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa'i disebutkan:

كُنَّا نَحِيْضُ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَيَأْمُرُنَا بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلاَ يَأْمُرُنَا بِقَضَاءِ الصَّلاَةِ.

"Kami mengalami haid di masa Rasulullah SAW, lalu beliau memerintahkan kami agar mengqadha puasa dan tidak memerintahkan kami untuk mengqadha shalat."

Jika dikatakan: "Di dalam hadits ini tidak ada yang menunjukkan diharamkannya puasa, tapi sekedar menunjukkan dibolehkannya berbuka. Bisa jadi puasa itu dibolehkan namun tidak diwajibkan, sebagaimana halnya bagi musafir."

Maka kami jawab: Cukup maklum kesungguhan para shahabiyat RA di dalam ibadah dan antusias mereka dalam melaksanakan ibadah apa pun yang mereka sanggupi. Seandainya puasa (dalam kondisi haid) memang dibolehkan, tentu sebagian mereka melakukannya sebagaimana shalat qashar dan lainnya.

Tentang haramnya puasa (bagi wanita haid) juga ditunjukkan oleh sabda Nabi SAW, مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِيْنٍ أَغْلَبُ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ *"Aku tidak melihat dari yang kurang akal dan agama yang paling mendominasi pemilik pikiran daripada kalian,"*

Kemudian beliau bersabda, وَتَمْكُثُ اللَّيَالِيَ مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ، فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّيْنِ *"Dan ia diam selama beberapa malam tanpa mengerjakan shalat, dan berbuka di bulan Ramadhan. Maka inilah kekurangan agama."*(HR. Al Bukhari dan Muslim) dari riwayat Abu Sa'id Al Khudri.

Di dalam salah satu riwayat Al Bukhari disebutkan, أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ. *"Bukankah bila ia haid maka ia tidak shalat dan tidak pula puasa?."*

Adapun tentang hukum masalah ini, umat Islam sepakat dalam mengharamkan puasa atas wanita haid dan wanita nifas, dan bahwa puasanya tidak sah (bila ia berpuasa) sebagaimana yang telah kami kemukakan nukilannya dari Ibnu Jarir. Demikian juga selain Ibnu Jarir yang menukil ijma' tentang ini.

Imam Al Haramain berkata, "Tidak sahnya puasa wanita haid tidak diketahui maknanya, karena kesucian bukan syaratnya."

Umat juga sepakat tentang wajibnya qadha puasa Ramadhan atas wanita haid, tentang ijma' ini telah dinukil oleh At-Tirmidzi, Ibnu Jarir, para sahabat kami dan yang lainnya. Pandangan madzhab yang benar yang merupakan keputusan Jumhur, bahwa qadha diwajibkan dengan perintah baru, sedangkan ia tidak dikhithab untuk puasa dalam kondisi haidnya karena puasa diharamkan atasnya, lalu bagaimana mungkin ia diperintahkan padahal ia dilarang melaksanakannya karena suatu sebab yang merupakan udzurnya, dan ia tidak mampu menghilangkannya.

Al Qadhi Husain, Imam Al Haramain, Al Ghazali di dalam *Al Basith*, Al Mutawalli, Ar-Rauyani dan yang lainnya mengemukaka pandangan lain, yaitu diwajibkan puasa atasnya dalam kondisi haid, dan diterima udzurnya dalam menangguhkannya, sebab bila tidak diwajibkan pada saat itu, tentu tidak diwajibkan qadha sebagaimana halnya shalat.

Imam Al Haramain dan para ulama peneliti lainnya berkata, "Mereka menolak pandangan ini, karena kewajiban itu syaratnya adalah adanya kemungkinan untuk memenuhinya."

Selanjutnya Al Imam berkata, "Bagi siapa yang menelusuri hakikat fikih, tentu tidak akan menganggap adanya perbedaan pandangan dalam hal ini."

Menurutku (An-Nawawi): Pandangan ini terlahir dari kaidah madzhab kami dalam ilmu ushul dan kalam, bahwa pembebanan sesuatu yang tidak mampu dipenuhi adalah boleh. Al Ghazli mengatakan di dalam *Al Basith*, "Perbedaan pandangan ini tidak ada faidah fikihnya."

Menurutku (An-Nawawi): Faidahnya cukup tampak. Keserupaannya adalah dalam masalah keimanan, pengaitan talak, pemerdekaan budak dan serupanya, yaitu bila dikatakan: manakala diwajibkan puasa atasmu maka engkau tertalak. *Wallahu a'lam*.

4. Asy-Syirazi berkata, "Diharamkan juga thawaf atasnya berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Aisyah RA, اصْنَعِي مَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي *'Lakukanlah apa yang dilakukan oleh seorang yang sedang haji, hanya saja engkau jangan thawaf*).

Dan juga karena thawaf itu memerlukan thaharah (kesucian) dan tidak sah dilakukan tanpa thaharah'."

Penjelasan:

Hadits Aisyah ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Aisyah. Para ulama sepakat mengharamkan thawaf atas wanita haid dan wanita nifas. Mereka sepakat bahwa tidak sah wanita haid melakukan thawaf, baik yang fardhu maupun yang sunnah. Mereka sepakat, bahwa wanita haid dan wanita nifas tidak terlarang melakukan rangkai manasik haji kecuali thawaf dan dua raka'atnya. Semua ijma' ini dinukil oleh Ibnu Jarir dan yang lainnya. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Diharamkan juga atasnya membaca Al Qur`an berdasarkan sabda Nabi SAW, لاَ يَقْرَأُ الْجُنُبُ وَلاَ الْحَائِضُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ *'Orang junub dan wanita haid tidak boleh membaca sesuatu pun dari Al Qur`an.'*

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Al Baihaqi dari riwayat Ibnu Umar RA, dan dinilai *dha'if* oleh At-Tirmidzi dan Al Baihaqi. Diriwayatkan juga dengan lafazh: لاَ يَقْرَإِ (*Janganlah membaca*) dengan *kasrah* pada *hamzah* dalam bentuk lafazh larangan. Diriwayatkan juga dengan fathah sebagai khabar yang dimaksudkan sebagai larangan.

Penjelasannya telah dipaparkan di akhir "bab hal-hal yang mewajibkan mandi." Apa yang disebutkannya ini tentang diharamkannya membaca Al Qur`an bagi wanita haid adalah *shahih* lagi masyhur, demikian juga yang ditetapkan oleh para ulama Irak dan sejumlah ulama Khurasan.

Sementara itu, sebagian ulama Khurasan mengemukakan pandangan lama dari Asy-Syafi'i, yaitu boleh baginya untuk membaca Al Qur`an. Asal pandangan ini, bahwa Abu Tsaur *rahimahullah* berkata, "Abu Abdillah mengatakan, 'Wanita haid boleh membaca Al Qur`an'." Lalu mereka berbeda penafsiran mengenai Abu Abdillah, dimana sebagian sahabat kami mengatakan bahwa yang dimaksud adalah Malik dan bahwa Asy-Syafi'i tidak mempunyai pandangan yang membolehkan.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali di dalam *Al Basith* memilihnya.

Sementara mayoritas para ahli ilmu Khurasan mengatakan bahwa yang dimaksud itu adalah Asy-Syafi'i, dan mereka menganggapnya sebagai pendapat *qadim*.

Syaikh Abu Muhammad berkata, "Aku dapati Abu Tsaur menghimpunkannya di suatu topik, lalu mengatakan, 'Abu Abdillah dan Malik berkata."

Mereka yang menetapkan sebagai pandangan yang membolehkan berbeda pendapat mengenai alasannya, menjadi dua pendapat.

1. Bahwa itu karena dikhawatirkan lupa (akan hafalannya/kemampuan membacanya) akibat lamanya waktu. Beda halnya dengan orang junub.

2. Bahwa ada kalanya ia sebagai tenaga pengajar sehingga bisa menyebabkan terhentinya aktifitasnya. Jika kami katakan dengan pendapat pertama, maka boleh baginya untuk membaca Al Qur`an semaunya, sebab tidak ada standar baku tentang sesuatu yang dikhawatirkan terlupakan. Berdasarkan pandangan ini, maka ia seperti halnya orang yang suci sehingga dibolehkan membaca Al Qur`an.

Jika kami katakan dengan yang kedua, maka tidak dihalalkan baginya kecuali yang terkait dengan keperluan mengajar pada saat sedang haid. Demikian Imam Al Haramain dan yang lainnya mengupas tentang kedua pandangan ini. Inilah hukum membaca Al Qur`an dengan lisan (bagi wanita haid). Adapun membacanya di dalam hati tanpa menggerakkan lisan dan melihat mushaf, maka itu dibolehkan, demikian tanpa ada perbedaan pendapat.

Para ulama sepakat tentang bolehnya tasbih, tahlil dan semua dzikir selain membaca Al Qur`an bagi wanita haid dan wanita nifas. Penjelasan tentang ini telah dipaparkan beserta cabang-cabangnya yang terkait dengan ini pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi," *wallahu a'lam*.

Catatan: Madzhab para ulama tentang membaca Al Qur`an bagi wanita haid.

Telah kami kemukakan, bahwa madzhab kami yang masyhur adalah diharamkan, dan ini diriwayatkan dari Umar, Ali dan Jabir RA. Demikian juga yang dikatakan oleh Al Hasan Al Bashri, Qatadah, Atha', Abu Al Aliyah, An-Nakha'i, Sa'id bin Jubair, Az-Zuhri, Ishaq, dan Abu Tsaur.

Sementara dari Malik, Abu Hanifah dan Ahmad ada dua riwayat.

Pertama: haram, *kedua*: boleh. Demikian juga yang dikatakan oleh Daud. Ia berdalih bagi yang membolehkan dengan apa yang diriwayatkan dari Aisyah RA: Bahwa ia pernah membaca Al Qur`an padahal ia sedang haid. Dan juga, karena masanya panjang sehingga dikhawatirkan lupa (akan bacaannya).

Sementara para sahabat kami dan Jumhur berdalih dengan hadits Ibnu Umar tadi, hanya saja hadits itu *dha'if*, dan juga dengan diqyaskan pada orang junub, karena yang menyelisihi itu maka menyepakati yang junub kecuali Daud. Yang dipilih oleh para ahli ushul, bahwa Daud tidak dianggap dalam ijma' dan perbedaan tersebut.

Sementara perbuatan Aisyah itu bukan sebagai hujjah dalam hal ini kalaupun riwayatnya dianggap *shahih*, karena para shahabiyah yang lain menyelisihinya. Jika ada perbedaan di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i, maka kami merujuk kepada qiyas. Adapun tentang kekhawatiran lupa, maka itu jarang terjadi, karena masa haid biasanya enam atau tujuh hari, dan biasanya selama masa itu tidak akan lupa. Lain dari itu, khawatir lupa itu bisa diatasi dengan membacanya di dalam hati. *Wallahu a'lam*.

6. Asy-Syirazi berkata, "Diharamkan juga atasnya membawa mushaf dan menyentuhnya berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ *'Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.'* (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 79)

Diharamkan juga menetap di masjid berdasarkan sabda Nabi SAW, لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِجُنُبٍ وَلَا لِحَائِضٍ *"Aku tidak menghalalkan masjid bagi orang junub dan tidak pula bagi wanita haid."*

Adapun sekadar lewat, jika diyakini terbalut dengan baik (tidak akan menetes) maka itu boleh, sebab itu adalah hadats yang karenya dilarang menetap sehinga tidak terlarang bila hanya lewat (melintas) seperti halnya junub."

Penjelasan:

Diharamkan atas wanita haid dan wanita nifas untuk menyentuh dan membawa mushaf serta menetap di masjid. Semua ini disepakati oleh kami.

Dalil-dalilnya beserta cabang-cabangnya telah dipaparkan pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi." Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud, Al Baihaqi dan yang lainnya dari riwayat Aisyah RA. Sanadnya tidak kuat. Penjelasannya juga telah dipaparkan di sana.

Adapun tentang lewat (melintas) di masjid tanpa menetap, maka Asy-Syafi'i RA mengatakan di dalam *Al Mukhtashar*, "Aku memakruhkan lewatnya wanita haid di masjid."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika khawatir akan mengotorinya karena tidak dibalut dengan kuat atau karena darahnya deras, maka diharamkan melintas, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Jika itu diyakini aman, maka ada dua pendapat, dimana pendapat yang *shahih* dari antara keduanya adalah boleh, dan ini merupakan pendapat Ibnu Suraij dan Abu Ishaq Al Marwazi, serta yang ditetapkan oleh pengarang, Al Bandaniji dan yang lainnya, dan dishahih juga yang mayoritas yang lainnya seperti halnya orang junub, dan sebagaimana orang yang ada najis pada tubuhnya namun tidak dikhawatirkan mengotori masjid.

Sementara itu, Imam Al Haramain berpendapat lain, ia membenarkan pengharaman melintas walaupun diyakini aman (tidak akan mengotori), beda halnya dengan orang junub. Adapun pendapat madzhab adalah yang pertama.

Demikian hukum melintas di masjid sebelum berhentinya darah. Jika darah telah berhenti dan belum mandi, maka madzhab kami menetapkan boleh melintas di masjid. Sementara pengarang *Al Hawi* dan Imam Al Haramain mengemukakan dua pandangan. Wanita dzimmi sama halnya dengan wanita muslimah sehingga (di saat haid) tidak boleh menetap di masjid, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Beda halnya dengan orang kafir yang junub, karena tentang menetapnya di masjid ada dua pendapat yang mashur.

Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini mengatakan di dalam kitabnya *Al Furuq* pada bagian masalah-masalah tentang syarat-syarat shalat, "Perbedaannya, bahwa larangan itu karena dikhawatirkan mengotori, sementara wanita kafir sama juga dengan wanita muslimah dalam hal ini."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Wanita mustahadhah, orang beser (yang tidak dapat menahan keluarnya air kencing), orang yang lukanya menetes dan serupanya, bila mereka khawatir mengotori

masjid maka diharamkan lewat." Penjelasan tentang ini telah dipaparkan di akhir "bab hal-hal yang mewajibkan mandi." *Wallahu a'lam*.

7. Asy-Syirazi berkata, "Diharamkan juga bersetubuh dengan kemaluan berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ، وَلاَتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ.

***"Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintakan Allah kepadamu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 222)**

Bila menggaulinya dalam keadaan tahu bahwa itu haram, maka ada dua pendapat. Menurut pendapat *qadim*: Jika itu terjadi pada darah pertama, maka ia harus bershadaqah satu dinar, dan jika itu terjadi di akhirnya maka ia harus bershadaqah setengah dinar, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW bersabda mengenai orang yang menggauli isterinya yang sedang haid, يَتَصَدَّقُ بِدِيْنَارٍ أَوْ بِنِصْفِ دِيْنَارٍ *'Bersedekah satu dinar atau setengah dinar.'*

Kemudian menurut pendapat *qadim*, bahwa tidak wajib shadaqah, karena itu adalah persetubuhan yang haram karena penyakit, sehingga tidak ada kaitan dengan *kaffarat* seperti halnya menggauli pada dubur."

Penjelasan:

Kaum muslimin sepakat tentang haramnya menggauli wanita haid berdasarkan ayat tersebut dan hadits-hadits *shahih*.

Al Mahamili mengatakan di dalam *Al Majmu'*, "Asy-Syafi'i *rahimahullah* berkata, 'Barangsiapa melakukan itu berarti ia telah melakukan dosa besar'."

Para sahabat kami dan yang lainnya berkata, "Barangsiapa menghalalkan

menyetubuhi isteri yang sedang haid maka ia dihukumi kafir."

Mereka juga berkata, "Barangsiapa melakukannya karena tidak tahu sedang haid atau tidak tahu bahwa itu haram atau karena lupa atau karena dipaksa, maka ia tidak berdosa dan tidak ada *kaffarat* atasnya berdasarkan hadits Ibnu Abbas RA, bahwa Nabi SAW bersabda, إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ *"Sesungguhnya Allah memaafkan dari umatku: yang tersalah, lupa, dan yang mereka dipaksa melakukannya."*

Hadits hasan diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Al Baihaqi dan yang lainnya. Ar-Rafi'i menuturkan dari sebagian sahabat kami, bahwa disebutkan dalam pendapat *qadim*, bahwa diwajibkan *kaffarat* atas yang terlupa sebagaimana halnya yang disengaja. Pendapat ini tidak dianggap.

Adapun bila menyetubuhinya dalam keadaan tahu bahwa ia sedang haid, atau mengetahui bahwa itu haram, dan ia melakukannya tanpa paksaan, maka mengenai ini ada dua pendapat:

1. Yaitu pendapat yang benar adalah pendapat *jadid*, yaitu tidak diharuskan *kaffarat*, tapi harus memohon ampun dan bertaubat kepada Allah serta dianjurkan untuk menebus dengan *kaffarat* yang diwajibkan dalam pendapat *qadim*.

2. Yaitu pendapat *qadim*: diharuskan *kaffarat*. Pengarang telah menyebutkan dalilnya. Kaffarah yang diwajibkan dalam pendapat *qadim* adalah satu dinar bila persetubuhan itu di awal terjadinya haid, dan setengah dinar bila terjadi di akhir masa haid. Yang dimaksud dengan awal masanya adalah ketika sedang deras, sedangkan yang dimaksud dengan akhir masanya adalah setelah tidak deras dan hampir berhenti. Inilah pendapat yang masyhur yang ditetapkan oleh jumhur.

Sementara itu, Al Faurani dan Imam Al Haramain mengemukakan pandangan lain dari Ustadz Abu Ishaq Al Isfaraini, bahwa masa awalnya adalah selama belum berhenti (darahnya), sedangkan masa akhirnya adalah setelah berhenti namun belum mandi. Inilah yang ditetapkan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam *Ta'liq*-nya.

Berdasarkan pendapat Jumhur: Bila menggaulinya setelah berhenti darahnya dan sebelum mandi (bersuci), maka ia harus menanggung setengah

dinar. Demikian yang dikatakan oleh Al Baghawi dan yang lainnya. Untuk pendapat *qadim* ini mereka berdalih dengan hadits Ibnu Abbas tersebut, sementara redaksi "satu dinar" dan "setengah dinar" mereka artikan sebagai pembagian, bahwa yang satu dinar itu bila terjadi di awal haid, sedangkan yang setengah dinar bila terjadi di akhir masa haid.

Sementara itu, Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i mengemukakan pendapat *qadim* yang janggal, bahwa *kaffarat* yang diwajibkan itu berupa memerdekakan seorang budak, baik persetubuhan itu dilakukan di masa awalnya maupun di masa akhirnya, karena hal ini diriwayatkan dari Umar bin Khaththab RA. Pendapat ini janggal dan tertolak.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Asy-Syafi'i berkata, 'Jika hadits Ibnu Abbas itu *shahih*, maka aku berpendapat dengan itu.' Tampaknya Abu Hamid Al Isfaraini dan mayoritas ulama Baghdad menganggapnya sebagai pendapat *qadim*. Sementara Abu Hamid Al Mafwazi dan mayoritas ulama Bashrah tidak menganggapnya sebagai pendapat *qadim* dan tidak menganggapnya sebagai madzhab Asy-Syafi'i karena hukumnya dikaitkan dengan keshahihan haditsnya, dan hadits itu memang tidak *shahih*. Sementara itu Ibnu Suraij berkata, 'Jika haditsnya *shahih*, tentu dalam pendapat *qadim* diartikan sebagai anjuran, bukan pengharusan'." Demikian yang dikatakan oleh pengarang *Al Hawi*.

Imam Al Haramain berkata, "Di antara para sahabat kami ada yang mewajibkan *kaffarat*. Pendapat ini jauh dari mengena dan tidak dianggap sebagai pandangan madzhab, tapi sebagai anjuran."

Menurutku (An-Nawawi): Para ahli hadits sama sependapat menilai lemahnya hadits Ibnu Abbas ini dan kekacauannya, karena diriwayatkan secara *mauquf* dan secara *mursal* dengan beragam. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan yang lainnya, dan tidak menganggapnya sebagai hadits *shahih*, sementara Al Hakim Abu Abdillah menyebutkannya di dalam *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain* dan ia mengatakan, "Ini hadits *shahih*." Demikian yang dikatakan oleh Al Hakim menyelisihi perkataan para imam hadits lainnya. Namun Al Hakim memang dikenal gampang menshahihkan hadits. Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Ahkam Al Qur`an*, "Hadits seperti ini tidak valid."

Al Baihaqi telah menghimpunkan jalur-pendapat madzhab Syafi'inya dan menjelaskan kelemahannya dengan penjelasan yang cukup gamblang, beliau

adalah seorang imam hafizh (penghafal hadits) yang disepakati ketelitiannya. Maka yang benar bahwa tidak diwajibkan apa-apa. *Wallahu a'lam.*

Orang yang mewajibkan satu dinar atau setengah dinar atas suami, maksudnya adalah ukuran Islam yang dikenal dengan emas murni. Nilai itu harus diserahkan kepada golongan fakir dan miskin.

Ar-Rafi'i berkata, "Boleh diberikan kepada seorang fakir saja." *Wallahu a'lam.* Adapun perkataan pengarang, "bila menyetubuhinya dalam keadaan mengetahui bahwa itu haram," maka ini berarti ia telah mengetahui haid dan hukumnya. Kemudian perkataannya, "sebab itu adalah persetubuhan yang haram yang dikarenakan penyakit," ini untuk membedakannya dari persetubuhan di saat ihram dan di siang hari Ramadhan.

Catatan: Madzhab para ulama mengenai orang yang menyetubuhi isterinya yang sedang haid dengan sengaja. Telah kami sebutkan, bahwa pendapat yang *shahih* lagi masyhur, bahwa tidak ada *kaffarat* atasnya, dan ini juga merupakan madzhab Malik dan Abu Hanifah serta para sahabat mereka, dan juga merupakan salah satu riwayat dari Ahmad. Pendapat ini dikemukakan juga oleh Abu Sulaiman Al Khaththabi dari mayoritas ulama, dan dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Atha', Ibnu Abi Mulaikah, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Makhul, Az-Zuhri, Ayyub, As-Sukhtiyani, Abu Az-Zinad, Rabi'ah, Hammad bin Abi Sulaiman, Sufyan Ats-Tsauri, dan Al-Laits bin Sa'd.

Sementara itu, segoongan ulama mewajibkan satu dinar dan setengahnya sebagaimana rincian di atas, dan perbedaan pandangan mereka mengenai kondisinya. Ibnu Al Mundzir mengemukakannya dari Ibnu Abbas, Qatadah, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq. Diriwayatkan dari Sa'id bin Jubair bahwa *kaffarat*-nya adalah memerdekakan budak.

Diriwayatkan dari Al Hasan Al Bashri bahwa *kaffarat*-nya adalah sebagaimana yang diwajibkan atas orang yang bersetubuh di siang hari Ramadhan, inilah pendapat yang masyhur dari Al Hasan. Ibnu Jarir menceritakan darinya, ia berkata, "(Harus) memerdekakan budak, atau mengorbankan seekor unta, atau memberi makan dua puluh sha'." Landasan mereka adalah hadits Ibnu Abbas. Namun hadits ini lemah menurut kesepakatan para ahli hadits, maka yang benar adalah tidak ada *kaffarat* atasnya. *Wallahu a'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Dan diharamkan pula bersenang-senang dengan apa yang ada di antara pusar dan lutut. Abu Ishaq berkata, 'Tidak ada yang diharamkan selain bersetubuh pada kemaluan berdasarkan sabda Nabi SAW, اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ غَيْرَ النِّكَاحِ *'Silakan perbuat segala sesuatu selain bersetubuh.'*

Juga karena itu adalah persetubuhan yang haram karena penyakit, maka itu dikhususkan sebagaimana halnya persetubuhan pada dubur.'

Pendapat madzhab adalah yang pertama berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Umar RA, ia menuturkan,

سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ؟ فَقَالَ: مَا فَوْقَ الْإِزَارِ.

'Aku bertanya kepada Rasulullah SAW, 'Apa yang dihalalkan bagi laki-laki dari isterinya yang sedang haid?' Beliau pun bersabda, 'bagian yang di atas kain'."

Penjelasan:

Hadits pertama merupakan bagian dari hadits yang diriwayatkan oleh Anas RA: Bahwa orang-orang yahudi itu apabila ada wanita mereka yang haid, mereka mengeluarkannya dari rumah, tidak menyertainya makan dan tidak menggauli mereka di rumah. Lalu para sahabat Rasulullah SAW bertanya kepada Nabi SAW, lalu Allah *'Azza wa Jalla* menurunkan ayat, وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ "*Mereka bertanya kepadamu tentang haid.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Maka Rasulullah SAW bersabda, اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ غَيْرَ النِّكَاحِ "*Silakan perbuat segala sesuatu selain bersetubuh.*" (HR. Muslim).

Adapun hadits Umar RA diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Al Baihaqi dengan maknanya. Disebutkan di dalam *Ash-Shahih*, dari Aisyah RA, ia berkata, "Apabila salah seorang kami (para isteri Rasulullah SAW) sedang haid, lalu Rasulullah SAW hendak mencumbuinya, maka beliau memerintahkan untuk mengenakan kain, kemudian beliau mencumbuinya."

Lalu Aisyah berkata, "Siapa di antara kalian yang lebih bisa menahan gejolaknya sebagaimana Rasulullah SAW menahan gejolaknya."

Diriwayatkan juga menyerupai itu dari Maimunah RA yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Dalam suatu riwayat disebutkan: "Beliau mencumbui para isterinya di atas kain. Yakni sewaktu haid." Yang dimaksud dengan mencumbui di sini adalah bersentuhan kulit dengan cara apa pun.

Adapun tentang hukum masalah ini, maka tentang mencumbui isteri haid di antara pusar dan lutut ada tiga pendapat dari kalangan pengikut syafi'i:

1. Yakni pendapat yang paling *shahih* menurut mayoritas para sahabat kami, bahwa itu haram, dan ini dicantumkan dalam catatan Asy-Syafi'i *rahimahullah* di dalam *Al Umm, Al Buwaithi* dan *Ahkam Al Qur`an.*

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Ini merupakan pendapat Abu Al Abbas, Abu Ali bin Abi Hurairah dan penetapan sejumlah pengarang ringkasan-ringkasan."

Mereka berdalih dengan firman Allah *Ta'ala,* فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ *"Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid."* (Qs. Al Baqarah [2]: 222), dan dengan hadits tersebut.

Dan juga karena itu adalah larangan bagi kemaluan, maka barangsiapa yang menggembala di sekitar tempat gembalaan maka dikhawatirkan adalah berbaur dengan gembalaan. Hadits Anas tersebut dijawab, bahwa itu diartikan sebagai ciuman, menyentuh wajah, tangan dan serupanya yang biasa dilakukan oleh kebanyakan orang, karena bila mereka bercumbu, bila mereka tidak bersetubuh maka mereka bercumbu dengan apa yang kami sebutkan itu selain apa yang dibalik kain.

2. Bahwa itu tidak haram. Demikian pendapat Abu Ishaq Al Marwazi, dan dikemukakan juga oleh pengarang *Al Hawi* dari Abu Ali bin Khairan, dan saya lihat ia menetapkan itu di dalam kitab *Al-Lathif* karya Abu Al Hasan bin Khairan dari kalangan para sahabat kami, dia ini bukanlah Abu Ali bin Khairan. Pengarang *Al Hawi* memilihnya di dalam kitabnya *Al Iqna'*, dan juga dipilih oleh Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah.* Ini adalah pendapat terkuat dari segi dalil karena hadits Anas RA menyatakan boleh.

Adapun cumbuan Nabi SAW di atas kain, maka ini diartikan sebagai

anjuran. Demikian kesimpulan dari menyingkronkan sabda Nabi SAW dan perbuatannya. Mereka menakwilkan kain dalam hadits Umar RA, bahwa yang dimaksud adalah kemaluan itu sendiri. Mereka menukilnya dari bahasa dan mengemukakan sya'ir di dalamnya.

Sementara cumbuan Nabi SAW di atas kain bukanlah penafsiran kain dalam hadits Umar RA, tapi diartikan sebagai anjuran sebagaimana yang tadi disebutkan.

3. Jika orang yang bercumbu itu yakin tidak akan sampai pada kemaluan karena kelemahan syahwatnya atau sangat kuatnya menjaga diri, maka dibolehkan, tapi jika tidak maka tidak boleh. Demikian yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi* dan para pengikutnya yang diriwayatkan dari Abu Al Fayyadh Al Bashri, dan itu bagus. Sementara Abu Ali As-Sanuji, Al Qadhi Husain dan Al Mutawalli mengemukakan dua pandangan mengenai masalah ini.

Al Qadhi berkata, "Pendapat *jadid* menyatakan haram, sementara pendapat *qadim* menyatakan boleh. Kemudian menurut pendapat yang tidak mengharamkannya, maka itu adalah makruh." Demikian juga yang dinyatakan oleh Al Mutawalli dan yang lainnya mengenai bercumbu dengan apa yang ada di antara pusar dan lutut. Adapun yang selain itu, maka mencumbuinya adalah halal menurut kesepakatan kaum muslmin. Demikian nukilan ijma' yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili di dalam *Al Majmu'*, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Abdari dan yang lainnya.

Adapun apa yang dikemukakan oleh pengarang *Al Hawi* dari Ubaidah As-Salmani salah seorang imam generasi tabi'in, bahwa tidak boleh mencumbui apa pun dari tubunya, maka saya kira itu tidak benar riwayat darinya, kalau pun benar maka itu janggal lagi tertolak oleh hadits-hadits *shahih* yang masyhur tentang bercumbunya Nabi SAW di atas kain dan izin yang beliau berikan untuk itu dalam sabda beliau, اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ "*Silakan perbuat segala sesuatu selain bersetubuh.*" Juga oleh ijma' sebelum dan setelahnya. *Wallahu a'lam.*

Kemudian tidak ada perbedaan antara bagian yang dicumbui di atas kain itu ada darah haidnya atau tidak. Al Mahamili menyebutkan padangan lain di dalam *At-Tajrid* dan juga sejumlah ulama kontemporer: Jika ada suatu darah haid padanya maka diharamkan, karena itu adalah penyakit. Pandangan ini

janggal dan keliru.

Yang benar adalah yang pertama (yakni boleh), demikian yang ditetapkan oleh para sahabat kami dalam semua pendapat madzhab Syafi'i berdasarkan keumuman hadits-haditsnya. Dan juga karena hukum asalnya adalah boleh kecuali ada dalil yang jelas yang mengharamkannya. Dan juga diqiyaskan pada kondisi apabila ada najis lain padanya. Adapun bercumbu pada pusar dan lutut serta sekitarnya, maka saya tidak melihat adanya catatan mengenai itu dari para sahabat kami, pendapat yang dipilih adalah boleh karena keumuman sabda Nabi SAW, اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ *"Silakan perbuat segala sesuatu selain bersetubuh."*

Bisa juga keluar dari perbedaan pendapat dengan memposisikannya sebagai aurat. Jika kami katakan bahwa (pusar dan lutut) adalah aurat, maka sama dengan apa yang ada di antara keduanya, dan jika kami katakan dengan pandangan madzhab, maka itu bukan aurat, sehingga dibolehkan secara mutlak sebagaimana yang di balik itu. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Madzhab para ulama tentang mencumbui apa yang di antara pusar dari lutut tanpa bersetubuh. Telah kami kemukakan perbedaan pandangan dalam madzhab kami beserta dalil-dalilnya. Di antara yang mengatakan haram adalah Abu Hanifah dan Malik. Demikian juga yang dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Sa'id bin Al Musayyab, Thawus, Syuraih, Atha', Sulaiman bin Yasar dan Qatadah, serta yang dituturkan oleh Al Baghawi dari mayoritas ulama. Di antara yang mengatakan boleh adalah Ikrimah, Mujahid, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Al Hakam, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Muhammad bin Al Hasan, Ahmad, Ashbagh Al Maliki, Abu Tsaur, Ishaq bin Rahwaih, Ibnu Al Mundzir dan Daud. Demikian yang dinukil oleh Al Abdari dan yang lainnya dari mereka, dan dalil-dalil mereka telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Jika kami katakan haram mencumbui apa yang di antara pusar dan lutut, maka bila melakukannya dengan sengaja, tanpa paksaan dan mengetahui bahwa itu haram, maka ia berdosa dan tidak ada *kaffarat* atasnya, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian yang dinyatakan oleh Al Mawardi dan yang lainnya. Ini cukup jelas, karena pengharusan *kaffarat* dalam

pendapat *qadim* adalah berdasarkan hadits lemah tersebut, sedangkan di sini tidak ada haditsnya dan tidak pula maknanya, karena disepakati bahwa menyetubuhinya adalah haram, dan orang yang menghalalkannya menjadi kafir, sedangkan ini adalah kebalikannya. *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Jika telah suci dari haid, maka halal baginya berpuasa, karena pengharaman itu akibat haid, sedangkan sebabnya itu sudah tidak ada. Dan tidak halal mengerjakan shalat, thawaf serta membaca Al Qur`an dan membawa mushaf, karena larangan itu akibat hadats, sedangkan hadatsnya masih ada. Dan juga tidak halal bersetubuh kecuali setelah mandi berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ *'dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci.'* (Qs. Al Baqarah [2]: 222).

Mujahid berkata, '(Yakni) hingga mereka mandi.' Jika ia tidak menemukan air lalu bertayammum, maka dihalalkan baginya apa yang dihalalkan dengan mandi, karena tayammum menggantikan mandi, sehingga dengan itu dibolehkan apa yang dibolehkan dengan mandi. Jika ia tayammum dan mengerjakan shalat fardhu, maka tidak haram menyetubuhinya. Di antara para sahabat kami adalah yang mengatakan haram menyetubuhinya karena ia mengerjakan shalat fardhu [yakni tayammumnya untuk shalat fardhu], sebagaimana diharamkannya mengerjakan shalat fardhu setelah itu. Namun yang lebih *shahih* adalah pendapat yang pertama, karena persetubuhan itu bukanlah yang fardhu sehingga tidak diharamkan karena telah melaksanakan shalat fardhu sebagaimana halnya shalat sunnah."

Penjelasan:

Para sahabat kami (pengikut madzahab Syafi'i) berkata: Ada beberapa hukum terkait dengan haid:

Pertama: Menghalangi sahnya thaharah kecuali mandi haji dan serupanya yang tidak memerlukan thaharah.

Kedua: Diharamkannya thaharah dengan niat ibadah selain yang kami kecualikan, yaitu mandi haji dan serupanya.

Ketiga: Menghalani wajibnya shalat.

Keempat: Mengharamkan shalat.

Kelima: Menghalani sahnya shalat.

Keenam: Menghalani wajibnya puasa.

Ketujuh: Mengharamkan puasa.

Kedelapan: Menghalangi sahnya puasa.

Kesembilan: Mengharamkan menyentuh mushaf, membacanya, membaca Al Qur`an, berdiam di masjid dan juga melintas di masjid menurut salah satu dari dua pandangan.

Kesepuluh: Diharamkan sujud tilawah dan sujud syukur serta menghalangi sahnya.

Kesebelas: Mengharamkan i'tikaf dan menghalangi sahnya.

Ketiga belas[39]: Menghalangi wajibnya thawaf wada'.

Keempat belas: Mengharamkan bersetubuh, begitu pula percumbuan di antara pusar dan lutut menurut salah satu pandangan.

Kelima belas: Mengharamkan talak.

Keenam belas: Menyebabkan anak perempuan menjadi baligh karenanya.

Ketujuh belas: Ini terkait erat dengan iddah dan istibra' (memastikan kosongnya rahim dari janin).

Kedelapan belas: Mewajibkan mandi. Lalu, apakah itu diwajibkan dengan keluar dari haid atau dengan berhentinya (darah haid) atau dengan keduanya? Mengenai ini ada beberapa pendapat yang telah dipaparkan pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi." Sebagian besar hukum-hukum disepakati.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila telah suci

---

[39] Demikian yang dicantumkan dalam naskah aslinya. Kemungkinannya ada yang rontok, yaitu yang kedua belas, dan kemungkinan itu adalah: "Mengharamkan zhihar karenanya," sebab tidak disebutkan dalam hal-hal terkait dengan hukum-hukumnya. *Wallahu a'lam.*

dari haid, maka hilanglah perkara-perkara yang mengharam itu yang berupa pengharaman puasa, talak dan zihar. Dan hilang juga pengharaman melintas di masjid menurut pendapat yang benar bila kami katakan bahwa itu haram pada saat haid."

Tentang pandangan lainnya telah dikemukakan dari penuturan pengarang *Al Hawi* dan Imam Al Haramain, bahwa melintas di masjid tetap diharamkan hingga ia mandi. Namun pandangan ini tidak dianggap. Kemudian, setelah itu tidak sirna apa yang diharamkan karena hadats, seperti shalat, thawaf, sujud, membaca Al Qur`an, i'tikaf, menyentuh mushaf, dan berdiam di masjid. Dan juga tidak hilang pengharaman bersetubuh dan bercumbu di antara pusar dan lutut. Bila tidak menemukan air lalu bertayammum, maka dibolehkanlah semua hal itu, karena tayammum itu seperti halnya mandi.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila bertayammum kemudian berhadats, maka tidak diharamkan menyetubuhinya, demikian tanpa perbedaan pendapat." Di antara yang menukil kesamaan pendapat di kalangan para sahabat kami mengenai ini adalah Al Qadhi Abu Ath-Tyayyib, karena memang dibolehkan bersetubuh setelah tayammum (bagi yang tidak mendapatkan air), sedangkan hadats tidak mengharamkan persetubuhan sebagaimana halnya bila ia telah mandi kemudian berhadats.

Al Qadhi berkata, "Dan juga bila kami katakan diharamkan bersetubuh setelah berhadats, tentu ini menyebabkan diharamkannya dari sejak setelah tayammum, karena hal itu membatalkan wudhu dengan terjadinya persentuhan kulit sebelum bersetubuh."

Adapun bila ia tayammum kemudian melihat air, maka menurut pandangan madzhab diharamkan bersetubuh, dan demikian pula yang ditetapkan oleh para sahabat kami dalam dua pendapat madzhab Syafi'i, karena thaharahnya batal disebabkan melihat air sehingga kembali kepada hadats haid. Sementara itu, Ad-Darimi mengemukakan pandangan lain yang janggal, yaitu dihalalkan bersetubuh setelah melihat air. Yang benar adalah yang pertama.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Jika melihat air ketika sedang bersetubuh, maka harus menanggalkan, lalu mandi." Bila bertayammum lalu shalat fardhu, apakah boleh bersetubuh setelah melaksanakan shalat fardhu itu dengan tayammum tersebut? ataukah tidak halal kecuali dengan tayammum

baru? Mengenai ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya. Yang benar adalah boleh. Jika ia bertayammum lalu disetubuhi (suaminya), lalu suaminya hendak menyetubhinya untuk kedua kalinya dengan tayammum tersebut, maka tentang bolehnya hal ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya, dan yang benar adalah boleh karena hadats haid sudah hilang dengan tayammum tersebut. Demikian juga yang ditetapkan oleh Jumhur.

Adapun pendapat kedua menyatakan tidak boleh kecuali dengan tayammum baru, sebagaimana tidak bolehnya memadukan dua shalat fardhu dengan satu tayammum. Tapi pendapat ini tidak dianggap.

Jika bertayammum lalu melakukan shalat fardhu, sementara kami katakan boleh bersetubuh setelahnya, namun pada waktu itu tidak bersetubuh hingga keluar waktu shalat fardhu tersebut, lalu apakah setelah itu boleh bersetubuh dengan tayammum tersebut? Mengenai ini ada dua pendapat yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili di dalam kitab mereka, Al Faurani dan yang lainnya di akhir bab tayammum, dan juga dikemukakan oleh pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya. Pendapat yang benar adalah boleh, karena keluarnya waktu shalat tidak menambah hadats. Sedangkan pendapat kedua menyatakan tidak boleh bersetubuh kecuali dengan tayammum baru.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Demikian yang dikatakan oleh Ibnu Suraij dan yang dipilih oleh Syaikh Abu Hamid, karena masuknya waktu (shalat fardhu berikutnya) menghilangkan hukum tayammum tersebut, karena itulah diwajibkan mengulang tayammumnya untuk shalat fardhu lainnya."

Argumen ini lemah, atau bahkan bathil, karena tayammum tidak batal dengan keluarnya dari waktu shalat. Karena itulah menurut pandangan mandzhab bahwa dibolehkan shalat sunnah sebanyak yang dikehendaki (dengan satu tayammum) sebagaimana yang telah dipaparkan.

Jika tidak ada air dan tidak pula tanah (yang layak untuk tayammum), lalu ia shalat fardhu demi menjaga kemuliaan waktunya sebagaimana yang telah disinggung, maka tidak boleh bersetubuh kecuali setelah mendapatkan salah satu alat bersuci. Inilah pendapat yang *shahih* lagi masyhur, dan demikian juga yang ditetapkan oleh Jumhur, dan yang dikemukakan oleh Al Jurjani di dalam *Al Mu'ayah*. Sementara itu, pengarang *Al Bayan* dan Ar-Rafi'i

mengemukakan pandangan lain yang janggal, yaitu boleh bersetubuh sebagaimana dibolehkannya shalat. Namun pandangan ini tidak dianggap.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Wanita yang muqim (tidak musafir) dengan kondisi ini sama halnya dengan yang musafir. Bila ia tidak mendapatkan air, atau karena sakit, atau karena luka, lalu ia bertayammum, maka setelah itu halal bersetubuh walaupun shalatnya itu sendiri harus diqadha, karena thaharahnya sah. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Madzhab para ulama tentang menyetubuhi isteri yang haid setelah suci namun belum mandi (mandi besar). Telah kami sebutkan, bahwa madzhab kami mengharamkannya sehingga ia mandi atau tayammum dalam kondisi disahkannya tayammum. Demikian yang dikatakan oleh jumhur ulama. Demikian yang dikemukakan oleh Al Mawardi dari jumhur, dan demikian juga yang dikemukakan oleh Ibnu Al Mundzir dari Salim bin Abdillah, Sulaiman bin Yasar, Az-Zuhri, Rabi'ah, Malik, Ats-Tsauri, Al-Laits, Ahmad, Ishaq, dan Abu Tsaur.

Kemudian Ibnu Al Mundzir berkata, "Diriwayatkan juga kepada kami dengan sanad yang diperbincangkan, dari Thawus, Atha` dan Mujahid, bahwa mereka mengatakan, 'Bila suami mendapati gejolak maka ia menyuruhnya agar berwudhu, kemudian bila mau ia boleh menggaulinya'."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Yang lebih *shahih* dari ini yang berasal dari Atha` dan Mujahid adalah menyepakati pendapat pertama."

Lalu ia berkata, "Adalah tidak valid riwayat dari Thawus yang menyelisihi pendapat Salim." Selanjutnya ia mengatakan, "Karena pendapat kedua yang diriwayatkan dari mereka itu tidak valid, maka pendapat mereka itu adalah pendapat pertama, sehingga itu seperti ijma'." Demikian perkataan Ibnu Al Mundzir.

Sementara itu Abu Hanifah mengatakan, "Jika darahnya telah berhenti dari waktu haid maksimal, yaitu sepuluh hari –menurutnya–, maka boleh bersetubuh pada saat itu. Jika darahnya berhenti dalam waktu minimalnya, maka tidak boleh bersetubuh kecuali setelah mandi atau tayammum. Jika ia

bertayammum dan belum shalat, maka tidak boleh bersetubuh kecuali setelah berlalunya waktu satu shalat."

Daud Azh-Zhahiri berkata, "Bila ia telah mencuci kemaluannya maka halal bersetubuh." Diceritakan dari Malik tentang diharamkannya bersetubuh bila hanya bertayammum saat tidak ada air. Sementara para sahabat kami dan yang lainnya menukil perbedaan pandangan ini secara mutlak sebagaimana yang saya sebutkan.

Ibnu Jarir mengatakan, "Mereka sama sependapat tentang haramnya bersetubuh kecuali setelah mencuci kemaluannya. Adapun perbedaan pendapat terjadi mengenai setelah pencuciannya."

Ia pun berdalih untuk Abu Hanifah, bahwa boleh berpuasa, talak dan juga bersetubuh. Lagi pula penyebab haramnya bersetubuh itu adalah haid, sedangkan haid itu telah berlalu sehingga menjadi seperti orang junub. Sementara para sahabat kami berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ "*Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 222).

Lafazh حَتَّى يَطْهُرْنَ diriwayatkan dengan *takhfif* dan dengan *tasydid*, kedua macam *qira'ah* ini termasuk *qira'ah* yang tujuh (*qira'ah sab'ah*). Qira'ah dengan *tasydid* menyatakan disyaratkannya mandi, sementara *qira'ah* dengan *takhfif* melahirkan dua penyimpulan. *Pertama*: maknanya: "hingga mereka mandi." Ini cukup dikenal secara etimologi sehingga bisa mengambil makna ini sebagai penggabungan kedua *qira'ah* itu. *Kedua*: Bahwa pembolehan itu tergantung kepada dua syarat, yaitu: *Pertama*: Berhentinya darah. *Kedua*: telah bersuci, yaitu mandi. Adapun yang dikaitkan dengan dua syarat, maka tidak sah bila hanya dipenuh dengan salah satu syaratnya, sebagaimana firman Allah *Ta'ala*, وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ "*Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 6).

Bila dikatakan bahwa tidak dianggap sebagai dua syarat tapi sebagai

satu syarat, dan maknanya adalah: hingga berhenti darah mereka, maka bila telah berhenti campurilah mereka itu. Sebagaimana bila dikatakan: لاَ تُكَلِّمْ زَيْدًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ فَإِذَا دَخَلَ فَكَلِّمْهُ (Janganlah kau berbicara kepada Zaid hingga ia masuk rumah, apabila ia telah masuk maka silakan berbicara kepadanya).

Jawabnya dari beberapa segi:

Pertama, bahwa Ibnu Abbas, para mufassir dan ahli bahasa menafsirkannya: bila mereka telah mandi. Ini yang harus dijadikan sandaran.

Kedua, apa yang dikatakan oleh pembantah adalah rusak dilihat dari segi etimologi, karena jika sebagaimana yang dikatakan, tentu akan dikatakan: bila mereka telah suci, lalu perkataannya diulang sebagaimana dikatakan: لاَ تُكَلِّمْ زَيْدًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ فَإِذَا دَخَلَ فَكَلِّمْهُ (Janganlah kau berbicara kepada Zaid hingga ia masuk rumah, apabila ia telah masuk maka silakan berbicara kepadanya), lalu ketika diulang dengan lafazh lain, itu menunjukkan bahwa keduanya adalah syarat, sebagaimana dikatakan: لاَ تُكَلِّمْ زَيْدًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ فَإِذَا أَكَلَ فَكَلِّمْهُ (Janganlah kau berbicara kepada Zaid hingga ia masuk rumah, apabila ia makan maka berbicaralah kepadanya).

Ketiga, bahwa apa yang kami katakan adalah penyingkronan antara kedua *qira'ah* tadi.

Para sahabat kami berdalih dengan banyak qiyas dan pertalian, di antaranya yang terbaik adalah yang disebutkan oleh Imam Al Haramain di dalam *Al Asalib*, "Pedoman paling utama dari jalur makna adalah menganggap gambaran kesepatan (kesamaan pendapat) sehingga kami katakan: Kami sependapat dengan pengharaman, yaitu bila ia telah suci dalam waktu kurang dari sepuluh hari, maka pengharaman terus berlanjut setelah berhentinya darah. Jika beralasan dengan diwajibkannya mandi haid maka pengharaman itu berlaku bila ia suci dalam waktu haid maksimal. Jika beralasan dengan kemungkinan kembalinya darah maka itu dibatalkan apabila ia mandi atau bertayammum atau telah keluar dari waktu shalat." Kemudian ia menyebutkan makna-makna lain, lalu berkata, "Jadi intinya adalah berpatokan pada apa yang menggugurkan."

Semua yang mereka sebutkan adalah menggugurkan apa yang mereka kemukakan. Jika dikatakan bahwa haramnya bersetubuh karena haid bukan sebagai alasan, maka kami katakan: wajibnya mandi dengan berhentinya darah

bukanlah alasan, dan tidak mungkin dikatakan: kembali kepada kondisi semula, karena mandi itu wajib sehingga wajib kembali kepada zhahirnya Al Qur`an karena lurusnya cara mendudukkan perkara, dimana zhahirnya Al Qur`an mengharamkan bersetubuh hingga mandi.

Adapun jawaban tentang bolehnya puasa, bahwa syari'at menetapkan haramnya puasa atas wanita haid, sedangkan ini bukan wanita haid, dan di sini diharamkan bersetubuh hingga mandi. Kemudian tentang talak, bahwa diharamkannya talak karena memperpanjang iddah, dan itu menjadi hilang dengan berhentinya darah. Kemudian tentang perkataan mereka, bahwa haramnya itu karena haid, jawabannya dari beberapa segi:

Pertama, kami tidak sependapat, bahkan sebenarnya itu adalah karena hadats haid, dan itu masih ada.

Kedua, bahwa haid itu telah selesai dengan berhentinya darah dalam waktu yang kurang dari waktu haid maksimal.

Ketiga, bahwa junub tidak menghalangi bersetubuh, maka demikian juga mandi, beda halnya dengan kondisi haid. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Abu Al Abbas Al Jurjani mengatakan di dalam *Al Mu'ayah*, "Wanita tidak terlarang mengerjakan shalat karena hukum haid malainkan diharamkan menyetubuhinya, kecuali karena satu hal, yaitu berhentinya darah dan tidak ada lalu bertayammum kemudian berhadats, maka kondisi itu yang menghalanginya shalat, tapi ini tidak menghalanginya dari bersetubuh." Demikian perkataannya.

Pandangan ini disangkal, dan dikatakan, bahwa yang menghalangi shalat di sini adalah karena hadats. Adapun tentang berhentinya darah, jika memang dibolehkan shalat, maka dibolehkan juga bersetubuh, kecuali bagi yang tidak mendapatkan air dan tanah (yang layak untuk tayammum) lalu ia shalat dan tidak boleh disetubuhi, demikian menurut pandangan yang *shahih*.

Kedua: Jika suami atau majikan hendak menyetubuhi, lalu ia berkata, "Aku sedang haid," jika tidak memungkinkan dibenarkan (dipercayai) maka tidak harus diperdulikan dan boleh disetubuhi, tapi jika memungkinkan dibenarkan dan ia tidak tertuduh suka berbohong, maka diharamkan menyetubuhinya. Jika

memungkinkan ia berkata benar namun tidak dipercayai, maka Al Qadhi Husain mengatakan di dalam *Ta'liq*-nya dan *Fatawa*-Nya, dan juga pengarang *At-Tatimmah*, "Boleh disetubuhi, karena kemungkinan ia menolaknya dan mencegah haknya (hak suami/majikan). Dan karena hukum asalnya tidak haram serta sebabnya tidak pasti."

Sementara Asy-Syasyi berkata, "Semestinya itu haram walaupun wanita itu fasik, sebagaimana bila talaknya digantungkan pada haidnya, sehingga perkataannya harus diterima." Adapun pendapat madzhab adalah yang pertama.

Al Qadhi membedakan ini dengan penggantungan talak, bahwa suami telah bersikap keliru menggantungkan talak dengan sesuatu yang tidak diketahui kecuali oleh wanita itu sendiri.

Al Qadhi dan yang lainnya berkata, "Jika keduanya menyepakati terjadinya haid, lalu suami (atau majikan) mengklaim sudah berhenti sementara ia sendiri mengklaim belum berhenti, dan itu masih dalam batas waktu yang memungkinkan belum berhenti, maka perkataan yang diterima adalah perkataannya (wanita itu), demikian tanpa ada perbedaan pendapat berdasarkan hukum asalnya."

Ketiga: Jika isterinya, atau budaknya, telah suci dari haid, sementara ia gila, maka diharamkan atasnya hingga memandikannya. Jika menyiramkan air kepadanya dan berniat memandikannya dari haid, maka setelah itu menjadi halal. Tapi jika tidak meniatkan itu, maka ada dua pandangan yang telah dikemukakan pada "bab niat wudhu." Jika ragu apakah wanita gila atau wanita waras itu haid atau tidak, maka tidak haram baginya, karena hukum asalnya adalah tidak haram dan tidak haid.

Keempat: Jika wanita itu melakuan hal-hal haram tersebut, maka ia berdosa dan ia harus bertaubat namun disepakati tidak ada *kaffarat* atasnya. Demikian yang dinyatakan oleh Al Mawardi dan yang lainnya, karena hukum asalnya adalah tidak berdosa.

Kelima: Menurut kami, boleh menyetubuhi wanita mustahadhah pada masa sucinya walaupun darah keluar. Mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan kami. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh dan Al Abdari mengatakan, "Demikian penadpat mayoritas ulama."

Ibnu Al Mundzir menukilnya di dalam *Al Isyraf* dari Ibnu Abbas, Ibnu Al Musayyab, Al Hasan, Atha', Sa'id bin Jubair, Qatadah, Hammad bin Abi Sulaiman, Bakr bin Abdillah Al Muzani, Al Auza'i, Malik, Ats-Tsauri, Ishaq dan Abu Tsaur. Ibnu Al Mundzir berkata, "Demikian juga yang aku katakan." Lalu ia menuturkan dari Aisyah, An-Nakha'i, Al Hakam dan Ibnu Sirin yang melarang itu. Sementara Al Baihaqi dan yang lainnya menyebutkan, bahwa penukilan tentang larangan itu dari Aisyah tidaklah *shahih*, tapi itu merupakan perkataan Asy-Sya'bi yang disisipkan sebagian perawi ke dalam hadits Aisyah.

Ahmad berkata, "Tidak boleh menyetubuhinya kecuali bila suaminya mengkhawatirkan kesulitan. Lalu ia berdalih bagi yang melarangnya, bahwa darahnya mengalir sehingga menyerupai sedang haid. Para sahabat kami juga berdalih dengan apa yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*, yaitu firman Allah *Ta'ala*, فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ "*Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Sedangkan yang ini sudah suci dari haid. Mereka juga berdalih dengan apa yang diriwayatkan oleh Ikrimah dari Hamnah binti Jahsy RA: Bahwa ia mustahadhah sementara suaminya menggaulinya. Diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya dengan lafazh ini dengan sanad hasan. Di dalam *Shahih Al Bukhari* disebutkan: Ibnu Abbas berkata, "Wanita mustahadhah boleh digauli oleh suaminya bila ia telah shalat, shalat itu lebih besar (perkaranya)."

Lagi pula, wanita musthadhah itu seperti halnya wanita yang suci dalam hal shalat, puasa, i'tikaf, membaca Al Qur`an dan sebagainya, maka demikian juga dalam hal bersetubuh. Juga, karena darah yang keluar adalah dari pembuluh darah sehingga tidak menghalangi persetubuhan. Juga, karena pengharaman itu berdasarkan syari'at, sedangkan syari'at tidak mengharamkan, bahkan ada keterangan syar'i yang membolehkannya shalat, dimana shalat itu perkaranya lebih besar (daripada bersetubuh) sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Abbas. Jawaban tentang qiyasan mereka pada wanita haid, bahwa itu bukan qiyas karena menyelisihi dalil-dalil Al Qur`an dan As-Sunnah yang telah dikemukakan sehingga tidak dapat diterima.

Dan juga, karena wanita mustahadhah dihukum dengan hukum wania yang suci dalam perkara-perkara yang tidak diperdebatkan, maka harus disertakan pula ke dalam hal itu untuk hal-hal yang serupa, bukan dikategorikan ke dalam haid karena memang tidak serupa.

10. Asy-Syirazi berkata, "Usia minimal wanita haid adalah sembilan tahun. Asy-Syafi'i *rahimahullah* berkata, 'Kaum wanita yang paling cepat mengalami haid yang pernah aku dengar adalah kaum wanita Tihamah, mereka haid dalam usia sembilan tahun. Karena itu, jika melihat darah sebelum mencapai usia itu maka itu adalah darah rusak dan tidak terkait dengan hukum-hukum haid'."

Penjelasan:

Tihaman –dengan *kasrah* pada *ta'*– adalah sebutan untuk setiap pemukiman di Nejed dari negeri-negeri Hijaz, sedangkan penduduk Makkah dari Tihamah. Ibnu Faris berkata, "Disebut Tihamah dari asal kata *At-Tahm* – dengan *fahtah* pada *ta'* dan *ha'*– yang artinya sangat panas dan hembusan angin." Pengarang *Al Mathali'* berkata, "Disebut demikian karena perubahan cuacanya. Dikatakan *tahima ad-duhn* apabila lemak itu berubah."

Adapun tentang hukum masalah ini, mengenai usia minimal wanita haid ada tiga pendapat:

1. Yakni pendapat yang paling *shahih*, adalah setelah genap sembilan tahun. Demikian yang dinyatakan oleh para ulama Irak dan yang lainnya.

2. Ketika memasuki usia kesembilan.

3. Setelah berlalu setengah tahun dari usia kesembilan. Dan semua ini maksudnya adalah berdasarkan hitungan tahun qamariyah (tahun bulan/ bukan masehi).

Pandangan madzhab yang kemudian bercabang adalah setelah genap sembilan tahun. Lalu, apakah itu merupakan pembatasan atau perkiraan dekat?

Mengenai ini ada dua pandangan yang dikemukakan oleh pengarang *Al Hawi*, Ad-Darimi di dalam kitab *Al Mutahayyirah*, Al Mutawalli, Asy-Syasyi dan yang lainnya. *Pertama*, bahwa itu adalah batasan. Jika kurang dari sembilan

tahun maka itu bukan haid. Inilah pernyataan mutlak mayoritas. *Kedua*, yaitu pendapat yang lebih *shahih*, bahwa itu perkiraan dekat, pendapat ini dishahihkan oleh Ar-Rauyani, Ar-Rafi'i dan yang lainnya. Berdasarkan ini pengarang *Al Hawi* berkata, "Kurang sehari atau dua hari tidak berpengaruh." Bahkan Ad-Darimi berkata, "Kurang sebulan atau dua bulan tidak berpengaruh."

Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i berkata, "Jika jarak masa antara melihat darah dan genapnya sembilan tahun tidak lebih dari masa haid dan suci maka itu adalah darah haid, jika tidak maka bukan."

Al Mutawalli berkata, "Jika kami katakan sebagai pembatasan, lalu ia melihat darah sebelum genap sembilan tahun yang bersambung dengan saat genapnya sembilan tahun, maka perlu dilihat lebih jauh. Jika ia melihatnya kurang dari sehari semalam sebelum sembilan tahun dan sehari semalam setelah genapnya, maka semua itu adalah haid. Jika ia melihatnya kurang dari sehari semalam sebelum genap sembilan tahun dan kurang dari sehari semalam setelahnya, maka itu bukan darah haid."

Lalu, jika semuanya itu sehari semalam, sebagiannya sebelum genap sembilan tahun dan sebagiannya lagi setelahnya, apakah itu sebagai haid? Mengenai ini ada dua pendapat. Ad-Darimi mengatakan —setelah mengemukakan perbedaan-perbedaan pendapat, "Menurutku semua ini salah, karena rujukan semua itu adalah keberadaannya. Maka kadar berapa pun yang ada dalam kondisi dan usia mana pun, maka itu dianggap sebagai haid." *Wallahu a'lam.*

Kemudian dari itu, Jumhur tidak membedakan antara negeri yang panas dan negeri yang dingin. Namun mengenai ini ada pandangan lain yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dari penuturan ayahnya, bahwa bila melihat darah saat usia sembilan tahun, sementara ia tinggal di negeri yang dingin, dimana yang seusianya tidak mengalami itu, maka itu bukan haid. Adapun pandangan madzhab adalah yang pertama.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Asy-Syafi'i mengatakan, 'Aku melihat seorang nenek berusia dua puluh satu tahun,' ada juga yang mengatakan melihatnya di Shan'a Yaman, mereka berkata, 'Ia melihatnya benar-benar terjadi.' Bahkan ia menggambarkan, bahwa nenek itu berusia sembilan belas tahun lebih sedikit, dimana ia hamil ketika berusia sembilan

tahun, lalu melahirkan anak perempuan setelah mengandung selama enam bulan, lalu anak perempuan itu hamil dalam usia sembilan tahun dan melahirkan setelah mengandung enam bulan." Demikian yang terkait dengan usia haid minimum. Adapun batas akhir usia haid tidak ada batasnya, bahkan bisa jadi hingga meninggal. Demikian yang dikatakan oleh pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya, dan inilah yang benar.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jadi yang bisa dijadikan sandaran adalah keberadaannya, karena memang ada yang mengalami haid ketika berusia sembilan tahun. Karena itu, ini harus dijadikan pedoman, sebagaimana halnya merujuk kepada kebiasaan yang umum terjadi mengenai usia minimum kehamilan dan usia maksimalnya."

Adapun bila melihat darah kurang dari usia haid tersebut, maka itu bukan haid, tapi itu sebagai haddats yang membatalkan wudhu namun tidak mewajibkan mandi serta tidak menghalangi untuk berpuasa, dan tidak terkait dengan hukum-hukum haid, darah itu disebut sebagai darah rusak. Kemudian, apakah itu disebut istihadhah? Mengenai ini ada perbedaan pendapat sebagaimana yang telah kami kemukakan di awal bab ini. Jika seorang wanita menyatakan haid dalam usia yang memungkinkan ia mengalami haid, maka perkataannya diterima tanpa disumpah, sebagaimana diterimanya perkataan anak laki-laki yang mengaku keluar mani dalam usia yang memungkinkan ia keluar mani. *Wallahu a'lam.*

Catatan: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Usia minimum dimana wanita memungkinkan keluar mani adalah usia haid." Mengenai ini ada tiga pendapat terdahulu. Pendapat yang *shahih* adalah saat gemap usia sembilan tahun. Imam Al Haramain berkata, "Secara umum, anak perempuan lebih cepat baligh daripada anak laki-laki." Adapun tentang anak laki-laki, mereka berbeda pendapat. Kesimpulan nukilannya ada tiga pendapat:

1. Yakni pendapat yang paling *shahih* menurut ulama Irak adalah saat genap usia sembilan tahun. Demikian yang dinyatakan oleh sejumlah mereka di sini pada bab haid, seperti: Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Ibnu Ash-Shabbagh.

2. Setelah berlalu usia sembilan tahun setengah. Inilah yang dicantumkan oleh Asy-Syafi'i *rahimahullah* di dalam kitab *Al-Li'an*.

3. Setelah genap sepuluh tahun. Insya Allah penjelasannya akan

dipaparkan pada bab pengasuhan dan hal-hal yang terkait dengan nasab (garis keturunan). *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Minimum masa haid adalah sehari semalam. Di bagian [lain][40] ia menyebutkan, 'Sehari'. Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa ini adalah dua pendapat. Di antara mereka ada yang mengatakan sehari semalam –satu pendapat–, adapun ia mengatakan, 'sehari', maksudnya adalah dengan malamnya. Di antara mereka ada yang mengatakan, 'sehari', –satu pendapat–, dan ketika mengatakan, 'sehari semalam', maksudnya adalah sebelum pastinya hari baginya, namun ketika telah pasti maka ia kembali kepadanya. Dalilnya, bahwa rujukan dalam hal ini adalah keberadaan darah, dan keberadaan itu sudah dipastikan dalam kadar waktu tersebut. Asy-Syafi'i *rahimahullah* berkata, 'Aku melihat seorang wanita yang menyatakan kepadaku bahwa haid selama sehari dan tidak lebih dari itu.' Al Auza'i *rahimahullah* berkata, 'Menurut kami, seorang wanita dapat haid di pagi hari lalu sore harinya sudah suci.' Atha` *rahimahullah* berkata, 'Aku melihat dari kaum wanita ada yang haid sehari dan ada juga yang haid selama lima belas hari.' Abu Abdillah Az-Zubairi *rahimahullah* berkata, 'Di antara kaum wanita kami ada yang haid sehari, ada juga yang haid selama lima belas hari, bahkan ada yang lebih dari lima belas hari.' Diriwayatkan dari Ahta` dan Abu Abdillah Az-Zubairi, bahwa rata-rata adalah enam atau tujuh hari berdasarkan sabda Rasulullah SAW kepada Hamnah binti Jahsy RA,

تَحَيَّضِي فِي عِلْمِ اللهِ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ، وَيَطْهُرْنَ مِيقَاتَ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ.

'Jalanilah haid dalam ilmu Allah selama enam hari atau tujuh hari sebagaimana biasanya kaum wanita haid dan suci sebagai masa-masa haid dan suci mereka'.

---

[40] Kata di dalam kurung siku diambil dari naskah *Al Muhadzdzab* yang telah terbit.

Masa suci minimum di antara dua darah (haid) adalah lima belas hari, mengenai ini saya tidak mengetahui perbedaan pendapat. Jika *shahih* apa yang diriwayatkan dari Nabi SAW beliau beliau bersabda tentang kaum wanita, نُقْصَانُ دِينِهِنَّ إِنَّ إِحْدَاهُنَّ تَمْكُثُ شَطْرَ دَهْرِهَا لاَ تُصَلِّي ***'Kurangnya agama mereka bahwa salah seorang mereka diam selama setengah masanya tanpa mengerjakan shalat.'***

Maka ini menunjukkan bahwa minimum masa suci adalah lima belas hari, tapi saya tidak menemukannya dengan lafazh ini kecuali di dalam kitab-kitab fikih.

Penjelasan:

Mengenai bahasan ini ada beberapa masalah:

Pertama: Catatan Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengenai angka (bilangan), bahwa minimumnya adalah sehari. Sementara yang dicantumkan pada bab haid di dalam *Mukhtashar Al Muzani* dan mayoritas kitabnya, bahwa minimumnya adalah sehari semalam. Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai ini menjadi tiga pendapat yang telah disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya:

Pertama: Sehari tanpa malamnya.

Kedua: Ada dua pendapat, yaitu sehari tanpa malamnya, dan kedua: sehari semalam.

Ketiga: —ini yang paling *shahih* berdasarkan kesepakatan para sahabat kami—, bahwa minimumnya adalah sehari semalam --satu pendapat--. pendapat ini merupakan perkataan Al Muzani, Abu Al Abbas bin Suraij dan mayoritas para sahabat kami terdahulu, serta merupakan ketetapan mayoritas ulama kontemporer, dan dinukil oleh Al Mahamili dan Ibnu Ash-Shabbagh dari mayoritas mereka.

Syaikh Abu Hamid dan yang lainnya mengatakan, "Tidaklah benar pendapat yang mengatakan bahwa mengenai ini ada dua pendapat, karena yang menjadi standarnya adalah kebeadaan darah. Jika darah itu ada dalam sehari, maka itu jelas sehari."

Mereka juga mengatakan, "Dan juga, jika memungkinkan perkataannya diartikan sebagai dua kondisi, maka yang lebih utama adalah mengartikannya

sebagai dua pendapat, karena memang demikianlah perihal setiap mujtahid, sebagaimana bila memungkinkan mengartikan dua hadits Nabi SAW dengan pengertian dua kondisi dan memungkinkan untuk memadukannya, maka yang didahulukan adalah memadukan daripada menghapus (membuang) dan menyelisihkan yang lainnya."

Sementara itu, Syaikh Abu Hamid, Imam Al Haramain dan yang lainnya menilai lemahnya jalur riwayat yang menetapkan sehari, karena Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengatakan sehari dalam masalah-masalah angka (bilangan) adalah sebagai perkara ringkas, atau ketika hendak membatasi masa minimum haid pada babnya serta menyangkal pandangan orang yang mengatakan bahwa minimumnya adalah tiga hari.

Asy-Syafi'i mengatakan, "Minimumnya adalah sehari semalam," karena itu harus berpijak pada apa yang dinyatakan pada bagian pembatasan. Inilah yang masyhur di dalam madzhab kami dan yang terdapat di dalam kitab-kitab para sahabat kami.

Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari mengatakan di dalam kitabnya *Ikhtilaf Al Fuqaha'*, "Ar-Rabi' menceritakan kepadaku dari Asy-Syafi'i, bahwa haid itu bisa terjadi sehari, atau kurang atau lebih."

Lalu ia berkata, "Dan Ar-Rabi' juga menceritakan kepadaku, bahwa akhir perkataan Asy-Syafi'i, bahwa minimum masa haid adalah sehari semalam." Nash yang dinukil oleh Ibnu Jarir dari Asy-Syafi'i ini sangat janggal, tapi penakwilannya adalah sebagaimana yang insya Allah akan saya sebutkan pada cabang-cabangnya setelah ini. Yang benar menurut para sahabat kami, bahwa minimum masa haid adalah sehari semalam, dan untuk ini ada cabang-cabangnya, kemudian pengamalannya dan yang selainnya merupakan penakwilan dari itu. Dalilnya adalah dari dua nash Asy-Syafi'i *rahimahullah*; *Pertama*, bahwa ia menyebutkannya pada mayoritas kitabnya. *Kedua*, bahwa itu adalah perkataan terakhirnya sebagaimana yang dinukil oleh Ats-Tsiqah Ibnu Jarir.

Kedua: Maksimal masa haid adalah lima belas hari berdasarkan kesepakatan para sahabat kami, dan pengarang telah menyebutkan dalilnya.

Ketiga: Biasanya haid berlangsung selama enam atau tujuh hari berdasarkan kesepakatan para sahabat kami.

Keempat: Minimum masa suci di antara dua masa haid adalah lima belas hari berdasarkan kesepakatan para sahabat kami, karena itu merupakan itu merupakan batas minimum yang memastikan keberadaannya, dan untuk maksimalnya tidak ada batasan berdasarkan ijma'. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Adakalanya seorang wanita sepanjang umurnya tidak pernah haid."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menuturkan, bahwa ada seorang wanita pada masanya yang dalam setahun hanya haid selama sehari semalam, dan ia seorang wanita yang sehat (normal), ia hamil dan melahirkan, sementara nifasnya selama empat puluh hari. Adapun tentang masa suci, para sahabat kami mengatakan dua puluh tiga hari atau dua puluh empat hari berdasarkan masa haid yang biasa dialami oleh kaum wanita. Jadi biasanya dalam satu bulan ada satu masa haid dan satu masa suci, dan biasanya haid itu selama enam atau tujuh hari, dan sisanya adalah masa suci. Inilah hal-hal yang terkait dengan pokok pandangan madzhab.

Kemudian perkataannya, "masa suci yang bersambung di antara dua haid adalah lima belas hari," adalah untuk membedakannya dari dua hal, yaitu suci yang ada di antara masa haid dan nifas. Jika kami katakan dengan yang lebih *shahih*, bahwa bila wanita hamil mengalami haid, maka bisa jadi itu kurang dari lima belas hari, walaupun hanya sehari, demikian menurut pandangan madzhab sebagaimana yang insya Allah akan kami paparkan nanti.

Pandangan kedua, bahwa hari-hari suci berselang seling di antara hari-hari haid. Yang dimaksud dengan "dua masa darah (haid)" oleh pengarang adalah dua haid. Jika ia mengatakan "dua haid," tentu itu lebih baik agar bisa dibedakan dari dua hal yang disebutkan tadi. *Wallahu a'lam*.

Kemudian tentang perkataannya, "Saya tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam hal ini," diartikan menafikan perbedaan pendapat dalam madzhab kami, karena sebenarnya di kalangan ulama (di luar madzhab kami) memang ada perbedaan pendapat yang cukup masyhur yang insya Allah nanti akan saya kemukakan pada cabang madzhab para ulama.

Tentang perkataan Al Mahamili di dalam dua kitabnya, "Minimum masa suci adalah lima belas hari menurut ijma'," dan serupa itu di dalam *At-Tahdzib*, serta perkataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengenai masalah masa haid yang

selang seling, "Bahwa orang-orang sama sependapat, bahwa minimum masa suci adalah lima belas hari," pemaknaan ini tertolak dan tidak dapat diterima, karena perkataan pengarang tidak diartikan demikian. Kalaupun diartikan demikian memang tidak ada kesalahan dalam lafazhnya, karena ia telah mengatakan, "Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai ini," namun ketidak tahuannya akan hal itu tidak berarti memastikan tidak ada perbedaan pendapat. *Wallahu a'lam*.

Tentang hadits, تَمْكُثُ شَطْرَ دَهْرِهَا "*Diam selama setengah masanya.*"

Adalah hadits bathil lagi tidak dikenal, karena yang terdapat di dalam *Ash-Shahihain* adalah: تَمْكُثُ اللَّيَالِيَ مَا تُصَلِّي "*Diam selama beberapa malam tanpa shalat.*"

Sebagaimana yang telah dipaparkan dalam masalah pengharaman puasa. Adapun hadits Hamnah, itu memang hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Daud, At-Tirmidzi dan yang lainnya dari riwayat Hamnah. At-Tirmidzi berkata, "Ini hadits hasan." Ia juga berkata, "Dan aku telah menanyakannya kepada Al Bukhari, ia pun berkata, 'Itu hadits hasan.' Demikian juga yang dikatakan oleh Ahmad bin Hambal, 'Itu hadits hasan *shahih*'." Al Khaththabi berkata, "Sebagian ulama tidak berhujjah dengan haidts ini, karena perawinya adalah Abdullah bin Muhammad bin Uqail."

Menurutku (An-Nawawi): Apa yang dikatakannya ini tidak dapat diterima, karena para imam hadits menshahihkannya sebagaimana yang tadi disinggung, dan perawi ini, walaupun diperbincangkan tentang ketsiqahannya dan cacatnya, namun para hafizh (penghafal hadits) menshahihkan haditsnya ini, dan mereka itu lebih ahli dalam bidang ini serta mengetahui kaidah mereka tentang batasan hadits *shahih* dan hasan, yaitu bila dalam diri seorang perawi ada kelemahan, maka haditsnya boleh diterima dengan adanya syahid-syahidnya, dan hadits ini termasuk yang demikian.

Kemudian sabda Nabi SAW, تَحَيَّضِي فِي عِلْمِ اللهِ (*Jalanilah haid dalam ilmu Allah*), yakni jalanilah haid dan hukum-hukumnya sebagaimana yang telah diberitahukan Allah kepadamu dari kebiasaan kaum wanita. Demikian yang dikatakan oleh para sahabat kami di dalam kitab-kitab fikih. *'Ilmu* di sini bermakna *ma'lum* (pengetahuan).

Al Khaththabi berkata, "Maknanya adalah dalam apa yang diketahui Allah

dari perkaramu, yaitu enam atau tujuh hari."

Kemudian sabda beliau, كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ (*sebagaimana biasanya kaum wanita haid*), maksudnya adalah mayoritas kaum wanita (umumnya kaum wanita), karena tidak mungkin memaksudkan keseluruhan mereka sebab mereka pun beragam. Kemudian sabda beliau, مِيقَاتَ حَيْضِهِنَّ (*sebagai masa-masa haid mereka*), dengan *nashab* pada *ta'* sebagai *zharf*, yakni waktu haid mereka.

Kemudian mereka berbeda pendapat tentang perihal Hamnah. Ada yang mengatakan, bahwa ia baru pertama kali mengalami haid sehigga Rasulullah SAW mengembalikannya kepada kebiasaan mayoritas kaum wanita. Ada juga yang mengatakan bahwa sebelumnya ia biasa haid selama enam atau tujuh hari sehingga beliau mengembalikannya kepada jumlah tersebut.

Perbedaan pandangan ini disebutkan oleh Al Khaththabi dan mayoritas sahabat kami di dalam kitab-kitab madzhab. Sementara Asy-Syafi'i *rahimahullah* menyebutkannya di dalam *Al Umm* sebagai dua kemungkinan. Pengaarang sendiri setelah ini memilih bahwa Hamnah baru pertama kali mengalami haid. Demikian juga pendapat yang dipilih oleh Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Asy-Syasyi dan yang lainnya, dan di-*rajih*-kan oleh Al Khaththabi, ia pun mengatakan, "Dan ini ditunjukkan oleh sabda beliau SAW, كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَيَطْهُرْنَ "*Sebagaimana biasanya kaum wanita haid dan suci*."

Asy-Syafi'i *rahimahullah* di dalam *Al Umm* memilih, bahwa Hamnah sebelum sudah biasa haid selama enam atau tujuh hari, lalu ia menjelaskan dalilnya dan berkata, "Ini yang lebih mirip dengan makna-maknanya."

Pengarang *At-Tatimmah* berkata, "Mereka yang mengatakan bahwa Hamnah terbiasa dengan itu menyebutkan pengembaliannya kepada enam atau tujuh hari dengan tiga penakwilan. *Pertama*: Maknanya enam jika kebiasaanmu enam hari, atau tujuh jika kebiasaanmu tujuh hari. *Kedua*: Kemungkinannya Hamnah mengeluhkan, apakah kebiasaannya itu enam atau tujuh hari, maka beliau mengatakan, 'Jalanilah haid selama enam hari jika engkau tidak ingat kebiasaanmu, atau tujuhhari jika engkau ingat bahwa itu kebiasaanmu.'

Ketiga: Kemungkinan kebiasaannya berbeda-beda, dimana pada sebagian bulan ia mengalaminya selama enam hari, dan pada sebagian lainnya selama

tujuh hari, karena itulah Nabi SAW mengatakan enam untuk bulan yang enam dan tujuh untuk bulan yang tujuh, sehingga itu merupakan lafazh atau pembagian." Demikian selanjutnya ia merincikan hadits ini, karena ini termasuk hadits-hadits yang merupakan sandaran pokok kitab haid dan dicantumkan dam setiap karangan mengenai haid. *Wallahu a'lam.*

Catatan:

Pertama: Pada bahasan ini pengarang menyebutkan Hamnah binti Jahsy, Atha', Al Auza'i dan Az-Zubairi. Ayah Hamnah adalah Jahsy. Hamnah adalah saudara perempuan Zainab binti Jahsy, isteri Nabi SAW. Adapun Atha' adalah Abu Muhammad Atha' bin Abi Rabah, nama ayahnya Abu Rabah adalah Aslam. Atha' termasuk pemuka para imam tabi'in dalam masalah fikih, kezuhudan, ketakwaan dan sebagainya, ia salah seorang guru kami dalam rangkaian kajian fikih, dan ia adalah gurunya Ibnu Juraij yang merupakan gurunya Muslim bin Khalid Az-Zanji, gurunya Asy-Syafi'i sebagaimana yang telah dipaparkan di dalam pendahuluan kitab ini.

Atha' *rahimahullah* meninggal pada tahun seratus empat belas, ada juga yang mengatakan seratus lima belas, ada juga yang mengatakan seratus tujuh belas. Adapun Al Auza'i, ia adalah Abu Amr Abdirrahman bin Amr, termasuk pemuka atba'ut tabi'in dan para imam mereka. Ia imamnya warga Syam pada masanya, pernah memberikan fatwa dalam tuju puluh ribu masalah, ada juga yang mengatakan delapan puluh ribu. Ia meninggal di Hammam[41] Beirut dalam posisi menghadap ke arah kiblat dan berbantalkan tangan kanannya, itu terjadi pada tahun seratus lima puluh tujuh.

Ada juga yang mengatakan bahwa ia dinisbatkan kepada Al Auza', sebuah desa di luar gerban Al Faradis Dimasyq. Ada juga yang mengatakan sebuah kabilah dari Yaman, dan ada juga yang mengatakan selain itu. Adapun Az-Zubairi, ia termasuk dari kalangan para sahabat kami yang dinisbatkan kepada

---

[41] Al Auza'i membagi masa hidupnya untuk menuntut ilmu dan mengajarkannya, untuk haji dan berjaga (jihad). Ia berjaga di gerbang Beirut hingga wafat dalam keadaan berjaga fi sabilillah. Yang setara dengannya pada masanya adalah Abdurrahman bin Harmuz Al A'raj, orang Madinah, tapi ia berjaga di gerbang Iskandariyah, yang juga meninggal dalam keadaan berjaga. Kuburannya di dekat pantai Iskandariyah di desa Zawiyah Al A'raj di sebelah utara Iskandariyah. Semoga Allah meridhai mereka semua.

Az-Zubair bin Al Awwam, salah seorang yang mendapat berita gembira sebagai ahli surga RA. Ia adalah Abu Abdillah Az-Zubair bin Ahmad bin Sulaiman bin Abdillah bin Ashim bin Al Mundzir bin Az-Zubair bin Al Awwam.

Az-Zubairi mempunyai kitab-kitab berharga dan perihal yang terpuji. Demikian sekilas biographi dengan nama-nama tersebut. tentang detailnya perihal mereka dan kisah hidup mereka telah dipaparkan di dalam *Tahdzib Al Asma'*. Hanya Allahlah yang kuasa memberi petunjuk.

Kedua: Telah kami sebutkan, bahwa maksimal masa haid adalah lima belas hari, demikian juga masa minimumnya. Yang dimaksud dengan lima belas hari adalah beserta malamnya. Batasan ini harus ditetapkan agar mencakup juga malam pertamanya.

Ketiga: Jika kami dapati seorang wanita haid kurang dari sehari semalam, atau lebih dari lima belas hari, atau suci dalam waktu kurang dari lima belas hari, sementara kebiasaannya memang demikian, maka mengenai ini ada tiga pendapat yang dikemukaklan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya:

1. Kondisi ini tidak dianggap, tapi hukum yang berlaku adalah yang telah dialami.

2. Kondisi ini dianggap, sehingga ini menjadi masa haid dan masa sucinya, karena patokannya adalah keberadaan darah, dan itu memang ada. Imam Al Haramain berkata, "Demikian pendapat sejumlah ulama peneliti, termasuk Abu Ishaq Al Isfaraini dan Al Qadi Husain."

Menurutku (An-Nawawi): Ad-Darimi memilih ini di dalam *Al Istidzkar* dan juga pengarang *At-Tatimmah*.

3. Jika merupakan kadar yang sesuai dengan madzhab para salaf yang mengatakan berdasarkan keberadaan darah, maka kami berpatokan dengan itu dan kami mengetahuinya. Tapi bila tidak sesuai dengan madzhab seorang pun, maka tidak dijadikan patokan.

Imam Al Haramain berkata, "Yang saya pilih, dan saya tidak melihat perlunya beralih darinya serta mencukupkan dengan apa yang ditetapkan oleh madzhab para imam terdahulu mengenai batas minumum dan maksimum, bahwa kami, bila kami membuka pintu mengikuti keberadaan darah dalam setiap yang

terjadi, dan kami mengambil pula dalam kondisi berubah-rubah sehingga sangat beragamnya minimum dan maksimum, tentulah pintu-pintu itu akan menjadi kacau balau dan berantakan. Inti mengikuti di sini adalah apa yang ditetapkan oleh para ulama peneliti sebelum kami."

Sementara itu, Ar-Rafi'i juga menyebutkan menyerupai apa yang disebutkan oleh Imam Al Haramain, kemudian ia mengatakan, "Maka yang benar, bahwa kondisi wanita itu tidak dianggap (tidak dijadikan patokan), tapi yang dijadikan patokan adalah yang terjadi, karena kemungkinan terjadinya darah rusak pada wanita tersebut lebih dominan daripada terjadinya darah haid."

Ia juga mengatakan, "Ini ditunjukkan oleh ijma', bahwa bila ia haid walupun sehari dan suci sehari secara terus menerus, maka tidak setiap sucinya dianggap sebagai masa suci tersendiri secara sempurna." Ia juga mengatakan, "Inilah pandangannya yang merupakan pandangan madzhab yang dijadikan patokan, dan dari sini ada cabang-cabangnya."

Sementara itu Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah memilih pendapat Ustadz Abu Ishaq, ia pun berkata, "Yang benar adalah mengikuti itu, karena itu merupakan nash Asy-Syafi'i."

Pengarang *At-Taqrib* menukil ini darinya, di dalamnya disbutkan, "Tampaknya itu cukup memuaskan, dan tampaknya para sahabat kami ini belum mencermati nashnya." Lalu ia berkata, "Disebutkan di dalam *Al Muhith* karya Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dari Ustadz Abu Ishaq, ia berkata, 'Seorang wanita meminta farwa kepadaku di Isfarayin, ia mengatakan bahwa kebiasaannya dalam masa suci berlangsung selama empat belas hari, dan itu selamanya terjadi demikian. Maka aku tetapkan bahwa itu masa sucinya selamanya."

Menurutku (An-Nawawi): Inilah nash yang dinukil oleh Abu Amr dan dipilihnya sesuai dengan apa yang telah saya kemukakan dari Ibnu Jarir dari Ar-Rabi' dari Asy-Syafi'i. Walaupun nash itu mutlak, namun mengandung arti gambaran tersebut. *Wallahu a'lam.*

Beberapa Pendapat Ulama Tentang Batas Minimum dan Maksimum Masa Haid dan Suci

Para ulama sepakat bahwa maksimum masa suci tidak ada batasnya. Ibnu Jarir berkata, "Mereka sama sependapat, bahwa bila wanita melihat darah sesaat lalu berhenti, maka itu bukan haid." Ijma' yang dinyatakannya tidak benar, karena madzhab Malik menyatakan, bahwa minimum masa haid adalah satu keluaran saja, lalu mereka berbeda pendapat mengenai selain itu. Madzhab kami yang masyhur, bahwa minimum masa haid adalah sehari semalam, dan maksimumnya adalah lima belas hari.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Demikian yang dikatakan oleh Atha`, Ahmad dan Abu Tsaur." Sementara Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan, bahwa maksimum masa haid adalah sepuluh hari dan minimumnya tiga hari. Lalu ia berkata, "Telah sampai kepadaku dari kaum wanita Al Majisyun, bahwa mereka haid selama tujuh belas hari."

Ahmad berkata, "Maksimum yang pernah kami dengar adalah tujuh belas hari." Ibnu Al Mundzir berkata, "Segolongan orang berkata, 'Tidak ada batasan hari untuk minimum dan maksimum masa haid, tapi haid itu (ditetapkan) dengan datangnya darah yang bukan darah istihadhah, sedangkan sucinya (ditetapkan) dengan berhentinya'."

Ats-Tsauri berkata, "Minimum masa suci di antara dua haid adalah lima belas hari." Abu Tsaur berkata, "Sejauh yang kami ketahui, itu termasuk yang tidak diperdebatkan." Sementara itu, Ahmad dan Ishaq mengingkari pembatasan masa suci. Ahmad berkata, "Masa suci antara dua haid adalah sebagaimana adanya." Ishaq berkata, "Penetapan (batasan miminum) dengan lima belas hari adalah bathil." Demikian yang dinukil oleh Ibnu Al Mundzir.

Para sahabat kami menuturkan dari Ibnu Yusuf, "Minimum masa haid adalah dua hari dan maksimumnya yang ketiga." Diriwayatkan dari malik, "Tidak ada batasan untuk minimnya, karena terkadang hanya terjadi sekejap saja (satu keluaran)."

Al Mawardi menuturkan tiga riwayat dari Malik tentang maksimum masa haid.

1. Lima belas hari.

2. Tujuh belas hari.

3. Tidak terbatas.

Diriwayatkan dari Mak-hul, "Maksimumnya tujuh hari." Al Abdari berkata, "Para sahabat Malik berbeda pandangan mengenai minimnya masa suci. Ibnu Al Qasim meriwayatkan bahwa itu tidak ada batasnya. Abdul Malik bin Al Majisyun meriwayatkan bahwa itu adalah lima hari. Sahnun delapan hari. Yang lainnya mengatakan sepuluh hari, dan Muhammad bin Maslamah mengatakan lima belas hari. Inilah yang dijadikan patokan oleh para sahabatnya dari kalangan ulama Baghdad." Ahmad mengatakan dalam riwayat Al Atsran dan Abu Thalib, "Minimum masa suci adalah tiga hari." Al Mawardi berkata, "Mayoritas ulama mengatakan bahwa minimum masa suci adalah lima belas hari. Sementara Malik mengatakan bahwa minimumnya sepuluh hari." Ibnu Ash-Shabbagh menuturkan dari Yahya bin Aktsam, bahwa minimum masa suci adalah sembilan belas hari.

Tentang dalil-dalil dari madzhab-madzhab ini, di antaranya adalah tentang masalah ijma' yang menyatakan bahwa maksimum masa suci tidak ada batasnya, dalilnya di dalam ijma', sedangkan dari pembacaan, bahwa itu adalah realita yang dapat disaksikan, di antaranya adalah nukilan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam *Ta'liq*-nya, ia berkata, "Seorang wanita memberitahuku tentang saudara perempuannya, bahwa ia dalam setahun mengalami haid sehari semalam saja, dan ia sehat (normal), ia hamil dan melahirkan, dan nifasnya selama empat puluh hari."

Tentang minimum masa haid, dalil bagi yang mengatakan bahwa minimumnya tiga hari adalah hadits Ummu Salamah RA, bahwa Nabi SAW didatangi oleh Fathimah binti Hubaisy RA, lalu ia berkata, "Sesungguhnya aku mengalami istihadhah (pendarahan)." Maka beliau bersabda, لَيْسَ ذَلِكَ الْحَيْضُ، إِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ، لِتَقْعُدَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا ثُمَّ لِتَغْتَسِلَ وَلْتُصَلِّيَ "*Itu bukan haidh, tapi sebenarnya itu adalah pendarahan (dari pembuluh darah). Hendaknya ia duduk pada hari-hari haidnya, kemudian (setelah melewatinya) hendaknya ia mandi dan mengerjakan shalat*)," (HR. Ahmad bin Hambal)

Mereka berkata, "Minimum masa haid adalah tiga hari." Juga berdasarkan hadits Watsilah bin Al Asqa' RA, dari Nabi SAW beliau bersabda, أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ "*Minimum masa haid adalah tiga hari*

dan maksimumnya sepuluh hari," (HR. Ad-Daraquthni).

Diriwayatkan juga dari Abu Umamah RA, dari Nabi SAW, beliau bersabda, لاَ يَكُوْنُ الْحَيْضُ أَكْثَرَ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ وَلاَ أَقَلَّ مِنْ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ *"(Masa) haid tidak lebih daripada sepuluh hari dan tidak kurang dari tiga hari."*

Diriwayatkan dari Anas RA, ia berkata, "Haid itu tiga, empat, lima, enam, tujuh, delapan, sembilan (atau) sepuluh (hari)."

Mereka berkata, "Anas tidak mengatakan ini kecuali itu bersumber (dari Rasulullah SAW)." Mereka juga berkata, "Dan karena ini adalah perkiraan, sedangkan perkiraan itu tidak akan benar kecuali dengan merujukkan atau kesepakatan (kesamaan pendapat). Dan kesepakatan (kesamaan pendapat) berpadu pada tiga (hari)."

Para sahabat kami berdalih dengan sabda Rasulullah SAW kepada Fathimah binti Hubaisy RA, دَمُ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلاَةِ *"Darah haid itu (berwarna) hitam yang dikenal. Jika darahnya demikian maka itu adalah haid, maka tahanlah dari shalat."* (HR. Abu Daud dan yang lainnya dengan sanad-sanad yang *shahih*).

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Dan sifat ini ada dalam sehari semalam. Dan juga, karena minimum haid tidak terbatas secara syar'i, maka harus dikembalikan (patokannya) pada keberadaan darah tersebut (dengan ciri tersebut), dan itu memang ada dalam sehari semalam sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang dari Atha`, Al Auza'i, Asy-Syafi'i dan Az-Zubairi."

Diriwayatkan kepada kami dengan sanad-sanad *shahih* di dalam *Sunan Al Baihaqi* dari Imam Abdurrahman bin Mahdi *rahimahullah*, ia berkata, "Seorang wanita yang biasa dipanggil Ummu Al Ala berkata, 'Haidku sejak dulu hanya dua hari'."

Ishaq bin Rahwaih berkata, "Ada benar (disampaikan) kepada kami dari lebih dari seorang wanita di zaman kami, bahwa ia berkata, 'Haidku (hanya) dua hari'." Dalam riwayat Yazid bin Harun disebutkan, ia berkata, "Aku mempunyai isteri yang haid dua hari." Selain yang kami sebutkan ini ada juga riwayat-riwayat lainnya.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Tidak ada lingkup

untuk qiyas dalam hal ini."

Tentang jawaban hadits, أَيَّامُ أَقْرَائِهَا (*hari-hari haidnya*), bila hadits ini valid, maka jawabannya dari dua segi.

1. Yang dimaksud dengan hari di sini bukanlah gabungan, tapi waktu.

2. Sebenarnya ia mustahadhah yang terbiasa haid sehingga dikembalikan (patokannya) kepada hari-hari yang biasanya ia haid. Namun ini tidak berarti bahwa setiap haid tidak kurang dari tiga hari.

Tentang hadits Watsilah, Abu Umamah dan Anas, semuanya *dha'if* (lemah) dan disepakati kelemahannya oleh para hali hadits. Ad-Daraquthni telah menjelaskan kelemahannya, kemudian juga Al Baihaqi di dalam kitab *Al Khilafiyyat*, kemudian *As-Sunan Al Kabir*.

Perkataan mereka, "perkiraan tidaklah benar kecuali dengan merujuk," jawabannya, bahwa merujuk adalah benar sebagaimana yang kami sebutkan, karena patokannya adalah keberadaan (darah itu), dan itu memang ada sebagaimana yang telah kami kemukakan.

Adapun orang yang mengatakan bahwa minimum masa haid adalah sesaat, mereka itu berpatokan pada zhahirnya nash-nash yang mutlak dan diqiyaskan pada nifas. Para sahabat kami berdalih, bahwa berpatokan pada realitanya, dan itu tidak ada yang di bawah (yang kurang) dari apa yang kami sebutkan.

Jawaban tentang nash-nash yang mutlak, itu diartikan pada realitas. Kemudian tentang nifas, bahwa itu memang ada yang terjadi hanya sesaat, maka kami terapkan sesuai dengan realitasnya.

Adapun tentang mereka yang mengatakan bahwa maksimum masa haid adalah sepuluh hari, mereka berdalih dengan hadits Watsilah, Abu Umamah dan Anas yang kesemuanya *dha'if* dan dipertanyakan sebagaimana yang telah dipaparkan. Selain itu mereka tidak mempunyai hadits maupun atsar yang bisa digunakan sebagai alasan. Sementara para sahabat kami berdalih dengan apa yang diriwayatkan dari para salaf dari generasi tabi'in dan generasi setelah mereka, bahwa maksimum masa haid adalah lima belas hari, dan mereka mendapati realitasnya demikian. Al Baihaqi telah menghimpunkan mayoritasnya di dalam ktiabnya *Al Khilafiyyat* dan di dalam *As-Sunan Al Kabir*, di antara

yang diriwayatkannya adalah dari Ahta', Al Hasan, Ubaidullah bin Umar, Yahya bin Sa'id, Rabi'ah, Syarik, Al Hasan bin Shalih dan Abdurrahman bin Mahdi *rahimahumullah.*

Tentang perkataan Yahya bin Aktsam bahwa minimum masa suci adalah sembilan belas hari, Ibnu Ash-Shabbagh berdalih untuknya, ia berkata, "Maksimum masa haid menurutnya adalah sepuluh hari, dan dalam sebulan mencakup masa haid dan masa suci. Terkadang satu bulan terdiri dari dua puluh sembilan hari, dimana yang sepuluh harinya masa haid dan sisanya masa suci."

Sedangkan dalil kami adalah berdasarkan relitas lima belas hari. Kemudian perkataannya, bahwa maksumum masa haid adalah sepuluh hari, kami telah menjelaskan kebathilannya, jika dikatakan bahwa Ishaq bin Rahwaih meriwayatkan dari sebagian mereka, bahwa ada seorang wanita dari kalangan kaum wanita Al Majisyun yang haid selama dua puluh hari, dan dari Maimun bin Mahran bahwa putri Sa'id bin Jubair yang diperistrinya pernah haid dalam setahun selama dua bulan, maka jawabannya adalah sebagaimana jawaban pengarang di dalam kitabnya, *An-Nukat,* bahwa kedua nukilan ini lemah. Nukilan pertama dari sebagian mereka, dan itu tidak diketahui (nukilan dari siapa), bahkan sebagian mereka mengingkari dan diingkari pula oleh Imam Malik bin Anas dan ulama Madinah lainnya. Nukilan kedua diriwayatkan oleh Al Walid bin Muslim dari seorang laki-laki dari Maimun. Laki-laki dimaksud tidak diketahui. *Wallahu a'lam.*

12. Asy-Syirazi berkata, "Tentang darah yang dilihat wanita hamil ada dua pendapat. *Pertama*: Bahwa itu adalah haid, karena itu adalah darah yang memang tidak terhalang oleh penyusuan sehingga tidak terhalang juga oleh kehamilan seperti halnya nifas. *Kedua*: Bahwa itu adalah darah rusak, karena bila itu haid, tentu diharamkan talak (di saat hamil) dan itu terkait dengan habisnya masa iddah."

Penjelasan:

Hukum masalahnya. Bila wanita hamil melihat darah yang sangat mungkin

sebagai darah haid, maka ada dua pendapat yang masyhur. (*pertama*): Pengarang *Al Hawi*, Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya berkata, "Pendapat *jadid* menyatakan bahwa itu haid, sedangkan pendapat *qadim* menyatakan bahwa itu bukan haid."

Para sahabat kami sama sependapat, bahwa yang benar itu adalah haid. Jika kami katakan bukan haid, maka itu adalah darah rusak sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang. Lalu, apakah itu disebut istihadhah. Mengenai ini ada perbedaan pendapat terdahulu. Baik kami katakan istihadah maupun darah rusak, yang pasti itu adalah hadats yang membatalkan wudhu. Jika tidak terus menerus maka itu seperti halnya air kencing, maka ia boleh melaksanakan beberapa shalat dengan satu wudhu, dan bila terus menerus keluar maka hukumnya adalah hukum istihadhah yang keluar terus menerus. Penjelasannya insya Allah akan dipaparkan di akhir bab.

Ad-Darimi mengatakan di dalam *Al Istidzkar*, "Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai status kedua pendapat tadi. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa keduanya adalah bila si wanita hamil itu melihat darah pada hari-hari yang biasanya ia mengalami haid dan darah itu bersifat seperti darah haid maka itu adalah haid. Tapi jika ia melihatnya pada hari-hari yang biasanya bukan hari-hari haid, atau melihatnya berwarna kekuningan atau cairan keruh, maka itu bukan haid.

Di antara mereka ada juga yang mengatakan bahwa tidak ada perbedaan demikian, tapi perbedaannya adalah bahwa mungkin saja terjadi padanya sesuatu sebagai haid sebagaimana pada wanita yang tidak hamil. Abu Ali bin Abi Hurairah berkata, 'Kedua pendapat itu adalah bila kami katakan maka ada hukumnya bagi wanita hamil, tapi bila tidak kami katakan maka tidak ada hukumnya, yaitu haid.' Abu Ishaq berkata, 'Kedua pendapat tadi berlaku, baik kami katakan ada hukumnya maupun tidak.' Selanjutnya mereka berbeda pendapat, di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa kedua pendapat tadi berlaku bila telah berlalu empat puluh hari dari kehamilan, tapi bila ia melihat darah sebelum itu, maka itu adalah haid. Di antara mereka ada juga yang mengatakan, bahwa kedua pendapat itu berlaku pada semuanya." Demikianlah akhir perkataan Ad-Darimi.

Asy-Syasyi berkata, "Jika kami katakan bahwa wanita hamil tidak haid,

lalu sejak kapan berhentinya haidnya? Mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat yang benar (pendapat pertama) adalah sejak terjadinya kehamilan. *Kedua*: Sejak adanya gerak kehamilan."

Menurutku (An-Nawawi): Yang benar lagi masyhur bahwa berlakunya kedua pandangan tadi adalah dengan terjadinya kehamilan dan pada semua kondisi yang disebutkan oleh Ad-Darimi. Adapun perkataan pengarang, "bahwa salah satunya adalah haid, karena itu adalah adarah yang tidak terhalang oleh penyusuan dan tidak pula oleh kehamilan seperti halnya nifas," maksudnya, bahwa wanita menyusui biasanya tidak hamil, demikian juga wanita hamil. Jika melihat darah ketika masa menyusui, maka disepakati itu adalah haid, demikian juga pada masa hamil, jadi keduanya sama, sehingga keduanya sama dalam hal hukum, yaitu bahwa keduanya adalah haid. Adapun perkataannya, "seperti halnya nifas," maksudnya adalah: Bila melahirkan dua anak yang berajak kurang dari enam bulan, lalu di antara masa itu ia melihat darah, sementara kami mengatakan bahwa itu nifas, maka wanita ini adalah wanita hamil dan menyusui, sedangkan darahnya adalah darah nifas. Artinya, bahwa nifas tidak terhalangi oleh penyusuan dan kehamilan, dan kehamilan juga tidak terhalangi oleh penyusuan, sehingga tidak terhalangi juga oleh kehamilan sebagaimana yang kami katakan tentang nifas.

Pengarang *Al Bayan* mengatakan di dalam *Musykilat Al Madzhab*, "Maksudnya adalah berdalih terhadap Abu Hanifah *rahimahullah*, karena ia mengatakan, 'Darahnya wanita hamil bukan haid, dan darah di antara dua kelahiran adalah nifas.' Maka ia mengqiyaskan terhadap apa yang sesuai."

Al Qala'i berkata, "Perkataannya, 'tidak terhalangi oleh penyusuan,' bukan untuk membedakan, tapi untuk menunjukkan hukum dan mendekatkan kepada asalnya." *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Jika kami katakan darah haid, maka pengarang telah menyebutkan bahwa itu tidak menuntaskan iddah. Demikian juga yang dikatakan oleh para sahabat kami pada bab ini. Sementara itu, Al Ghazali, Al Mutawalli dan yang lainnya menukil terjadinya kesamaan pendapat mengenai ini. Maksud mereka, bila wanita hamil harus menjalani satu masa iddah, dan kehamilannya itu dari si pemilik iddah, lalu ia haid beberapa kali, maka iddahnya itu tidak

dihitung berdasarkan haid ini dan dan masa sucinya juga tidak diperhitungkan untuk itu.

Adapun bila kehamilan itu, dimana haid itu tidak menjadi patokan iddah karena bukan milik si pemilik iddah, misalnya: bila anak kecil (yang belum bisa menggauli) meninggal dengan meninggalkan isterinya, atau nikahnya dibatalkan karena aibnya atau lainnya setelah digauli, sementara isterinya hamil karena zina, atau dinikahi seseorang dalam keadaan hamil dari zina, lalu diceraikan setelah digauli, lalu ia melihat darah beberapa kali, jika kami katakan bahwa wanita hamil tidak haid, maka tentang habisnya masa iddahnya dengan adanya masa suci yang menyelingi dalam masa kehamilan itu ada dua pendapat yang masyhur, insya Allah penjelasannya akan dipaparkan dalam kitab (pembahasan) tentang iddah.

Jika ia menjalani dua iddah, yakni misalnya ia ditalak dalam keadaan hamil, kemudian disetubuhi karena syubhat, maka ia harus menjalani iddah karena yang kedua ini. Lalu, apakah kedua iddah itu saling berbarengan? Mengenai ini ada perbedaan pendapat. Jika kami katakan tidak saling berbarengan, maka ia menjalani iddah dari talak. Bila ia haid dalam keadaan hamil, apakah masa sucinya dalam masa haid diperhitungkan pada iddah karena syubhat?

Mengenai ini ada dua pendapat, dimana pendapat yang lebih *shahih* bahwa itu diperhitungkan. Berdasarkan ini, maka haidnya wanita hamil berdampak terhadap habisnya masa iddah, dan tidaklah tepat memutlakkan pendapat bahwa haid itu tidak berpengaruh terhadap iddah tersebut, kecuali bila dibatasi dengan kriteria sebagaimana yang kami sebutkan. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Jika kami katakan bahwa darah wanita hamil adalah haid, kemudian darah itu berhenti lalu melahirkan setelah lima belas hari atau lebih sejak berhentinya darah itu, maka tidak diragukan lagi bahwa itu adalah haid. Jika melahirkan sebelum berlalunya lima belas hari, maka tentang statusnya sebagai haid ada dua pendapat yang masyhur dan telah disebutkan oleh pengarang pada pasal nifas, dimana yang lebih *shahih* berdasarkan kesamaan pendapat, bahwa itu adalah haid, karena darah itu memiliki sifat darah haid. Adapun disyaratkannya lima belas hari di antara dua darah adalah bila kedua darah itu adalah darah haid, karena itulah pengarang dan para sahabat kami mengatakan, bahwa minimum masa suci yang terpisah di antara dua haid adalah

lima belas hari.

Al Mutawalli berkata, "Berdasarkan ini, bila wanita nifas melihat darah selama enam puluh hari kemuidan berhenti, kemudian darah itu kembali muncul, jika kembalinya itu setelah lima belas hari, maka itu adalah darah haid, dan bila kembalinya sebelum itu, apakah yang kedua itu dianggap haid? Mengenai ini ada dua pendapat. Pertama: bukan haid, karena kurangnya masa diantara keduanya dari masa suci yang sempurna. Kedua, dan ini yang lebih *shahih*, bahwa itu darah haid karena keduanya berbeda."

Ketiga: Bila dikatakan, "Bila anda menganggap darah wanita hamil sebagai haid, maka tidak ada yang layak dijadikan patokan untuk habisnya masa iddah dan istibra` berdasarkan haid karena adanya kemungkinan haid pada orang hami."

Jawabanya, bahwa biasanya memang wanita hamil tidak haid, tapi bila haid maka muncullah dugaan kosongnya rahim, dan itu cukup merupakan patokan iddah dan istibra'. Jika ternyata tidak demikian, maka kita tahu realitasnya. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Madzhab para salaf tentang haidnya wanita hamil. Telah kami sebutkan, bahwa pendapat yang paling *shahih* menurut kami, bahwa darah yang dilihatnya itu adalah haid. Demikian juga yang dikatakan oleh Qatadah, Malik dan Al-Laits. Sementara Ibnu Al Musayyab, Al Hasan, Atha', Muhammad bin Al Munkadir, Ikrimah, Jabir bin Zaid, Asy-Sya'bi, Mak-hul, Az-Zuhri, Al Hakam, Hammad, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Abu Hanifah, Abu Yusuf, Ahmad, Abu Tsaur, Abu Ubaid dan Ibnu Al Mundzir menyatakan bukan haid. Dalil kedua madzhab ini telah dikemukakan pada kitab ini.

Di antara argumen untuk pedapat yang *shahih* yang menyatakan itu sebagai darah haid, bahwa itu adalah darah yang memiliki sifat-sifat darah haid, dan itu terjadi pada masa yang memungkinkan terjadinya haid. Dan juga diragukan apakah itu sebagai darah rusak karena suatu alasan, atau sebagai darah haid, sedangkan asalnya adalah terlepas dari alasan. Adapun pendapat lainnya: Bila itu darah haid, maka perhitungan iddah diselesaikan dengannya sehingga perhitungannya menjadi rusak, karena iddah untuk mematikan terbebasnya rahim, dan keterbebasan itu tidak tercapai dengan hitungan masa sucinya bila sedang hamil.

Lagi pula, karena iddah dihitung bedasarkan itu pada sebagian kondisi sebagaimana yang telah dipaparkan. Kemudian tentang perkataannya, "Jika itu sebagai darah haid, tentu diharamkan talak," jawabannya, bahwa pengharaman menalak isteri haid adalah karena panjangnya masa iddah, sedangkan di sini tidak terjadi perpanjangan, karena iddahnya dihitung berdasarkan kehamilan. *Wallahu a'lam*.

13. Asy-Syirazi berkata, "Jika sehari melihat darah dan sehari melihat suci dan tidak lebih dari lima belas hari, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Itu tidak dianggap, tapi semuanya dikategorikan sebagai masa haid, karena bila kesucian yang dilihatnya itu dianggap sebagai masa suci, tentu iddah akan berakhir hanya dengan tiga kali suci saja. *Kedua*: Itu diperhitungkan sebagai kesucian kepada kesucian dan darah kepada darah, sehingga hari-hari sucinya dihitung sebagai masa suci, dan hari-hari darahnya dihitung sebagai masa haid, karena bila hari suci itu boleh dianggap sebagai masa haid, tentu boleh juga hari darahnya itu juga dianggap sebagai masa suci, namun karena tidak boleh menganggap hari-hari darah itu sebagai masa suci, maka tidak boleh juga menganggap hari-hari sucinya sebagai masa haid, maka masing-masing harus diposisikan pada posisi hukumhya."

Penjelasan:

Ungkapannya, "sehari melihat darah dan sehari melihat suci," lebih baik daripada ungkapan di dalam *At-Tanbih*, "Sehari suci dan sehari darah, lalu bagaimana mungkin disebut suci padahal itu adalah haid menurut salah satu dari dua pendapat, bahkan itu pendapat yang lebih *shahih*."

Kemudian ungkapannya, "sehari," maksudnya adalah beserta malamnya sehingga sesuai dengan standar minimum haid pada cabang-cabang pendapat mnadzhab. Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat kami. Bila ia melihat darah sehari tidak termasuk malamnya, atau setengah hari saja, maka mengenai ini ada perbedaan pendapat yang insya Allah menjelasannya akan dipaparkan di akhir bab ini pada pasal kepalsuan (kekacauan kondisi haid).

Pendapat yang lebih benar dari antara kedua pendapat ini menurut mayoritas para sahabat kami, bahwa semuanya adalah haid, dan ini merupakan nash Asy-Syafi'i *rahimahullah* di dalam mayoritas kitabnya. Pengarang telah memisahkan masalah kepalsuan ini sehingga ia menyebutkannya di sini secara ringkas, lalu menyebutkan cabang-cabangnya di akhir bab.

Semestinya semuanya dibelakangkan, atau semua yang terkait dengannya digabungkan semua dalam satu topik sebagaimana yang dilakukan oleh para sahabat kami. Saya sendiri insya Allah akan mengakhirkan penjelasan masalah ini di sana. Hanya Allahlah yang kuasa memberi petunjuk.

14. Asy-Syirazi berkata, "Jika wanita melihat darah dalam kondisi yang tidak semestinya mengalami haid, maka hendaknya ia menahan diri dari apa yang wanita haid menahan diri darinya. Jika darah itu berhenti dalam waktu kurang dari sehari semalam, maka itu adalah darah rusak, sehingga ia harus berwudhu dan shalat. Jika darah itu berhenti dalam sehari semalam atau hingga lima belas hari atau di antara itu, maka itu adalah haid, maka setelah berhenti hendaknya ia mandi, baik darah itu memiliki sifat darah haid atau pun tidak, dan baik ia terjadi pada masa yang biasanya ia haid atau pun di luar kebiasaannya. Abu Sa'id Al Asthakhri berkata, 'Jika ia melihat kekuningan atau keruh di luar waktu yang biasanya ia mengalami haid, maka itu bukan haid berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ummu Athiyyah RA, ia berkata, كُنَّا لاَ نَعُدُّ بِالصُّفْرَةِ وَالْكَدْرَةِ بَعْدَ الْغُسْلِ شَيْئًا ***"Adalah kami tidak menganggap cairan kekuning-kuningan dan yang keruh (yang terjadi) setelah mandi (sebagai haid)."***

Juga, karena tidak ada tanda haid padanya sehingga bukan sebagai haid.'

Sementara pandangan madzhab Syafi'i bahwa itu adalah haid, karena darah itu terjadi pada masa yang memungkinkan terjadinya haid dan tidak melebihinya, sehingga kondisi ini menyerupai melihat cairan kekuning-kuningan atau keruh pada masa-masa yang biasanya mengalami haid. Hadits Ummu Athiyyah ini kontradiktif dengan apa yang diriwayatkan dari Aisyah RA, bahwa ia berkata, كُنَّا نَعُدُّ الصُّفْرَةَ

وَالْكُدْرَةَ حَيْضًا ***'Kami menganggap cairan kekuning-kuningan dan yang keruh sebagai haid.'***

Perkataannya, 'karena tidak ada tanda haid padanya,' tidaklah tepat, karena sebenarnya ada tanda pada masa-masa haid, sebab yang kondisinya sehat dan normal, jadi itu adalah darah haid dan bukan darah penyakit."

Penjelasan:

Hadits Ummu Athiyyah adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Al Bukhari, Ad-Darimi, Abu Daud, An-Nasa`i dan yang lainnya, dan yang disebutkan di dalam *Al Muhadzdzab* ini adalah lafazh dari riwayat Ad-Darimi, sedangkan riwayat Al Bukhari: كُنَّا لاَ نَعُدُّ الصُّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ شَيْئًا *"Kami tidak menganggap cairan kekuning-kuningan dan yang keruh (sebagai haid)."*

Riwayat Abu Daud: كُنَّا لاَ نَعُدُّ الصُّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ بَعْدَ الطُّهْرِ شَيْئًا *"Adalah kami tidak menganggap cairan kekuning-kuningan dan yang keruh setelah suci (sebagai haid)."*

Sanad keduanya *shahih* berdasarkan syarat Al Bukhari. Di antara yang diingkari terhadap pengarang adalah perkataanya, "Diriwayatkan dari Ummu Athiyyah," dengan nada isyarat padahal itu adalah hadits *shahih*, peringatan mengenai hal semacam telah dikemukakan.

Sementara itu, Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanad yang dinilainya lemah, dari Aisyah RA, ia berkata, مَا كُنَّا لاَ نَعُدُّ الصُّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ شَيْئًا وَنَحْنُ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ *"Kami tidak menganggap cairan kekuning-kuningan dan yang keruh (sebagai haid), sementara kami bersama Rasulullah SAW."*

Adapun hadits Aisyah RA yang disebutkan kitabnya, saya tidak mengetahui orang yang meriwayatkannya dengan lafazh ini, tapi telah diriwayatkan secara *shahih* dari Aisyah RA yang maknanya mendekati ini. Malik meriwayatkan di dalam *Al Muwaththa'* dari Uqbah bin Abi Uqbah, dari ibunya maulat Aisyah, ia berkata,

كَانَتِ النِّسَاءُ يَبْعَثْنَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا بِالدُّرَجَةِ فِيهَا الْكُرْسُفُ فِيهِ

الصُّفْرَةُ مِنْ دَمِ الْحَيْضِ، فَتَقُولُ: لاَ تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ. تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ.

"*Kaum wanita mengirimkan kepada Aisyah RA kain penyumbat yang ada noda kekuning-kuningan dari darah haid, maka Aisyah pun berkata, 'Janganlah kalian terburu-buru hingga kalian melihat lendir putih.' Maksudnya adalah suci dari haid.*"

Ini lafazhnya di dalam *Al Muwaththa'* dan disebutkan oleh Al Bukhari secara *mu'allaq* (tanpa sanad awalnya) di dalam kitab *Shahih*-nya dengan nada yang memastikan. Maka lafazh ini *shahih* dari Aisyah RA. Ad-Darajah, dengan *dhammah* pada *daal* dan *sukun* pada *ra'* lalu *jiim*, diriwayatkan juga dengan *kasrah* pada *daal* dan *fathah* pada *ra'*, yaitu kain atau kapas atau serupanya yang dimasukkan oleh wanita ke dalam kemaluannya lalu dikeluarkan untuk melihat apakah masih ada sisa bekas haid atau tidak. *Al Qashshah*, dengan *fathah* pada *qaf* dan *tasydid* pada *shad*, adalah lendir benih. Perkataan ini *mauquf* pada Aisyah.

Kemudian tentang hadits Ummu Athiyyah, apakah hadits itu *mauquf* atau *marfu'*? Mengenai ini ada perbedaan pandangan yang telah kami kemukakan pada pasal-pasal terdahlu di dalam pendahulu kitab ini, yaitu bila sahabat RA mengatakan, "Kami melakukan demikian," telah kami paparkan pula di sana tentang pandangan madzhab-madzhab.

Nama Ummu Athiyyah adalah Nusaibah, dengan *dhammah* pada *nun*, *fathah* pada *sin* dan *sukun* pada *ya'*. Ada juga yang mengatakan dengan *fathah* pada *nun* dan *kasrah* pada *sin* (Nasiibah). Yaitu Nusaibah binti Ka'ab, ada juga yang mengatakan binti Al Harits, wanita Anshar dari keturunan Bashrah. Ia turut berperang bersama Rasulullah SAW dan memandikan jenazah. Saya telah menyebutkan biografinya di dalam *Tahdzib Al Asma'*. Abu Sa'id Al Asthakhri, dengan *kasrah* pada *hamzah*, ada juga yang mengatakan boleh dengan fathah sebagai *hamzah qath'*, dan boleh juga di-*takhfif* seperti *hamzah* pada lafazh *al ardh* dan serupanya. Sebutan ini merupakan penisbatan kepada Isthakhar, nama sebuah kota yang dikenal. Namanya adalah Al Hasan bin Ahmad, lahir pada tahun dua ratus empat puluh empat, dan meninggal pada

tahun tiga ratus dua puluh delapan. Ia termasuk pembesar para sahabat kami, dan termasuk para imam mereka, ahli ibadah mereka dan termasuk yang terbaik di antara mereka. Ia mempunyai kisah hidup yang baik serta kitab-kitab yang berharga. Saya telah menyebutkan biographinya di dalam *At-Tahdzib* dan *Ath-Thabaqat*.

Tentang *ash-shafrah* dan *al kadrah*, Syaikh Abu Hamid mengatakan di dalam *Ta'liq*-nya, "keduanya adalah cairan kekuningan dan cairan keruh, dan keduanya bukan darah." Imam Al Haramain berkata, "Keduanya semacam nanah yang dominan kekuning-kuningan dan keruh, tidak berwarna darah yang kuat dan tidak pula warna darah yang lemah."

Adapun tentang hukum-hukumnya, para sahabat kami *rahimahullah* berkata, "Jika wanita melihat darah pada masa yang memungkinkan sebagai haid, misalnya telah berusia sembilan tahun, dan tidak ada sisa masa suci dan tidak pula hamil, sementara kami mengatakan dengan pandangan yang shaih bahwa itu haid, maka hendaknya ia tidak berpuasa, tidak mengerjakan shalat, tidak membaca Al Qur`an, tidak diam di masjid, tidak bersetubuh dan sebagainya yang terlarang bagi wanita haid, karena yang tampak bahwa itu adalah haid."

Penahanan diri ini adalah wajib menurut pendapat yang *shahih* lagi masyhur, demikian pula yang ditetapkan para sahabat kami dalam semua pendapat madzhab Syafi'inya kecuali pengarang *Al Hawi* dan *At-Tahdzib*, karena keduanya menuturkan pandangan lain yang janggal, dimana pengarang *Al Hawi* mengatakan --yaitu pendapat Ibnu Suraij--, "Bagi yang baru mengalami haid tidak boleh menahan diri (dari hal-hal tersebut), akan tetapi ia tetap wanita mengerjakan shalat kendati pun melihat darah.

Jika darahnya berhenti dalam waktu kurang dari sehari semalam, maka diwajibkan shalat atasnya, dan shalat yang telah dilakukannya adalah sah. Jika darah terus berlanjut hingga sehari semalam, maka saat itulah ia meninggalkan shalat, karena darah yang dilihatnya itu boleh jadi darah haid, tapi boleh jadi juga darah rusak sehingga tidak boleh meninggalkan shalat dengan keraguan."

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Pandangan ini rusak dari dua segi. 1. Wanita yang terbiasa haid, saat pertama kali mengalami darah hendaknya menahan diri.

2. Wanita yang biasa haid, bila darahnya melebihi kebiasaannya, maka ia menahan diri, walaupun kemungkinan ini memang ada. Kami memerintahkannya untuk menahan diri karena kenyataannya bahwa itu adalah haid, dan makna itu juga dialami oleh yang baru pertama kali mengalaminya."

Lebih jauh ia mengatakan, "Karena itu, gugurlah perkataan Ibnu Suraij, dan pencabangan setelah ini sesuai dengan pandangan madzhab, yaitu harus menahan diri."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila ia menahan diri lalu darahnya berhenti dalam waktu kurang dari sehari semalam, maka kami nyatakan bahwa itu adalah darah rusak, sehingga ia harus mengqadha shalat dengan wudhu dan tidak harus mandi. Jika ia berpuasa pada hari itu, maka puasanya sah. Jika darahnya berhenti dalam waktu sehari semalam atau lima belas hari, atau antara itu, maka itu adalah darah haid, baik berwarna hitam maupun merah, dan baik ia baru permulaan haid maupun sudah terbiasa dan sesuai dengan kebaiasaannya ataupun menyelisihinya dengan adanya tambahan hari atau kurang, atau maju atau mundur, dan baik semua darahnya itu satu warna ataupun sebagiannya hitam dan sebagian lagi merah, dan baik yang hitam lebih dulu maupun yang merah lebih dulu."

Dalam hal ini tidak ada perbedaan pandangan kecuali dua pandangan janggal lagi lemah: 1. Dituturkan oleh pengarang *Al Hawi*, bahwa bila ia baru pertama kali haid dan melihat darah merah, maka itu bukan haid karena kelemahan warna darahnya, tapi itu adalah darah rusak. Tapi bila darah merah itu dilihat oleh wanita yang biasa haid, maka itu adalah haid. 2. Dituturkan oleh Al Baghawi dan yang lainnya, bahwa bila ia melihat darah merah dan hitam, dimana yang merah lebih dulu, maka yang haid hanya yang hitam saja.

Ia juga mengatakan, "Bila melihat darah merah selama lima hari dan darah hitam selama lima hari, kemudian darah merah selama lima hari, maka darah merah yang lima hari pertama adalah darah rusak, sedangkan darah hitam dan darah merah setelahnya adalah haid."

Insya Allah kami akan menjelaskan ini pada pasal anak perempuan yang *mumayyiz*. Adapun bila yang dilihatnya berwarna kekuning-kuningan atau keruh, Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Mukhtashar Al Muzani rahimahullah*, "Kekuning-kuingan dan keruh pada hari-hari haid adalah haid."

Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai ini menjadi enam pendapat:

1. Pendapat yang *shahih* lagi masyhur adalah yang dikatakan oleh Abu Al Abbas, Ibnu Suraij, Abu Ishaq Al Marwazi dan mayoritas sahabat kami yang terdahulu dan yang kemudian, bahwa yang kekuning-kuningan dan yang keruh pada masa yang memungkinkan sebagai haid, yaitu dalam masa lima belas hari, maka itu adalah haid, baik dialami oleh yang baru pertama kali haid maupun yang sudah biasa, dan baik itu sesuai dengan kebisaannya maupun menyelisihinya, sebagaimana halnya bila darah itu hitam atau merah dan berhenti dalam waktu lima belas hari.

2. Pendapat Abu Sa'id Al Asthakhri dan Abu Al Abbas bin Al Qash, bahwa yang kekuning-kuningan dan yang keruh pada masa yang biasanya haid maka itu adalah haid, sedangkan masa masa yang biasanya tidak haid maka bukan haid. Jika yang kekuning-kuningan dan yang keruh dilihat oleh yang pertama kali haid atau oleh yang terbiasa haid tapi bukan pada masa yang biasanya haid, maka itu bukan haid. Tapi bila melihatnya pada masa yang biasanya haid maka itu adalah haid.

3. Pendapat Abu Ali Ath-Thabari dan para sahabat kami yang lainnya, bahwa bila yang kekuning-kuningan dan yang keruh didahului oleh darah kuat berwarna hitam atau merah walaupun hanya pada sebagian hari, maka itu adalah haid bila terjadi dalam rentangan lima belas hari, tapi bila tidak didahului oleh itu maka bukan haid.

Pengarang Asy-Syamil dan yang lainnya menuturkan ini dari penuturan Abu Ali bin Abi Hurairah dari sebagian sahabat kami.

4. Dituturkan oleh As-Sarakhsi di dalam *Al Amali,* Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya di kalangan ulama Khurasan, bahwa jika yang kekuning-kuningan itu didahuli oleh darah kuat selama sehari semalam, maka itu adalah haid, yakni mengikuti yang kuat. Tapi bila yang mendahuluinya itu kurang dari semalam, maka bukan haid.

5. Dituturkan oleh Ibnu Kaj dan As-Sarakhsi: Jika didahului oleh darah kuat lalu disusul lagi dengan darah yang kuat, maka itu adalah darah, jika tidak maka bukan.

6. Dituturkan oleh As-Sarakhsi, bahwa bila didahului oleh darah kuat dalam sehari semalam dan disusul oleh darah kuat dalam sehari semalam, maka itu adalah haid, jika tidak maka itu bukan haid.

Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Imam Al Haramain, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan yang lainnya menukil kesamaan pendapat para sahabat kami, bahwa yang kekuning-kuningan dan yang keruh pada masa yang biasanya haid adalah haid.

Apa yang mereka nukil ini menyelisihi apa yang telah kami kemukakan yang berupa perbedaan pandangan mengenai disyaratkannya didahului oleh darah hitam, karena darah itu terjadi pada masa yang biasanya haid. Demikian yang dinyatakan oleh pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya.

Para sahabat kami para pengarang mengatakan, "Pangkal perbedaan pandangan antara Al Asthakhri dan jumhur adalah perbedaan persepsi mereka mengenai maksud Asy-Syafi'i yang mengatakan, 'Yang kekuning-kuningan dan yang keruh pada masa haid adalah haid,' dimana Al Asthakhri mengatakan, 'Maknanya adalah hari-hari yang biasanya haid,' sementara Jumhur mengatakan, bahwa maknanya adalah pada hari-hari yang memungkinkan haid."

Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya mengatakan, "Abu Ishaq Al Marwazi berkata, 'Saya katakan maksud Asy-Syafi'i tentang hari-hari kebiasaan hingga saya melihatnya, ia mengatakan di dalam kitab *Al 'Iddah*, 'Yang kekuning-kuningan dan yang keruh pada hari-hari haid adalah haid. Bagi yang baru pertama kali haid maupun yang sudah biasa haid dalam hal ini sama saja.' Saat ia mengatakan bahwa keduanya sama, maka saya tahu bahwa hari-hari kebiasaan tidak menjadi patokannya."

Mayoritas sahabat kami mengatakan dalam semua pendapat madzhab Syafi'inya, bahwa tidak ada perbedaan dalam perbedaan tersebut antara yang baru pertama kali haid dan yang sudah biasa. Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengemukakan dua pandangan, dimana yang lebih *shahih* di antara keduanya adalah ini, ungkapannya darinya: Bahwa hukum yang pertama kali adalah hukum yang sudah terbiasa. Imam Al Haramain berkata, "Pandangan ini tidak diridhai." *Allahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Perlu diketahui, bahwa masalah-masalah seputar cairan kekuning-kuningan termasuk hal yang sering terjadi dan pengetahuan tentang itu banyak dibutuhkan serta besar manfaatnya. Untuk itu kami jelaskan asalnya dengan contoh-contoh yang singkat.

Para sahabat kami *rahimahumullah* berkata, "Jika yang pertama kali haid melihat cairan kekuning-kuningan atau yang keruh selama sehari semalam atau lima belas hari atau antara itu, maka sesuai dengan pandangan madzhab. Sementara pendapat jumhur bahwa semuanya adalah haid. Menurut pandangan lainnya bahwa yang lima hari lainnya bukan haid sehingga ia harus berwudhu dan shalat (tidak harus mandi), karena hukumnya sebagai wanita yang suci (tidak haid).

Jika melihat darah hitam selama beberapa hari kemudian cairan kekuning-kuningan dan tidak melebihi lima belas hari, maka menurut pandangan madzhab bahwa semuanya adalah haid, sedangkan menurut Al Asthakhri bahwa yang hitam adalah haid sedangkan yang lainnya suci.

Jika melihat darah hitam dalam setengah hari, kemudian cairan kekuning-kuningan selama beberapa hari, maka menurut madzhab bahwa semuanya adalah haid, sedangkan menurut Al Asthakhri bahwa semuanya adalah darah rusak.

Jika melihat kekuning-kuingan selama lima hari, kemudian melihat darah hitam selama lima hari kemudian berhenti, maka menurut Al Asthakhri bahwa hadinya adalah yang hitam, sedangkan menurut pandangan madzhab hukumnya sama dengan yang melihat darah merah selama lima hari, kemudian darah hitam selama lima hari, dan mengenai ini ada tiga pandangan yang insya Allah penjelasannya akan dipaparkan nanti. Pandangan yang paling *shahih* (*pertama*) bahwa semuanya adalah haid. *Kedua*: yang hitam adalah haid sedangkan yang kekuning kuningan adalah darah rusak.

Jika melihat cairan kekuning-kuningan selama lima hari kemudian melihat darah hitam selama lima belas hari, maka menurut Al Asthakhri bahwa haidnya adalah yang hitam, sedangkan menurut pandangan madzhab ada tiga pandangan:

1. Haidnya adalah haid yang pertama kali mengalaminya dari sejak permulaan cairan kekuning-kuningan dalam sehari semalam, atau enam hari atau tujuh hari.

2. Haidnya adalah yang hitam.

3. Haidnya adalah yang kekuning-kuningan karena mendahuluinya. Pandangan ini lemah, dan insya Allah penjelasan semua ini akan dipaparkan pada pasal anak perempuan *mumayyiz*.

Jika melihat kekuning-kuningan selama lima hari, kemudian melihat darah hitam selama enam belas hari, maka menurut Al Asthakhri, bahwa haidnya adalah haid yang pertama kali mengalaminya dari permulaan darah hitam, sedangkan menurut pandangan madzhab, bahwa haidnya adalah haid yang pertama kali mengalaminya sejak permulaan yang kekuning-kuningan, kecuali menurut pandangan ketiga dalam masalah yang sebelumnya, bahwa haidnya adalah yang kekuning-kuningan.

Jika melihat darah hitam selama lima hari kemudian melihat darah merah selama lima hari, kemudian kekuning-kuningan selama lima hari, maka menurut Al Asthakhri bahwa haidnya adalah sepuluh hari, yaitu yang hitam dan yang merah, sedangkan menurut pandangan madzhab bahwa haidnya adalah lima belas hari tersebut.

Jika melihat darah merah selama lima hari, kemudian kekuning-kuningan selama lima hari, kemudian hitam selama lima hari, maka menurut pandangan madzhab, maka hukumnya sama dengan melihat darah merah selama sepuluh hari kemudian darah hitam selama lima hari, dan mengenai ini ada tiga pendapat, dimana pendapat yang paling *shahih* menyatakan bahwa semuanya adalah haid.

Pendapat kedua menyatakan bahwa yang haid adalah yang hitam, dan pendapat ketiga tidak dapat dibedakan. Menurut Al Asthakhri, bahwa yang merah dan yang hitam adalah haid, sedangkan tentang yang kekuning-kuningan yang terjadi di antara keduanya ada dua pendapat, yaitu tentang kesucian di antara dua darah."

Demikian yang disebutkan oleh Al Baghawi dan yang lainnya mengenai perempuan yang baru pertama kali mengalami haid. Adapun mengenai wanita yang sudah biasa mendapat haid, jika biasanya lima hari dalam sebulan, lalu ia melihat darah hitam selama liima hari, kemudian kekuning-kuningan selama lima hari, maka menurut madzhab bahwa semuanya adalah haid, sedangkan

menurut Al Asthakhri bahwa haidnya adalah yang hitam.

Bila melihat melihat darah hitam selama lima hari, kemudian suci selma lima hari, kemudian melihat kekuning-kuningan selama lima hari, maka menurut pandangan madzhab bahwa yang kekuning-kuningan adalah haid kedua, sementara yang di antara itu dan yang hitam adalah masa suci yang sempurna. Adapun menurut Al Asthakhri, yang kekuning-kuningan adalah darah rusak karena terjadi di luar hari-hari haid.

Jika kebiasaannya selama sepuluh hari dari permulaan bulan, lalu melihat darah hitam selama lima hari, kemudian kekuning-kuningan selama sepuluh hari lalu berhenti, maka menurut pandangan madzhab, bahwa semuanya adalah haid karena terjadi pasa masa yang memungkinkan terjadi haid. Sedangkan menurut Al Asthakhri, pengarang *Al Hawi* mengatakan, "Haidnya adalah sepuluh hari, yaitu lima yang hitam dan lima hari di permulaan yang kekuning-kuningan." Inilah pendapat yang lebih mengena.

Jika kebiasaannya lima hari, lalu ia melihat darah hitam selama lima hari, kemudian kekuning-kuningan selama lima hari, kemudian merah atau hitam selama lima hari lalu berhenti, maka menurut Al Asthakhri bahwa yang hitam dan yang merah adalah haid, sedangkan yang kekuning-kuningan yang terjadi di antara keduanya adalah masa suci di antara dua masa darah. Adapun menurut pandangan madzhab, mereka berbeda pendapat.

Syaikh Abu Hami dan Al Mahamili di dalam *Al Majmu'* dan *At-Tajrid* mengatakan, "Ibnu Suraij berkata, bahwa yang hitam dan yang merah adalah haid. Sedangkan tentang yang kekuning-kuningan ada dua pendapat sebagaimana yang dikatakan oleh Al Asthakhri."

Selanjutnya mereka berdua mengatakan, "Abu Al Abbas berkata, 'Perbedaan pandangan dalam masalah ini dan masalah-masalah terkait lainnya yang mana kami tetapkan bahwa cairan kekuning-kuningan yang terjadi pada masa yang memungkinkan haid adalah haid bila terjadi sebelum darah hitam, bahwa yang terbiasa haid bila di permulaan berwarna hitam kuat lagi kental kemudian melemah sehingga memerah kemudian menguning kemudian berhenti, maka yang kekuning-kuningan itu adalah sisa-sisa haid, maka itu dihukumi sebagai had.

Adapun di sini, yang kekuning-kuningan itu terjadi setelah darah merah, maka kami tahu bahwa itu bukan sisa haid karena warnanya tidak melemah kemudian menguat, akan tetapi menguning karena telah berhenti, sehingga itu adalah masa suci di antara dua haid'." Demikian yang dinukil oleh Abu Hami dan Al Mahamili dari Ibnu Suraij, dan mereka tidak menyelisihinya bahkan menetapkannya.

Sementara itu, pengarang *Asy-Syamil* menuturkan ini dari Abu Hamid dan mengingkarinya, ia pun mengatakan, "Ini tidak berasal dari madzhab Asy-Syafi'i dan tidak pula dari madzhab Inu Suraij, karena menurut mereka, bahwa yang kekuning-kuningan pada masa yang memungkinkan haid adalah haid. Jadi sebenarnya ini merupaka pendapat Al Asthakhri." Pengarang *Al Bahr* juga mengatakan menyerupai perkataan pengarang *Asy-Syamil*. Pengarang *Al Hawi*, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan pengarang *At-Tatimmah* berkata, bahwa semuanya adalah haid. Inilah pendapat yang benar. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Madzhab para ulama tentang cairan kekuning-kuningan dan yang keruh.

Telah kami sebutkan, bahwa yang benar dalam madzhab kami, bahwa kedua cairan itu yang terjadi pada masa yang memungkinkan haid adalah haid, dan itu tidak terkait dengan masa kebiasaan. Pengarang *Asy-Syamil* menukilnya dari Rabi'ah, Malik Sufyan, Al Auza'i, Abu Hanifah, Muhammad, Ahmad dan Ishaq.

Sementara Abu Yusuf mengatakan bahwa cairan kekukuning-kuningan itu adalah haid, dan yang keruh bukan haid, kecuali bila didahului oleh darah. Abu Tsaur mengatakan, "Bila didahului oleh darah maka itu adalah haid, jika tidak maka bukan haid." Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Mundzir. Al Abdari menuturkan dari mayoritas ahli fikih, bahwa keduanya adalah haid pada masa yang memungkinkan haid.

Sementara Al Baghawi menyelisihinya, ia pun mengatakan, "Ibnu Al Musayyab, Atha', An-Nawawi, Ats-Tsauri, Al Auzali, Ahmad dan mayoritas ahli fikih mengatakan bahwa cairan kekuning-kuningan dan yang keruh di selain masa-masa haid bukan sebagai haid." Dalil-dalil semuanya berotasi pada kedua hadits yang disebutkan di dalam kitab ini. *Wallahu a'lam.*

15. Asy-Syirazi berkata, "Jika darah yang terjadi melebihi lima belas hari berarti haidnya telah bercampur dengan istihadhah, maka tidak lepas dari kemungkinan itu dialami oleh yang baru pertama kali haid yang belum *mumayyiz*, atau yang beru pertama kali haid yang sudah *mumayyiz* atau yang sudah biasa haid yang *mumayyiz* atau yang lupa (akan kebiasaannya) yang tidak *mumayyiz*, atau yang lupa (akan kebiasaannya) yang sudah *mumayyiz*, yaitu yang pertama kali mengalami darah dan melewati masa lima belas hari sedangkan sifat darahnya sama. Mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Mengalami haid dengan masa yang minimum, karena itulah yang diyakini, adapun yang selebihnya adalah diragukan sehingga tidak dihukumi sebagai haid. *Kedua*: Dikembalikan kepada kondisi yang biasanya dialami oleh kaum wanita, yaitu enam atau tujuh hari, dan inilah pendapat yang lebih *shahih* berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Hamnah bin Jahsy,

تَحَيَّضِي فِي عِلْمِ اللهِ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَيَطْهُرْنَ مِيقَاتَ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ

'Jalanilah haid dalam ilmu Allah selama enam hari atau tujuh hari sebagaimana biasanya kaum wanita haid dan suci sebagai masa-masa haid dan suci mereka.'

Dan juga, jika ia mempunyai kebiasaan, maka itu dikembalikan kepada kebiasaan itu, karena haidnya di bulan tersebut seperti hadinya di bulan-bulan sebelumnya. Jika ia tidak mempunyai kebiasaan, maka yang tampak bahwa itu adalah haidnya sebagaimana haidnya kaum wanitanya yang seusianya, sehingga dirujukkan kepadanya. Lalu, tentang patokan mana yang jadi rujukannya? Mengenai ini ada dua pendapat: *Pertama*: Kepada meyoritas kebiasaan kaum wanita berdasarkan hadits Hamnah.

Kedua: Kepada kebiasaan kaum wanita di negerinya dan kaumnya, karena mereka yang lebih dekat kepadanya. Jika darah itu berlanjut hingga bulan kedua, maka ia mandi ketika setelah melaui satu hari satu malam (di bulan kedua tersebut), demikian menurut salah satu dari dua pendapat.

Sedang menurut pendapat lainnya adalah: mandi setelah melewati enam dan tujuh hari, karena kita telah mengetahui dengan bulan pertama bahwa ia mengalami istihadhah, dan bahwa hukumnya adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan, maka hendaknya ia shalat dan berpuasa serta tidak mengqadha shalat. Adapun puasa tidak diqadha bila itu terjadi setelah lima belas hari, adapun yang sebelum lima belas hari, maka ada dua pendapat:

***Pertama*: Diqadha, karena kemungkinan berbarengan dengan masa haid sehingga mengharuskannya mengqadhanya seperti halnya yang lupa.**

***Kedua*: Tidak diqadha, dan inilah pendapat yang lebih *shahih*, karena ia telah berpuasa pada waktu dimana kami menetapkan sebagai masa suci. Ini berbeda dengan kondisi orang yang lupa, karena tidak dihukumi dengan kondisi haid maupun suci."**

Penjelasan:

Hadits Hamnah ini hadits *shahih*, penjelasannya telah dipaparkan, demikian juga tentang namanya dan perbedaan pandangan mengenainya, yaitu bahwa ia baru pertama kali haid, atau sudah terbiasa, atau baru pertama kali haid namun tidak melihat darah, dan yang baru pertama kali haid dan ia sudah *mumayyiz*.

Adapun tentang hukum-hukum masalah ini, setelah pengarang mengemukakan hukum wanita haid yang darahnya tidak melebihi maksimal masa haid, selanjutnya ia beralih kepada hukum wanita mustahadhah, yaitu mereka yang mengalami pendarahan melebihi masa haid dan bercampur dengan masa haid dan masa suci. Mereka ini terbagi menjadi beberapa golongan yang disebutkannya:

(Diantaranya yang pertama)— yang baru pertama kali haid, yaitu yang beru mengalami pendarahan pada masa yang memungkinkan haid namun penarahan itu melebihi lima belas hari, dan warna darahnya sama (tidak berubah), atau dua warna, namun disyaratkan *tamyiz* (*mumayyiz*) yang penjelasannya insya Allah nanti akan dipaparkan. Mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur

yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i *rahimahullah* di dalam *Al Umm* pada bab wanita mustahadhah. *Pertama*: Haidnya adalah sehari semalam dari sejak adanya darah. *Kedua*: Haidnya enam atau tujuh hari. Dalil keduanya dicantumkan di dalam kitab itu.

Kemudian mereka berbeda pendapat mengenai mana yang lebih *shahih*. Pengarang kitab ini, Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam kitabnya *Al Mustakhas*, Salim Ar-Razi di dalam *Ru'us Al Masail*, Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah*, Asy-Syasyi, dan pengarang *Al Bayan* menshahihkan pendapat yang menyebutkan enam atau tujuh hari. Sementara Jumhur melalui dua pendapat menshahihkan pendapat yang menyebutkan sehari semalam.

Di antara yang menshahihkan pendapat ini adalah Al Qadhi Abu Hamid di dalam *Jami'*-nya, Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, Al Ghazali di dalam *Al Khulashah*, Syaikh Nashr Al Maqdisi, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan yang lainnya. Sementara itu, sejumlah pengarang *Al Mukhtasharat*, termasuk di antaranya Ibnu Al Qash di dalam *Al Miftah* dan *At-Talkhish*, Abu Abdillah Az-Zubairi di dalam *Al Kafi* dan bab haid di akhir kitabnya, dimana ia mempunyai istilah yang asing di dalam susunan kitabnya, Abu Al Hasan bin Khairan di dalam kitabnya *Al Lathif*, Salim Ar-Razi di dalam *Al Kifayah*, Al Mahamili di dalam *Al Muqni'*, Syaikh Nashr di dalam *Al Kafi* dan yang lainnya menyatakan bahwa itu adalah nash Asy-Syafi'i di dalam *Al Buwaithi* dan *Mukhtashar Al Muzani* serta dipilih oleh Ibnu Suraij. Berdasarkan kedua pendapat ini, maka permulaan haidnya adalah dari sejak pertama kali melihat darah.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika kami katakan haidnya enam atau tujuh harik, maka sisanya adalah suci, yaitu genapnya putaran hingga tiga puluh hari. Demikian putarannya selalu tiga puluh hari, di antaranya adalah enam atau tujuh hari sebagai haid, lau sisanya sebagai masa suci. Jika kami katakan bahwa haidnya sehari semalam, maka tentang masa sucinya ada tiga pendapat: Demikian yang dituturkan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan sejumlah ulama Khurasan. Pendapat *pertama* dituturkan oleh Syaikh Abu Muhammad di dalam *Al Furuq*, "Yang paling *shahih* lagi masyhur bahwa masa sucinya adalah dua puluh sembilan hari yang menggenapkan satu bulan." Demikian yang ditetapkan oleh Syaikh Abu Hamid, para ulama Irak dan sejumlah ulama Khurasan, dan dishahihkan oleh guru mereka, Al Qaffal, karena biasanya

putaran itu selama tiga puluh hari.

Jika ditetapkan haidnya sehari semalam, maka dipastikan sisanya adalah masa suci. Dan juga karena pengembaliannya kepada sehari semalam sebagai haid untuk kehati-hatian, maka kehati-hatian dalam hal masa suci adalah sisa hari sebulannya.

Pendapat *kedua*, bahwa masa sucinya adalah lima belas hari, sehingga putarannya enam belas hari, dimana satu hari darinya adalah haid dan lima harinya suci, karena ia dikembalikan kepada minimum masa haid, dan dikembalikan kepada minimum masa suci. Pendapat ini masyhur di kalangan ulama Khurasan dan dinukil oleh Al Qadhi Husan, Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya dan nash Asy-Syafi'i di dalam *Al Buwaithi*. Demikian juga yang saya lihat di dalam *Al Buwaithi*, dimana nashnya cukup jelas sehinga tidak perlu ditakwilkan, sedangkan pendapat tadi ini sangat lemah.

Imam Al Haramain berkata, "Pendapangan ini mengikuti lafazh dan menyalami makna, karena mengembalikan kepada minimum masa haid adalah untuk memperbanyak shalatnya. Jika dikembalikan kepada minimum masa suci, maka lebih cepat haidnya sehingga shalatnya menjadi sedikit."

Pendapat *ketiga*, dikembalikan kepada mayotias masa suci. Pendapat ini dipilih oleh Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, dan ia mengatakan, "Pendapat ini yang masyhur dari nash Asy-Syafi'i. Dalilnya, bahwa konotasi dalil adalah mengembalikan kepada mayoritas sehingga kami menyelisihi dalam hal haid untuk kehati-hatian, sedangkan untuk minimum masa suci tidak ada kehati-hatian (jaga-jaga), maka kami menetapkannya pada konotasi dalil. Berdasarkan ini, maka dikembalikan kepada mayoritas yang mengalami masa suci, yaitu dua puluh tiga atau dua puluh empat hari tanpa menetapkan salah satunya." Demikian yang dinyatakan oleh Syaikh Abu Muhammad di dalam *Al Furuq*, Imam Al Haramain, Al Ghazali di dalam *Al Basith*, Ar-Rafi'i dan yang lainnya.

Al Ghazali mengatakan di dalam *Al Wasith*, "Berdasarkan ini maka dikembalikan kepada dua puluh empat, karena itu yang lebih hati-hati." Dan Imam Al Haramain menukilnya dari ayahnya, Abu Muhammad. Pendapat pertama lebih *shahih*. *Wallahu a'lam*.

Para sahabat kami dari ulama Irak dan Al Mutawalli berkata, "Jika kami katakan dikembalkan kepada enam atau tujuh hari, apakah itu sebagai pilihan?"

Mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur di kalangan mereka. Kedua pandangan ini dituturkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Syaikh Nashr di dalam *Al Iktikhab* dan yang lainnya dari Ibnu Suraij.

Pertama, bahwa itu adalah pilihan antara enam dan tujuh. Jika mau ia boleh menetapkan haidnya enam hari, dan bila mau ia boleh menetapkan tujuh hari, karena masing-masing dari keduanya adalah kebiasaan. Demikian yang ditetapkan oleh Al Jurjani di dalam *Al Balghah* dan dipilih oleh Ibnu Ash-Shabbagh serta dinukil oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya dari Abu Ishaq Al Marwazi.

Sementara Ar-Rafi'i berkata, "Al Khayyathi menyatakan, bahwa pendapat itu yang paling *shahih* berdasarkan zhahirnya hadits."

Kedua, bahwa itu bukan pilihan, tapi pembagian. Jika kebiasaan kaum wanita adalah enam hari, maka haidnya adalah enam, dan jika kebiasaannya tujuh maka haidnya tujuh. Inilah pendapat yang *shahih*. Demikian yang ditetapkan oleh Jumhur ulama Khurasan dan dishahihkan oleh ulama Irak dan Al Mutawalli. Imam Al Haramain berkata, "Menggambarkannya sebagai pilihan adalah mustahil."

Berdasarkan ini, maka ada empat pandangan mengenai golongan kaum wanita yang menjadi patokan:

1. Kaum wanita pada masanya di seluruh dunia berdasarkan zhahirnya hadits Hamnah --yang telah dikemukakan oleh pengarang dan yang lainnya--.

2. Kaum wanita di negerinya dan sekitarnya.

3. Kaum wanita dari sukunya (marganya), demikian yang dituturkan oleh Ar-Rauyani dan Ar-Rafi'i seperti halnya mahar (mas kawin).

4. Inilah yang lebih *shahih* berdasarkan kesepakatan para sahabat: Kaum wanita kerabatnya dari pihak ayah dan ibu. Demikian yang dinyatakan oleh Ash-Shaidalani, Imam Al Haramain dan Al Baghawi. Pandangan inilah yang ditetapkan oleh Al Baghawi dan jama'ah, serta dinukil oleh Imam Al Haramain dari mayoritas ulama. Berdasarkan ini. Jika ia tidak mempunyai kaum wanita kerabat, maka menjadi patokannya adalah kaum wanita negerinya, karena itu yang lebih dekat kepadanya. Demikian yang dinyatakan oleh Al Baghawi dan Al Mutawalli. Kemudian, jika kebiasaan kaum wanita yang menjadi patokan

itu adalah enam hari, maka haidnya adalah enam hari, dan jika kebiasaan mereka tujuh hari, maka haidnya adalah tujuh hari.

Jika kurang dari enam atau lebih dari tujuh, maka ada dua pendapat yang dituturkan oleh Al Baghawi dan yang lainnya. *Pertama*, yakni yang lebih *shahih*: Dikembalikan kepada enam jika kebiasaan mereka kurang dari enam, dan dikembalikan kepada tujuh jika kebiasaan mereka lebih dari tujuh hari, karena itulah yang lebih dekat kepada haditsnya. Demikian yang ditetapkan oleh Al Faurani, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya. Dan Al Ghazali menyebutkan kesamaan pendapat para sahabat kami mengenai ini di dalam *Al Basith*.

Kedua, dikembalikan kepada kebiasaan mereka, baik itu kurang dari enam hari maupun lebih dari tujuh hari. Al Baghawi berkata, "Ini lebih tepat, karena standarnya adalah kaum wanita."

Jika sebagian mereka mengalami haid selama enam hari dan sebagian lagi tujuh hari, maka Imam Al Haramain dan yang lainnya mengatakan, "Dikembalikan kepada enam."

Sementara Al Baghawi dan Ar-Rafi'i mengatakan, "Jika perbandingannya (prosentasenya) sama, maka dikembalikan kepada enam, jika tidak sama perbandingannya, maka dikembalikan kepada mayoritas kaum wanita."

Jika sebagian mereka lebih dari tujuh hari dan sebagian lainnya kurang dari enam hari, maka haidnya adalah enam hari. Inilah penjelasan tentang standar wanita yang baru mengalami haid. Kemudian apa yang dihukumi sebagai haid sejak sehari semalam atau enam atau tujuh, maka pada masa itu berlaku padanya hukum wanita haid dalam segala hal. Adapun yang lebih dari lima belas hari, maka hukum yang berlaku baginya adalah hukum wanita suci (tidak haid) dalam segala hal.

Sedangkan antara yang standar dan lima belas hari, maka mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur di dalam kitab-kitab para sahabat kami dari ulama Irak dan ulama Khurasan.

Pengarang *Al Hawi* menuturkan kedua pendapat ini dari *Al Umm*, dan dinukil juga oleh pengarang dan gurunya, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, lalu mengingkarinya. Pendapat (*pertama*) yang lebih *shahih* berdasarkan

kesepakatan para sahabat kami, bahwa baginya berlaku hukum wanita suci (tidak haid) dalam segala sesuatu, sehingga sah puasanya, shalatnya, thawafnya, dihalalkan membaca Al Qur`an, menyentuh mushaf, dan bersetubuh, dan ia tidak harus mengqadha puasa, shalat maupun lainnya. Dan sah pula ia mengqadha apa yang diqadhanya, baik itu berupa shalat, puasa, thawaf ataupun lainnya, karena inilah faidah hukumnya, bahwa sehari semalam, atau enam hari, atau tujuh hari adalah haid sehingga sisanya sebagai masa suci, dan diqiyaskan kepada yang mumayyiz dan yang sudah terbiasa, karena selain itu maka sisanya adalah masa suci, tanpa perbedaan pendapat, sehingga, demikian juga yang baru pertama kali mengalami haid.

Kedua, bahwa pada masa ini ia diperintahkan untuk berhati-hati (jaga-jaga), yaitu yang diperintahkan kepada yang bimbang, sebagaimana yang insya Allah nanti akan dijelaskan, sehingga ia mandi untuk setiap shalat, lalu shalat dan puasa, namun tidak membaca Al Qur`an dan tidak disetubuhi, serta nantinya tidak harus mengqadha puasa yang telah dilaksanaannya pada hari-hari tersebut dan juga tidak mengqadha shalat yang telah dilaksanakannya pada masa hari-hari tersebut, demikian tanpa ada perbedaan pendapat.

Demikian yang dinyatakan oleh para sahabat kami dan dinukil sebagai kesamaan pendapat oleh Ar-Rafi'i dan yang lainnya. Mereka juga mengatakan, "Dan dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat mengenai qadhanya shalat wanita yang bimbang."

Argumen pendapat ini, bahwa masa tersebut kemungkinan sebagai masa suci dan kemungkinan juga sebagai masa haid, sehingga menjadi bimbanglah wanita yang bimbang itu. Pandangan madzhab adalah yang pertama. Kemudian zhahirnya perkataan Jumhur, bahwa bila dikembalikan kepada enam atau tujuh, maka itu diyakini sebagai haid, adapun di balik itu ada dua pendapat.

Al Mutawalli berkata, "Sehari semalam sejak permulaan yang enam dan tujuh hari adalah diyakini haid. Adapun yang setelahnya hingga genap enam atau tujuh hari ada dua pendapat. Pertama, bahwa itu diyakini haid. Kedua, bahwa haid yang diragukan, sehingga harus melakukan langkah kehati-hatian, yaitu mandi dan mengqadha shalatnya. Yang benar adalah yang pertama."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika kami kembalikan yang baru pertama kali haid kepada sehari semalam, maka ia

mempunyai tiga kondisi, yaitu: kondisi suci yang diyakini, yaitu masa yang setelah lima belas hari hingga akhir hitungan bulannya; kondisi haid yang diyakini, yaitu sehari semalam; dan kondisi suci yang diragukan, yaitu yang setelah sehari semalam hingga akhir yang lima belas hari. Jika kami kembalikan kepada enam atau tujuh, maka ia memiliki empat kondisi, yaitu: kondisi suci yang diyakini, yaitu yang setelah lima belas hari hingga akhir hitungan bulannya; kondisi haid yang diyakini, yaitu sehari semalam; kondisi haid yang diragukan, yaitu yang setelah sehari semalam hingga akhir yang enam atau tujuh hari; dan kondisi suci yang diyakini, yaitu yang setelah enam atau tujuh hari hingga akhir yang lima belas hari. *Wallahu a'lam.*"

Masalah:

Pertama: Para sahabat kami *rahimahumullah* berkata, "Bila yang baru pertama kali haid melihat darah di awal perkaranya, maka ia menahan diri dari puasa, shalat dan hal lainnya yang terlarang bagi wanita haid, dengan harapan darahnya berhenti dalam rentang lima belas hari atau kurang, sehingga semuanya adalah haid. Jika terus berlanjut dan melebihi lima belas hari, maka kami tahu bahwa ia musthahadhah. Kemudian tentang patokannya ada dua pendapat.

Jika darah terus berlanjut hingga memasuki hitungan bulan kedua, maka ia harus mandi saat berhentinya patokan itu, yaitu sehari semalam atau enam atau tujuh hari dan tidak menahan diri (dari hal-hal tersebut) hingga akhir hari yang kelima belas, karena kami mengetahui dengan perhitungan bulan pertama bahwa ia mustahadhah. Jadi yang tampak, bahwa kondisinya pada bulan ini adalah seperti kondisinya di bulan pertama. Demikian juga hukum bulan ketiga dan yang setelahnya.

Bila darah berhenti pada sebagian bulan dalam rentangan yang lima belas hari atau kurang, jelaslah bahwa semua darah pada bulan itu adalah haid, maka hendaknya memenuhi apa yang harus dipenuhi yang berupa shalat dan sebagainya yang semestinya dilakukan setelah melewati patokannya. Dan telah dijelaskan bahwa kami bahwa mandinya setelah melewati patokan itu tidak sah karena terjadi pada masa haid, namun tidak ada dosa atasnya akibat dari apa yang dilakukannya setelah penetapan patokan itu, yaitu berupa shalat, puasa

dan sebagainya, karena ia berudzur."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Istihadhah ditetapkan satu kali, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Dan juga tidak ada perbedaan pendapat mengenai ketetapan bagi yang sudah biasa haid terkaid dengan kadar haid dengan satu kali."

Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya menukil empat bagian dalam bab haid:

1. Yang ditetapkan satu kali tanpa perbedaan, yaitu istihadhah, karena itu adalah alasan terkait dengan waktu. Bila itu terjadi, maka yang tampak adalah kesinambungannya, dan jauh kemungkinan hilangnya, baik dialami oleh yang baru pertama kali haid, yang sudah terbiasa maupun yang *mumayyiz*.

2. Yang ditetapkan dua kali pada wanita yang sudah terbiasa haid. Tentang penetapannya dengan satu kali, ada dua pendapat, dimana pendapat yang lebih *shahih* adalah penetapan, yaitu kadar haid.

3. Tidak ditetapkan dengan sekali kejadian maupun beberapa kali kejadian menurut pendapat yang lebih *shahih*, yaitu tawaqquf disebabkan oleh berhentinya darah, yaitu bila ia melihat darah sehari dan melihat suci sehari sebagaimana yang insya Allah nanti akan dijelaskan pada topiknya.

4. Yang terbiasa haid tidak ditetapkan dengan sekali kejadian maupun beberapa kali, demikian tanpa berbedaan pendapat, yaitu wanita mustahadhah bila darahnya berhenti dimana ia melihat darah sehari dan melihat suci sehari, lalu itu terus berlanjut, kemudian darahnya hanya satu wana, maka yang demikian ini tidak menetapkan kadar hari-hari darahnya, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Bila kami katakan ditetapkan kadarnya namun ternyata darahnya tidak sesuai (dengan yang ditetapkan), mereka mengatakan, "Demikian juga bila melahirkan beberapa kali dan tidak mengalami nifas, kemudian melahirkan lagi lalu ada darah dan pendarahannya itu melewati enam puluh hari, maka biasanya itu bukan darah, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Bahkan ini yang baru pertama kali mengalami nifas." *Wallahu a'lam*.

Kedua: Jika yang baru pertama kali haid tidak mengetahi kapan bermula darahnya, maka hukumnya sama dengan hukum wanita yang bimbang (bingung),

demikian yang disebutkan oleh Ar-Rafi'i, dan inilah yang benar.

Ketiga: Madzhab para ulama tentang wanita yang baru pertama kali mengalami haid. Al Abdari menuturkan dari Zufar, "Dikemalikan kepada sehari semalam." Dan ini merupakan suatu riwayat dari Ahmad. Sementara itu, Atha`, Al Auza'i, Ats-Tsauri dan Ishaq mengatakan, bahwa ia dikembalikan kepada enam atau tujuh hari." Ini juga merupakan suatu riwayat dari Ahmad. Sementara riwayat dari Abu Hanifah dikembalikan kepada maksimum haid menurut pandangannya, yaitu sepuluh hari.

Diriwayatkan dari Yusuf, bahwa untuk pengulangan shalat ia dikembalikan kepada tiga hari, yaitu minimum masa haid menurutnya. Kemudian untuk masalah persetubuhan dikembalikan kepada maksimumnya sebagai kehati-hatian pada kedua perkara ini (shalat dan persetubuhan). Satu riwayat dari Malik menyebutkan lima belas hari, dan riwayat lainnya adalah dengan patokan kaum wanita sebayanya. Diriwayatkan dari Daud, bahwa ia dikembalikan kepada lima belas hari. Dalil-dalilnya dapat diketahui dari yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

16. Asy-Syirazi berkata, "Jika ia baru pertama kali haid lagi *mumayyiz*, dan patokannya adalah lima belas hari, sementara darahnya pada sebagian hari berwarna darah haid, yaitu yang kehitam-hitaman dan pada sebagian lainnya berwarna merah terang atau kekuning-kuningan, maka haidnya adalah yang hitam dengan dua syarat. *Pertama*: Darah hitam itu tidak berhenti dari sehari semalam. *Kedua*: Tidak melebihi batas maksimumnya. Dalilnya adalah riwayat yang menyebutkan: Bahwa Fathimah binti Abi Hubaisy RA berkata kepada Rasulullah SAW, 'Sesungguhnya aku mengalami haid, haruskah aku meninggalkan shalat?' Maka Nabi SAW bersabda,

إِنَّ دَمَ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، وَإِذَا كَانَ الْآخَرَ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ.

'Sesungguhnya darah haid itu berwarna hitam yang dikenal, jika

demikian maka tahanlah diri dari mengerjakan shalat. Tapi jika yang lainnya, maka berwudhulah dan shalatlah, karena sesungguhnya itu pendarahan pembuluh darah.'

Dan juga, karena itu adalah zat yang keluar yang mewajibkan mandi, maka boleh merujukkan patokan kepada sifatnya saat terjadi kerumitan seperti halnya mani. Jika pada bulan pertama melihat darah hitam sehari semalam, kemudian merah atau kekuning-kuningan, maka hendaknya menahan diri dari puasa dan shalat, karena kemungkinan tidak melebihi lima belas hari sehingga semuanya adalah haid. Lalu pada bulan kedua ia harus mandi saat terjadi perubahan warna darah, lalu shalat dan puasa, karena dari bulan pertamanya kami tahu bahwa ia mustahadhah. Bila pada bulan ketiga melihat darah hitam dalam tiga hari, kemudian merah atau kekuning-kuningan, dan pada bulan keempat melihat darah hitam dalam empat hari kemudian merah atau kekuning-kuningan, maka haidnya pada setiap bulannya adalah yang hitam."

Penjelasan:

Hadits Fathimah RA adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hambal, Abu Daud, An-Nasa`i dan yang lainnya dengan lafazh yang disebutkan di sini dengan sanad-sanad yang *shahih* dari riwayat Fathimah. Asalnya terdapat di dalam riwayat Al Bukhari dan Muslim tapi buka dengan lafazh ini dari riwayat Aisyah RA. Tentang sabda beliau, فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ (*karena sesungguhnya itu pendarahan pembuluh darah*), dengan *kasrah* pada *'ain* dan *sukun* pada *ra'*, yakni darah dari pembuluh darah, dan *'irq* ini disebut *al 'aadzil* sebagaimana yang telah disingung di awal bab.

Perkataan Imam Al Haramain dan Al Ghazali, "pembuluh darah yang terputus," adalah mungkar, karena tidak diketahui adanya lafazh "terputus" di dalam haditsnya. Perkataan Asy-Syirazi, "*al muḫtadim,*" dengan *ḫa`* dan *dal*, yaitu yang membakar kulit karena tajamnya. Diambil dari *iḫtidaam an-nahaar* yang artinya hari yang panasnya terik. Demikian para sahabat kami menafsirkannya di dalam kitab-kitab fikih.

Adapun yang masyhur di dalam kitab-kitab bahasan, bahwa *al muḫtadim*

adalah yang merahnya tajam hingga tampak hitam. Bentuk kata kerjanya *ihtadama*. Adapun *al qani'*, dengan *qaaf* dan diakhiri *hamzah* seperti *wazan* "*al qaari*". Para sahabat kami mengatakan, "Yaitu yang sangat merah sehingga kehitam-hitaman."

Para ahli bahasa mengatakan, "Yang sangat merah. Bentuk kata kerjanya *qana`a - yaqna`u*, seperti halnya *qara`a – yaqra`u*, bentuk *mashdar*-nya *al qunuu`* seperti kata *ar-rujuu'*." Tidak ada perbedaan pandangan di kalangan para ahli bahasa, bahwa bagian akhirnya adalah hamzah. Saya ingatkan tentang hal ini, karena saya lihat ada yang keliru dalam hal ini.

Imam Al Haramain dan yang lainnya mengatakan, "Yang dimaksud dengan *al aswad* (hitam) di dalam hadits ini dan di dalam perkataan para sahabat kami bukanlah hitam pekat, tapi maksudnya adalah kemerah-merahan yang pekat sehingga tampak hitam karena sangat merah." Pengarang telah mengisyaratkan penyifatannya kepada pendefinisian ini.

Adapun tentang hukum masalahnya, madzhab kami menyatakan, bahwa wanita yang baru pertama kali haid lagi *mumayyiz* dikembalikan kepada *tamyiz*, tanpa ada perbedaan pandangan di kalangan kami. Dalilnya adalah apa yang disebutkan oleh pengarang. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Yang *mumayyiz* adalah yang melihat darah dalam dua macam atau beberapa macam, dimana sebagiannya berwarna lemah dan sebagian lainnya berwarna lebih kuat, maka yang kuat atau lebih kuat adalah haid, sedangkan lainnya adalah suci."

Lalu dengan apa diketahuinya perubahan kekuatan dan kelemahan warna darah itu. Mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, Bahwa standarnya hanyalah warna, dimana yang hitam lebih kuat daripada yang merah, yang merah lebih kuat daripada yang coklat, yang coklat lebih kuat daripada yang kekuning-kuningan, dan yang kekuning-kuningan lebih kuat daripada yang keruh. Demikian jika kita menetapkan keduanya sebagai haid.

Demikian yang ditetapkan oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali, bahkan Al Imam menyatakan bahwa ini disepakati, dan ia mengatakan, "Bila melihat darah merah selama lima hari disertai bau, lalu lima hari lagi melihat darah hitam tanpa bau, maka disepakati bahwa keduanya sama."

Kedua, bahwa kekuatan itu terjadi dengan tiga karakter, yaitu: warna,

bau yang tidak sedap dan ketebalan (kekentalan). Tentang warna, ini memang standar utama sebagaimana yang telah disinggung, lalu yang baunya lebih tajam maka lebih dominan daripada yang tidak tajam, dan yang tebal (kental) lebih dominan daripada yang tipis.

Ar-Rafi'i berkata, "Pandangan inilah yang dinyatakan oleh ulama Irak dan yang lainnya, dan inilah yang lebih *shahih*. Tidakkah anda lihat bahwa Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengatakan tentang sifat darah haid, bahwa itu adalah yang pekat lagi tebal (kental) dan berbau tidak sedap."

Disebutkan di dalam hadits kriteria yang selain warna sebagaimana kriteria warna. Berdasarkan ini, jika sebagian darahnya memiliki salah satu dari ketiga sifat itu dan sebagiannya lagi tidak memiliki satu pun dari sifat itu, maka yang kuat adalah yang disifati. Jika sebagiannya memiliki satu sifat dan sebagian lagi memiliki dua sifat, maka yang kuat adalah yang memiliki dua sifat.

Jika sebagiannya memiliki dua sifat dan sebagiannya memiliki tiga sifat, maka yang kuat adalah yang memiliki tiga sifat. Jika sebagiannya memiliki satu sifat dan sebagian lainnya memiliki sifat lainnya, maka yang kuat adalah yang lebih dulu. Demikian perincian yang disebutkan oleh pengarang *At-Tatimmah*. Ar-Rafi'i berkata, "Itu bagian yang harus dicermati, dan ini adalah sifat yang membedakan."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Ditetapkannya dengan pembedaan dengan tiga syarat kecuali yang kuat itu kurang dari sehari semalam dan tidak lebih dari lima belas hari, dan yang lemah tidak kurang dari lima belas hari, sehingga dengan demikian memungkinkan untuk menetapkan yang kuat sebagai haid dan yang lemah sebagai masa suci."

Pengarang dan mayoritas ulama Irak tidak menetapkan syarat ketiga ini, padahal itu harus ditetapkan. Bila ia melihat darah hitam dalam setengah hari lalu berubah merah, maka syarat pertama luput. Bila ia melihat darah hitam selama enam belas hari kemudian merah, maka syarat kedua luput. Bila ia melihat darah hitam selama sehari semalam kemudian merah dalam empat belas hari kemudian kembali hitam, maka luputlah syarat ketiga, dan dalam ketiga kondisi syarat ini tidak dapat dibedakan.

Ar-Rafi'i berkata, "Perkataan para sahabat, 'dengan syarat yang lemah tidak kurang dari lima belas hari,' maksudnya adalah lima belas hari secara

berturut-turut, jika tidak, maka bila melihat darah hitam sehari, lalu merah dua hari dan seterusnya demikian, maka jumlah yang lemah dalam hitungan bulannya tidak lebih dari lima belas hari, tapi bila tidak berkelanjutan maka tidak menjadi pembeda. Apa yang kami sebutkan bahwa syarat pembedaan hanya tiga, itu adalah pendapat yang *shahih* lagi masyhur, dan demikian yang ditetapkan oleh Jumhur.

Sementara itu, Al Mutawalli menyebutkan syarat keempat, yaitu jumlah dua darah yangkuat dan yang lemah tidak lebih dari tiga puluh hari. Jika lebih maka gugurlah hukum pembedaan, karena tiga puluh hari tidak lebih dari kondisi haid dan suci.

Imam Al Haramain dan yang lainnya mengemukakan pandangan lain, bahwa bila yang lemah dengan yang kuat sebelumnya terjadi selama sembilan puluh hari atau kurang, maka kami tahu dengan pembedaan, dan kami tetapkan yang lemah sebagai masa suci. Jika melebihi sembilan puluh hari, maka dimulai haid lainnya setelah sembilan puluh hari, dan kami tetapkan putarannya selalu sembilan puluh hari. Apa yang disebutkan oleh Imam Al Mutawalli adalah janggal lagi lemah, sedangkan pandangan madzhab, bahwa tidak ada perbedaan antara panjang dan pendeknya masa. Ar-Rafi'i berkata, "Menurut madzhab, bahwa itu tidak berbeda." *Wallahu a'lam*.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika melihat darah hitam sehari semalam atau lebih, kemudian bersambung dengan darah merah sebelum lima belas hari, maka ia tetap harus menahan diri dari hal-hal yang tidak boleh dilakukan oleh wanita haid dalam masa darah merah, karena kemungkinan darah merah akan berhenti sebelum melewati jumlah lima belas hari (bersama hari-hari yang darah hitam), sehingga semuanya sebagai haid. Jika melewati lima belas hari, maka saat itu kami tahu bahwa ia mustahadhah yang dapat dibedakan, maka haidnya adalah yang darah hitam, sedangkan yang merah adalah masa suci dengan syarat-syarat terdahulu. Maka ia harus mandi setelah lima belas hari, shalat, puasa, menghqadha shalat yang ditinggalkan pada hari-hari darah merah sebelumnya."

Perkataan mereka, "merah dan hitam," adalah perumpamaan, karena jika tidak maka yang menjadi patokannya adalah yang kuat dan yang lemah sebagaimana yang sifat-sifatnya telah dijelaskan di atas. Demikian hukum bulan

pertama. Adapun untuk bulan kedua dan setelahnya, bila darah yang kuat berubah menjadi lemah, maka ia harus mandi saat terjadinya perubahan itu, lalu shalat dan puasa serta boleh digauli oleh suaminya dan tidak harus menunggu lima belas hari. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat."

Mereka juga berkata, "Dan tidak keluar dari perbedaan pendapat mengenai penetapan bagi yang sudah terbiasa haid mengenai kadar haidnya satu kali penetapan, karena istihadhah adalah alasan yang berjangka waktu, sehingga yang tampak adalah kesinambungannya." Penjelasan tentang ini telah dipaparkan pada cabang terdahulu.

Jika darah lemah berhenti pada sebagian putaran sebelum melewati lima belas hari, maka yang lebih bersama yang kuat dalam putaran ini adalah sebagai haid, sehingga ia harus mengqadha puasa, thawaf dan i'tikaf yang wajib yang dilakukannya pada masa darah lemah. Mengenai tidak ada perbedaan pendapat.

Jika pada bulan ketiga melihat darah kuat selama tiga hari, lalu pada bulan keempat lima hari kemudian melemah, lalu pada bulan kelima selama enam hari kemudian melemah, dan begitu pula yang setelahnya, maka haidnya pada setiap bulan adalah darah yang kuat, sedangkan yang lemah adalah suci dengan syaratnya, dan ia harus mandi, shalat dan berpuasa saat terjadinya perubahan dari kuat menjadi lemah, dan boleh digauli oleh suaminya. Saat darah lemah berhenti pada suatu bulan sebelum melewati lima belas hari, maka semuanya adalah haid.

Pengarang *At-Tatimmah* dan para sahabat kami berkata, "Dalam hal ini, baik semuanya kuat di bulan kedua dan setelahnya setara dengan bulan pertama, atau kurang dari itu atau lebih dari itu pada masa tersebut atau sebelumnya atau setelahnya, karena hukumnya sebagai haid bukan berdasarkan kebiasaan, tapi patokannya adalah sifat darah, sehingga bila itu ada hukumnya dikaitkan dengan itu."

17. Asy-Syirazi berkata, "Jika melihat darah merah atau kuning selama lima hari, kemudian hitam selama lima hari kemudian darah merah hingga hitungan akhir bulan, maka haidnya adalah yang hitam, adapun yang sebelum hitam dan setelahnya adalah istihadhah. Abu Al

Abbas mengemukakan dua pandangan lemah. *Pertama*: Bahwa itu tidak dibedakan, karena lima hari pertama adalah darah permulaan pada waktu yang bisa sebagai haid, dan lima hari kedua lebih layak sebagai haid, karena itu adalah waktu yang layak sebagai haid, dan itu sudah ada padanya tanda haid. Dan yang setelah keduanya maka seakan-akan semua tidak diketahui dengan pasti sehingga mengikuti dua pandangan yang berlaku pada wanita yang baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan.

Kedua: Bahwa haidnya adalah sepuluh hari pertama, karena lima hari pertama adalah haid bedasarkan hukum permulaan di waktu yang layak sebagai haid, sementara lima hari kedua adalah haid berdasarkan warna. Jika lima hari melihat darah merah, kemudian melihat darah hitam hingga akhir hitungan bulan, maka ia tidak dapat dibedakan, karena yang hitam melebihi lima belas hari sehingga indikatornya tidak berlaku, maka mengikuti dua pandangan yang berlaku pada wanita yang baru mengalami haid yang tidak dapat membedakan.

Abu Al Abbas mengemukakan pandangan lain, bahwa permulaan haidnya adalah dari permulaan yang hitam, baik itu sehari semalam, atau enam hari ataupun tujuh hari, karena darah itu bersifat darah haid. Pandangan ini tidak benar, karena warna ini tidak mempunyai hukum jika yang lima belas harinya diperhitungkan. Jika melihat darah merah selama lima belas hari dan darah hitam selama lima belas hari, dan bila darah hitam terus berlanjut dan tidak berhenti, maka tidak dapat dibedakan, sehingga haidnya adalah dari permulaan darah dengan hitungan sehari semalam –menurut salah satu dari dua pendapat– atau enam hari atau tujuh hari –menurut pandangan lainnya–. Berdasarkan pandangan yang dikemukakan Abu Al Abbas, maka itu sebagai haid dari permulaan darah h itam dengan hitungan sehari semalam atau enam hari atau tujuh hari."

Penjelasan:

Perkataan Asy-Syirazi, "seakan-akan semua darahnya tidak diketahui dengan pasti," yakni tidak satu warna.

Adapun tentang hukum pasal ini, bila yang dapat membedakan melihat

darah merah yang kuat dan yang lemah, maka ada tiga kondisi, yaitu: Kondisi didahului oleh yang kuat; kondisi didahului oleh yang lemah; dan kondisi diselingi oleh yang lemah di antara dua yang kuat.

Kondisi pertama: Didahului oleh yang kuat dan selanjutnya yang lemah, yaitu melihat darah hitam selama lima hari, kemudian berubah merah, maka haidnya adalah yang hitam, baik yang merah itu berhenti sehari setelah melewati lima hari atau sebulan atau lebih, walaupun masa berlangsungnya lama.

Demikian pandangan madzhab, dan mengenai ini ada dua pendapat terdahulu dari Al Mutawalli dan Imam Al Haramain mengenai disyaratkannya berhentinya darah merah sebelum melewati tiga puluh hari atau sembilan puluh hari. Kedua pendapat ini janggal lagi lemah. Zhahirnya nash Asy-Syafi'i *rahimahullah* membatalkan kedua pandangan ini karena kemutlakannya, bahwa yang lemah adalah suci. Jika yang kuat mengikuti yang lemah, kemudian semakin melemah, jika memungkinkan maka digabungkan antara yang kuat dan yang lemah di tengah, yaitu melihat darah hitam selama lima hari, kemudian merah selama lima hari, kemudian berubah kekuning-kuningan, maka ada dua pendapat pengikut madzhab Syafi'i mengenai ini yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan jama'ah. *Pertama*, ini yang lebih *shahih* adalah menggabungkan yang merah kepada yang hitam sehingga keduanya adalah sebagai haid, sedangkan yang kekuning-kuningan adalah masa suci, karena keduanya kuat dibandingkan dengan yang kekuning-kuningan, dan keduanya terjadi pada masa yang memungkinkan terjadi haid. Demikian yang ditetapkan oleh Abu Ali As-Sajuni di dalam *Syarh At-Talkhish* dan Al Baghawi.

Kedua ada dua pendapat: (1) sama dengan yang diatas, dan (2) adalah menggabungkan yang merah dengan yang kekuning-kuningan sebagai kehati-hatian, sehingga haidnya adalah yang hitam saja. Adapun bila tidak memungkinkan untuk menggabungkan keduanya, misalnya melihat darah hitam selama lima hari, kemudian merah selama sebelas hari, kemudian berubah kekuning-kuningan, maka mengenai ini ada dua pendapat yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan yang lainnya. *Pertama*, ini yang lebih *shahih* lagi masyhur, yaitu menetapkan bahwa yang hitam adalah haid sedangkan yang lainnya adalah suci karena kuatnya yang hitam dibanding warna lainnya. *Kedua*: Ada dua pendapat, (1) dan ini yang lebih *shahih*, adalah pendapat tadi ini. (2)

bahwa ia tidak dapat dibedakan, karena yang merah seperti yang hitam dalam hal kekuatannya bila dibandingkan dengan yang setelahnya, sehingga seakan-akan yang hitam itu terus berlanjut hingga enam belas hari.

Adapun bila yang kuat disusul dengan dua yang lemah dimana yang paling lemah menyeling di tengah, yaitu melihat darah hitam, kemudian kekuning-kuningan, kemudian merah, maka pada kasus ini mengikuti yang sebelumnya, yaitu yang diselingi oleh darah merah.

Jika di sana kami gabungkan yang merah dengan yang kekuning-kuningan setelahnya, maka di sini lebih utama lagi untuk menggabungkan yang kekuning-kuningan kepada yang merah setelahnya, sehingga haidnya adalah yang hitam, dan sisanya adalah suci. Jika kami gabungkan dengan yang hitam sebelumnya, maka hukumnya di sini sama dengan bila melihat darah hitam kemudian merah, kemudian kembali hitam. Insya Allah nanti akan kami sebutkan.

Kondisi kedua: Didahului oleh yang lemah, mengenai ini ada sejumlah masalah dengan gambaran kasus-kasusnya.

Gambaran pertama: Diselingi oleh yang kuat di antara dua yang lemah, yaitu melihat darah merah selama lima hari, kemudian hitam selama lima hari, kemudian berubah menjadi merah. Atau melihat darah merah selama lima hari, kemudian hitam selama sepuluh hari, kemudian berubah memerah. Mengenai kondisi ini ada tiga pandangan yang dikemukakan oleh pengarang, dan itulah yang masyhur yang dituturkan dari Ibnu Suraij.

Pertama, dan ini yang paling *shahih* menurut kesepakatan mereka, bahwa haidnya adalah yang hitam yang menyelingi itu, sementara yang sebelumnya dan yang setelahnya adalah masa suci berdasarkan hadits, دَمُ الْحَيْضِ أَسْوَدُ (*Darah haid itu berwarna hitam*), ini hadits *shahih* sebagaimana yang telah kami jelaskan. Dan juga karena warna merupakan tanda tersendiri sehingga harus didahulukan. Karena itulah kami mendahulukan yang dapat dibedakan daripada kebiasaan yang dianut oleh pandangan madzhab.

Kedua, bahwa wanita itu tidak dapat dibedakan karena alasan sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang, dan karena menggabungkan penghitungan dua darah menyelisihi konteks pengamalan dengan pembedaan dan berpaling dari yang lebih utama dalam kondisi dimana kemungkinan untuk diamalkannya sangat jauh, maka hukumnya mengikuti dua pandangan mengenai

wanita yang baru pertama kali mengalami haid dari sejak permulaan yang merah bedasarkan hitungan sehari semalam –menurut suatu pendapat– atau enam hari atau tujuh hari –menurut pandangan lainnya–.

Ketiga, menggabungkan yang lebih dulu dan warna, sehingga haidnya adalah yang merah pertama bersama yang hitam. Demikian ini jika memungkinkan digabungkan. Jika tidak memungkinkan, yaitu melihat darah merah selama lima hari, kemudian darah hitam selama sebelas hari, jika kami katakan dalam masalahpertama bahwa yang utama adalah mendahulukan warna, atau kami katakan bahwa wanita ini tidak dapat dibedakan, maka di demikian juga dalam kasus ini di sini. Dan bila kami katakan menggabungkan, maka itu tidak mungkin dilakukan dalam kasus ini, sehingga ia statusnya sebagai wanita yang tidak dapat dibedakan.

Selain itu, ada padangan lainnya yang juga masyhur, bahwa haidnya adalah yang merah pertama karena unsur lebih dulu karena tidak memungkinkan digabungkan. Imam Al Haramain berkata, "Pandangan ini keliru, tidak dianggap termasuk pandangan madzhab." Apa yang kami sebutkan ini yang berupa perincian dan perbedaan pandangan adalah yang masyhur, dan itulah yang ditetapkan oleh jumhur.

Sementara itu, pengarang *Al Hawi* berkata, "Jika baru pertama kali haid, maka haidnya adalah yang hitam. Jika sudah terbiasa, maka ada dua pandangan. Abu Al Abbas mengatakan bahwa haidnya yang merah, sementara Abu Ishaq dan jumhur ulama kontemporer mengatakan bahwa haidnya adalah yang hitam saja."

Gambaran kedua: Melihat darah merah selama lima hari kemudian berubah hitam hingga melewati lima belas hari. Mengenai kasus ini ada tiga pendapat.

Pertama, pendapat yang *shahih* lagi masyhur, bahwa ia tidak dapat dibedakan, sehingga ia haid dari permulaan darah merah selama sehari semalam –menurut suatu pendapat– atau enam hari atau tujuh hari –menurut pendapat lainnya–. Demikian pendapat yang ditetapkan oleh Al Baghawi dan ia menyatakan disepakati.

Kedua, haidnya dari permulaan yang hitam selama sehari semalam –

menurut suatu pendapat– atau enam hari atau tujuh hari –menurut pendapat lainnya–. Kedua pandangan ini dikemukakan oleh pengarang beserta dalilnya.

Ketiga, dituturkan oleh para ulama Khurasan, bahwa haidnya adalah merah yang kuat unsurnya lebih dulu. Pendapat ini sangat lemah sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Gambaran ketiga: Melihat darah merah selama lima hari, kemudian darah hitam selama lima belas hari lalu berhenti. Menurut pandangan madzhab, bahwa haidnya adalah yang hitam, sedangkan menurut takhrij Ibnu Suraij, bahwa wanita ini tidak dapat dibedakan, namun pengarang tidak menyebutkan takhrij Ibnu Suraij di sini sebagaimana juga tidak disebutkan oleh gurunya, yaitu Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, padahal semestinya di sini disebutkan sebagaimana pada kasus melihat darah merah selama lima hari kemudian hitam lima hari. Namun demikian, Syaikh Abu Muhammad, Al Mahamili, Al Baghawi dan yang lainnya telah menyebutkannya di sini.

Gambaran keempat: Melihat darah merah selama lima hari, kemudian darah hitam selama sepuluh hari, kemudian yang hitam terus berlanjut, maka ia tidak dapat dibedakan sehingga haidnya adalah sehari semalam menurut suatu pendapat, atau enam atau tujuh hari menurut pendapat lainnya, dan itu dimulai sejak permulaan darah merah menurut pandangan madzhab, sedangkan menurut takhrij Ibnu Suraij sejak permulaan yang hitam, dan menurut pandangan yang janggal dengan melihat kepada yang pertama sehingga haidnya adalah yang merah dalam lima belas hari.

Dengan demikian, menurut pandangan madzhab, bahwa wanita ini tidak dapat dibedakan, sehingga diperintahkan untuk meninggalkan shalat, puasa dan sebagainya yang semestinya ditinggalkan oleh wanita haid selama tiga puluh satu hari menurut suatu pendapat, atau tiga puluh enam hari atau tiga puluh tujuh hari menurut pendapat lainnya, karena bila ia melihat darah mereka maka ia diperintahkan untuk meninggalkan shalat dan yang lainnya sebab adanya kemungkinan darah itu berhenti sebelum melewati lima belas hari seingga itu adalah haid.

Bila darah hitam melewati lima belas hari, maka kami tahu bahwa ia tidak dapat dibedakan sehingga haidnya adalah sehari semalam menurut suatu

pendapat, atau enam atau tujuhhari menurut pendapat lainnya. Dan kini putarannya sudah habis sehingga kembali memulai putaran haid kedua selama sehari semalam atau enam hari atau tujuh hari, dan selama masa itu pula ia menahan diri, sehingga masa menahan dirinya adalah tiga puluh satu hari menurut suatu pendapat, atau tiga puluh enam atau tiga puluh tujuh hari menurut pendapat lainnya.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Tidak dikenal adanya wanita diperintahkan meninggalkan shalat selama tiga puluh satu hari kecuali ini. Adapun pendapat Al Ghazali dan jama'ah tidak mengenal wanita yang meninggalkan shalat selama sebulan kecuali ini." berarti ada kekurangan padanya, dan kelengkapannya adalah apa yang kami sebutkan tadi.

Kondisi ketiga: Diselingi oleh darah lemah di antara dua yang kuat, yaitu melihat dua darah hitam yang diselingi oleh darah merah atau kekuning-kuningan. Mengenai ini ada beberapa pembagian yang telah diurutkan oleh pengarang *Al Hawi* dengan urutan yang baik, dan ditetapkannya menjadi delapan bagian, sebagiannya tidak termasuk kategori pembedaan namun terpaut dengan pembagian:

1. Masing-masing dari ketiga darah itu berlangsung selama sehari semalam (atau lebih) dan jumlah keseluruhannya tidak melebihi lima belas hari, yaitu melihat darah hitam selama lima hari, kemudian darah merah atau kekuning-kuningan selama lima hari, kemudian darah hitam selama lima hari, menurut pandangan madzhab bahwa semuanya adalah haid, dan demikian yang ditetapkan oleh jumhur.

Sementara Abu Ishaq berkata, "Darah lemah yang di tengah bagaikan kesucian yang menyelingi di antara dua darah haid, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa itu adalah haid bersama dua darah hitam. *Kedua*, bahwa itu adalah suci." As-Sarakhsi di dalam *Al Amali* menetapkan dengan perkataan Abu Ishaq.

2. Jumlah keseluruhannya melebihi lima belas hari, yaitu melihat darah hitam selama tujuh hari, kemudian merah selama tujuh hari, kemudian hitam selama tujuh hari. Ibnu Suraij berkata, "Haidnya yang hitam pertama bersama yang merah. Adapun hitam yang kedua adalah suci."

Abu Ishaq berkata, "Haidnya adalah kedua darah hitam, sedangkan darah

merah di antara dua darah hitam adalah masa suci, dan tidak ada pandangan yang menyatakan kekacauan karena melebihi lima belas hari." Pendapat yang dituturkan dari Abu Ishaq ini sangat lemah, bahkan keliru, karena darahnya memang melebihi lima belas hari. Bila melihat darah hitam selama delapan hari, kemudian merah selama delapan hari, kemudian hitam selama delapan hari, maka haidnya adalah darah hitam yang pertama berdasarkan kesamaan pendapat.

3. Jika jumlah hari keseluruhannya kurang dari sehari semalam, yaitu melihat darah hitam sesaat, kemudian merah sesaat, kemudian hitam sesaat, lalu berhenti, maka semuanya adalah darah rusak.

4. Masing-masing dara berlangsung kurang dari masa minimum haid namun jumlah keseluruhannya mencapai masa minimum haid, yaitu melihat darah hitam selama sepertiga dari sehari semalam, kemudian sepertiga keduanya merah, kemudian sepertiga yang ketiga hitam, maka menurut pendapat Ibnu Suraij yang juga merupakan pandangan madzhab, bahwa semuanya adalah haid.

Adapun menurut pandangan Abu Ishaq, tidak haid, dan semuanya adalah darah rusak, karena darah yang dianggap adalah darah merah, dan itu tidak sampai sehari semalam. Bila masing-masing darah itu berlangsung selama setengah dari sehari semalam, maka menurut Ibnu Suraij bahwa semuanya adalah haid, sedangkan menurut pandangan Ibnu Ishaq bahwa dua yang hitam adalah haid sedangkan yang merah samar.

5. Masing-masing dari kedua darah hitam itu mencapai sehari semalam, sementara darah merahnya tidak sampai sehari semalam, maka menurut Ibnu Suraij, bahwa semuanya adalah haid, sedangkan menurut Abu Ishaq, haidnya adalah yang hitam, sedangkan yang merah ada dua pendapat. Bila melihat darah merah selama delapan hari kemudian darah merah setengah hari, kemudian darah hitam tujuh hari, maka menurut pendapat Ibnu Suraij, haidnya adalah yang hitam pertama dengan yang merah, sedangkan menurut pendapat Abu Ishaq, bahwa haidnya adalah lima belas hari yang hitam, tidak termasuk yang merah yang terjadi di antara keduanya.

Menurutku (An-Nawawi): Apa yang dinukilnya dari Abu Ishaq ini lemah atau keliru.

6. Masing-masing darah hitam terjadi kurang dari sehari semalam,

sementara darah merah mencapai sehari semalam, yaitu melihat darah hitam setengah waktu dari sehari semalam, kemudian darah merah selama lima hari, kemudian darah hitam setengah waktu dari sehari semalam, maka menurut Ibnu Suraij, semuanya adalah haid, sedangkan menurut Abu Ishaq, haidnya adalah dua yang hitam.

7. Darah hitam pertama mencapai minimum masa haid, demikian juga yang merah, sementara darah hitam kedua kurang dari itu, yaitu melihat darah hiram selama lima hari, kemudian merah selama lima hari, kemudian hitam selama setengah hari, maka disepakati bahwa semuanya adalah haid.

8. Dua yang pertama tidak mencapai minimum masa haid, sedangkan yang terakhir mencapai minimum maa haid, yaitu melihat darah hitam selama setengah hari, lalu darah merah setengah hari, kemudian darah hitam selama lima hari, maka menurut pendapat Ibnu Suraij, bahwa semuanya adalah haid, sedangkan menurut Abu Ishaq, haidnya adalah yang hitam yang kedua.

Bila melihat darah hitam selama setengah hari, kemudian merah selama setengah hari, kemudian hitam selama sepuluh hari, maka disepakati bahwa darah hitam kedua adalah haid. Demikian akhir perkataan pengarang *Al Hawi*, *wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Cairan kekuning-kuningan dan yang keruh bersama darah hitam seperti darah merah bersama darah hitam. Bila kami katakan dengan pandangan madzhab, bahwa keduanya pada masa-masa haid adalah haid, dan mengenai ini ada cabangnya yang dikemukakan oleh Abu Sa'id Al Asthakhri yang telah dikemukakan pada masalah-masalah tentang cairan kekuning-kuningan, yaitu yang terkait dengan poin ini.

Kedua: Bila melihat darah merah selama lima belas hari, kemudian darah hitam selama setengah hari, maka haidnya adalah yang merah, sedangkan yang hitam adalah masa suci. Jika melihat darah merah selama sehari, kemudian hitam selama semalam, maka menurut pandangan madzhab bahwa semuanya adalah haid. Mengenai ini ada pandangan lain yang telah dikemukakan dari pengarang *Al Hawi* berkenaan dengan yang baru pertama kali haid. *Wallahu*

a'lam.

18. Asy-Syirazi berkata, "Bila melihat darah selama enam belas[42] hari, kemudian hitam dan berhenti yang tidak dapat dibedakan, maka menurut suatu pendapat bahwa haidnya adalah sehari semalam di saat pertama darah merah, dan menurut pendapat lainnya adalah enam atau tujuh hari. Abu Al Abbas berkata, 'Haidnya sehari semalam sejak permulaan darah merah, dan yang lima belas hari adalah suci.' Lalu dari permulaan darah hitam dimulai hitungan haid lainnya selama sehari semalam menurut suatu pendapat, atau enam atau tujuh hari menurut pendapat lainnya, selebihnya adalah istihadhah, kecuali bila yang hitam terjadi pada hari kedua puluh tiga."[43]

Penjelasan:

Demikian naskah ini dicantumkan di dalam naskah *Al Muhadzdzab*, sementara sebagian ulama kontemporer menuturkan, bahwa itu pandangan asli dari pengarang, pengarang menetapkan sendiri dengan tulisannya pada perkataannya: kecuali yang hitam itu terjadi pada hari ke dua puluh tiga. Jadi masalah ini termasuk kategori problematika *Al Muhadzdzab*, tapi saya tidak menganggapnya termasuk problem.

Adapun menurut pandangan madzhab, yaitu tidak ada pembedaan baginya, dan bahwa haidnya adalah sejak permulaan darah merah dengan standar sehari semalam, atau enam hari atau tujuh hari, sementara sisanya dalam hitungan bulan adalah suci. Jadi zhahirnya tidak ada masalah. Adapun menurut pandangan Abu Al Abbas, kemungkinannya ada dua, yang lebih menonjol, bahwa maknanya

---

[42] Dalam versi *Al Muhadzdzab* yang telah terbit dicantumkan: Dan bila melihat darah merah selama tujuh belas hari.

[43] Berikut ini bagian matan yang rontok dari *Al Majmu'* tapi ini dicantumkan di dalam naskah *Al Muhadzdzab* yang telah terbit, yaitu: "Karena bila permulaan yang hitam pada hari kedua puluh tiga, maka menurut pendapat Abu Al Abbas RA, haidnya dari permulaan darah merah selama tujuh hari, sedangkan yang lima belas hari adalah suci. Dan dari permulaan darah hitam dimulai haid lainnya selama sehari semalam menurut suatu pendapat, atau enam atau tujuh hari menurut pendapat lainnya." Hal. 40, juz 1, terbitan Isa Al Babi Al Halabi Press.

adalah: Jika kami katakan yang baru pertama kali haid, maka dikembalikan kepada sehari semalam, sehingga ia haid dengan sehari semalam dari permulaan darah merah, sedangkan sisanya yang merah, yaitu yang lima belas hari, adalah suci. Kemudian dimulai lagi haid lainnya dari permulaan darah hitam dengan standar sehari semalam.

Semua ini bila kami katakan yang baru pertama kali dikembalikan kepada sehari semalam. Jika kami katakan dikembalikan kepada enam atau tujuh hari, maka haidnya sejak permulaan darah merah hingga enam atau tujuh hari, lalu sisanya adalah masa suci, karena yang tersisa dari masa darah merah adalah sembilan atau sepuluh hari, maka tidak ditetapkan sebagai masa suci yang terpisah di antara dua haid.

Sehinga dengan jelaslah bahwa yang setelah enam atau tujuh hari hingga akhir hitungan bulan adalah suci, kecuali bila melihat darah mereka dua puluh dua hari dan bersambung dengan darah hitam dari hari ke dua puluh tiga, maka haidnya adalah sejak permulaan darah merah selama enam atau tujuh hari, dan sisanya dari darah merah, yaitu dua puluh lima atau dua puluh enam hari adalah suci, lalu mulai lagi haid lainnya dari permulaan hari yang kedua puluh tiga hingga enam atau tujuh hari.

Perkiraan perkataan pengarang, "Abu Al Abbas berkata, 'Haidnya sehari semalam sejak permulaan darah merah, dan yang lima belas hari adalah suci'." Ini adalah salah satu dari dua pandangan.

Adapun pandangan yang kedua: haidnya adalah enam atau tujuh hari, lalu sisanya adalah suci, kecuali yang merah berlanjut dan muncul darah hitung pada hari kedua puluh tiga, maka sisa yang merah adalah suci. Lalu haid baru dimulai dari sejak yang hitam selama enam atau tujuh hari. Demikian perkiraan yang tampak yang dipilih dari perkataan Abu Al Abbas.

Perkiraan kedua, yaitu yang disebutkan oleh pengarang *Al Bayan* di dalam *Musykilat Al Muhadzdzab* dan dinukil oleh pengarang *Al Bahr* dari Abu Al Abbas, bahwa ia memaksudkan: Kami menyatakannya haid sejak permulaan darah merah selama sehari semalam sebagai satu pendapat, dan tidak ada pendapat yang menyatakan enam atau tujuh hari, sehingga sisa hari darah merah adalah suci. Kemudian mulai lagi haid lain dari permulaan darah hitam. Tentang kadanya waktunya ada dua pendapat mengenai wanita yang baru pertama kali

haid. *Pertama*: sehari semalam. *Kedua*: enam atau tujuh hari, kecuali bila yang merah berlangsung selama dua puluh dua hari, lalu yang hitam mulai hari kedua puluh tiga, maka kadar waktunya untuk yang merah ada dua pendapat: *Pertama*: sehari semalam. *Kedua*: enam atau tujuh hari, lalu sisanya yang merah adalah suci. Kemudian mulai lagi hitungan haid baru dari permulaan darah hitam. Kedua perkiraan ini disebutkan oleh pengarang *Al Bayan* sebagai dua pandangan dari Abu Al Abbas. Yang pertama adalah *shahih*, sedangkan yang kedua lemah karena menyelisihi kaidah-kaidah dilihat dari dua segi: (1) Penetapan yang baru pertama kali haid dengan sehari semalam, sedangkan kaidahnya, bahwa itu ada dua pendapat. (2) Bahwa haidnya ditetapkan dari permulaan darah merah dan masa sucinya setelah itu, kemudian menetapkan yang hitam permulaan haid berikutnya. Padahal semestinya itu ketetapan bagi yang sudah terbiasa haid. Bila kami katakan dengan pandangan madzhab, bahwa yang terbiasa ditetapkan satu kali, maka sebenarnya sebelumnya pernah ada putaran, yaitu dua puluh enam hari yang terdiri dari: sehari semalam sebagai haid dan dua puluh lima hari sebagai masa suci.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menyebutkan masalah ini di dalam *Ta'liq*-nya, lalu berkata, "Abu Al Abbas berkata, 'Jika kami katakan bahwa yang baru pertama kali haid dikembalikan kepada sehari semalam, maka ini pun kami kembalikan kepada sehari semalam dari permulaan darai meraha, dan yang setelahnya yaitu lima belas hari adalah masa suci. Kemudian dimulai lagi haid lainnya dari permulaan darah hitam. Dan bila kami katakan dikembalikan kepada enam atau tujuh hari, maka dalam kasus ini di sini dikembalikan kepada permulaan darah hitam, sebab bila kami tetapkan itu dari permulaan darah merah, maka tidak ada masa suci di antara darah merah dan darah hitam, kecuali bila yang hitam terus berlanjut hingga akhir hari kedua puluh dua, maka ia dikembalikan kepada permulaan darah merah, karena yang setelah ditetapkan sebagai masa suci'." Demikian perkataan Al Qadhi, dan perkataan pengarang bisa diartikan dengan ini. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Bila melihat darah merah selama lima hari, darah hitam selama lima hari, kemudian darah merah lagi selama lima hari lalu berhenti, maka

semuanya adalah haid, dan ia bukan wanita mustahadhah. Demikian pandangan madzhab, dan inilah yang ditetapkan oleh para sahabat kami. Mengenai ini ada pandangan lain yang dituturkan oleh Al Baghawi, bahwa darah merah yang lebih dulu adala masa suci, sedangkan sisanya adalah haid. Masalah ini telah dikemukakan.

Bila melihat darah merah selama lima hari, kemudian darah hitam selama setengah hari, kemudian berubah menjadi merah sehingga tidak dapat dibedakan, bila melihat yang hitam selama setengah hari kemudian setengah harinya lagi merah, kemudian pada hari kedua, ketiga, keempat dan kelima juga demikian, kemudian pada hari keenam melihat darah hitam seluruhnya, kemudian berubah merah dan melebihi lima belas hari, maka yang setelah hari keenam adalah suci, sedangkan yang keenam itu sendiri beserta yang sebelumnya adalah haid.

Kemudian tentang darah merah yang menyelingi darah hitam, ada dua pendapat dari pengikut Asy-Syafi'i yang dituturkan oleh Al Mahamili di dalam *Al Majmu'* dan pengarang *Al Bayan. Pertama*, yaitu pendapat Ibnu Suraij. *Kedua*: Bahwa itu ada dua pendapat mengenai masa suci yang menyelingi di antara dua darah.

Bila melihat darah hitam sehari semalam, kemudian darah merah selama lima belas atau tiga belas hari, kemudian hitam, kemudian berubah merah, maka hukumnya adalah sebagaimana yang kami sebutkan, yaitu, bahwa kedua darah hitam adalah haid, sedangkan tentang darah merahnya ada dua periyawatan, dan yang setelah darah hitam kedua adalah masa suci.

Kedua: Imam Al Haramain mengatakan di akhir bab haid, "Bila melihat darah yang kuat sehari semalam atau lebih dan tidak lebih dari lima belas hari, kemudian disambung dengan darah lemah dan berlanjut hingga setahun misalnya, dan darah yang kuat itu tidak pernah muncul kembali, berdasarkan qiyas pembedaan bahwa ia suci walaupun darah lemah itu terus berlanjut hingga dua tahun."

Lebih jauh ia mengatakan, "Kadang jiwa merasa tidak mungkin menganggapnya suci karena selalu ada darah, tapi mayoritas masa suci tidak dikaitkan dengan itu, sehingga tidak ada standar bakunya kecuali dengan pembedaan. Jadi zhahirnya qiyas bahwa ia suci walaupun darah lemah itu terus berlanjut." Apa yang dikatakan oleh Al Imam ini cukup jelas, dan itu merupakan

konotasi perkataan para sahabat kami.

Ketiga: Ar-Rafi'i berkata, "Yang difahami dari perkataan para sahabat kami tentang perubahan darah dari kuat menjadi lemah. Walaupun yang lemah hanya tersisa seperti garis-garis benang hitam yang disertai dengan garis-garis seperti benang merah, maka hukum haidnya tidak berhenti. Tapi berhentinya apabila sama sekali tidak ada yang hitam." Pengertian ini telah dinyatakan oleh Imam Al Haramain *rahimahullah*.

19. Asy-Syirazi berkata, "Jika sudah terbiasa haid namun tidak dapat dibedakan, yaitu yang haid setiap bulan selama beberapa hari, kemudian darahnya melewati masa biasanya dan mencapai lima belas hari serta tidak dapat dibedakan, maka ia tidak perlu mandi karena darahnya melewati masa biasanya, karena kemungkinan darah akan berhenti pada hari kelima belas. Jika melewati lima belas hari maka dikembalikan kepada kebiasaannya, sehingga setelah lima belas hari ia mandi dan mengqadha shalat yang dilewatkannya yang setelah hari-hari biasanya haid. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan: Bahwa pada masa Rasulullah SAW adalah seorang wanita yang mengalami pendarahan, lalu Ummu Salamah RA memintakan fatwa untuknya, maka Nabi SAW bersabda,

لِتَنظُرْ عَدَدَ اللَّيَالِيَ وَالأَيَّامَ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا الَّذِي أَصَابَهَا، فَلْتَدَعْ الصَّلاَةَ قَدْرَ ذَلِكَ.

'Hendaknya ia memperhatikan jumlah malam dan hari yang biasanya ia haid dalam suatu hitungan bulan sebelum ia mengalami kejadian ini. Lalu hendaklah ia meninggalkan shalat sekedar itu'."

Penjelasan:

Hadits Ummu Salamah ini hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Malik di dalam *Al Muwaththa'*, Asy-Syafi'i di dalam *Musnad*-nya, Ahmad di dalam *Musnad*-nya, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ibnu Majah di dalam kitab-kitab *Sunan*

mereka dengan sanad-sanad yang *shahih* berdasarkan syarat Al Bukhari dan Muslim.

Tentang hukum masalahnya: Jika ia mempunyai kebiasaan yang kurang dari lima belas hari, lalu ia melihat darah dan melebihi masa kebiasaannya, maka dalam masa itu ia menahan diri dari hal-hal yang tidak boleh dilakukan oleh wanita haid, karena kemungkinan darahnya akan berhenti sebelum melewati lima belas hari sehingga semuanya adalah haid. Mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat, yaitu mengenai keharusan menahan diri dari hal-hal yang terlarang bagi wanita haid.

Terkait dengan yang baru pertama kali haid telah dikemukakan pandangan janggal, yaitu tidak harus menahan diri, dan mereka sepakat bahwa itu tidak berlaku di sini (pada kasus ini), karena asalnya adalah berlanjutnya haid, kemudian berhenti pada lima belas hari atau kurang sehingga semuanya adalah haid.

Jika melebihi lima belas hari, maka kami tahu bahwa ia mustahadhah sehingga ia harus menadi. Kemudian jika tidak dapat dibedakan, maka dikembalikan kepada kebiasaannya, sehingga haidnya adalah sejumlah hari-hari yang biasanya ia haid, adapun yang selain itu adalah masa suci sehingga ia harus mengqadha shalatnya.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Baik kebiasaan itu berupa masa minimum haid sementara masa suci merupakan mayoritasnya, atau masa sucinya berupa minimum masa suci sementara haidnya berupa maksimum masa haid, atau lainnya, dan baik itu masa suci itu pendek maupun sangat panjang, maka harus dikembalikan kepada patokan tersebut yang merupakan kebiasaan haid dan sucinya, dan itu merupakan putarannya, berapa pun kadar waktunya.

Jika kebiasaannya ia haid sehari semalam dan suci lima belas hari kemudian kembali haid pada hari ketujuh belas lalu suci pada hari kedelapan belas, maka rotasi perhitungannya adalah per enam belas hari. Jika ia biasa haid selama lima hari dan suci selama lima belas hari, maka rotasi perhitungannya per dua puluh hari. Jika ia biasa haid selama lima belas hari dan suci selama lima belas hari, maka rotasi perhitungannya pertiga puluh hari. Jika ia biasa haid sehari dan suci delapan puluh sembilan hari, maka rotasi perhitungannya per

sembilan puluh hari. Jika ia biasa haid selama sehari atau lima hari atau lima belas hari dan suci di hari lainnya hingga setahun, maka rotasi perhitungannya adalah pertahun.

Demikian juga bila biasanya ia suci dalam kurun waktu sisanya hingga dua tahun, maka rotasi perhitungannya perdua tahun. Begitu pula bila biasanya ia suci dalam kurun waktu sisanya hingga lima tahun, maka rotasi perhitungannya per lima tahun. Demikian juga bila lebih dari itu.

Apa yang kami sebutkan ini, bahwa perhitungan rotasinya adalah setahun atau dua tahun atau lima tahun atau lebih, maka itu yang dijadikan patokannya. Demikian pendapat yang *shahih* lagi masyhur dan ditetapkan oleh Jumhur. Di antara yang menyatakan ini adalah Syaikh Abu Hamid di dalam *Ta'liq*-nya, Al Mahamili di dalam *Al Majmu'*, pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya.

Al Qaffal berkata, "Menurutku, tidak boleh menetapkan rotasinya pertahun dan serupanya, karena jauh kemungkinan dihukumi suci setahun penuh atau serupanya sementara darah terus mengalir."

Lebih jauh ia mengatakan, "Jadi pandangannya, bahwa menetapan rotasi putaran selama sembilan puluh hari sebagai masa haid dan masa suci, karena syari'at menetapkan iddahnya wanita yang menopause (yang tidak lagi mendapat haid) selama tiga bulan." Demikian perkataan Al Qaffal dan diikuti oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali, pengarang *Al 'Uddah* dan ulama kontemporer dari kalangan Khurasan.

Jadi pandangan madzhab kami adalah sebagaimana yang telah dikemukakan dari Jumhur, sementara Ar-Rafi'i berkata, bahwa zhahirnya pandangan madzhab bahwa tidak ada bedanya apakah kebiasaannya itu haid selama beberapa hari dalam setiap bulan atau dalam setahun atau lebih. Dan itulah yang disepakati karena kemutlakan yang dikemukakan oleh mayoritas."

20. Asy-Syirazi berkata, "Jika darah terus berlanjut hingga bulan kedua dan melewati masa kebiasaannya, maka hendaknya ia mandi pada saat melewati masa kebiasaannya, karena dari bulan pertamanya kami tahu bahwa ia mustahadhah, sehingga ia harus mandi haid setiap bulan ketika melewati masa kebiasaannya, lalu shalat dan puasa."

Penjelasan:

Apa yang disebutkannya ini memang disepakati, dan mereka tidak menyebutkan perbedaan pendapat mengenai penetapan dengan sekali kejadian untuk masa kebiasaan. Dalilnya telah dikemukakan pada bahasan yang lalu, yaitu: Bahwa istihadhah adalah alasan waktu, maka zhahirnya adalah berkesinambungannya.

Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "dari bulan pertamanya kami tahu bahwa ia mustahadhah," yakni zhahirnya adalah tetap istihadhah.

Perkataan Asy-Syirazi, "shalat dan puasa," yakni menjadi berstatus suci yang terkait dengan puasa, shalat, bersetubuh, membaca Al Qur`an dan lain-lainnya. Adapun pengarang hanya menyebutkan puasa dan shalat hanya sebagai formalitas untuk menunjukkan yang lainnya.

Perkataan Asy-Syirazi, "mandi, shalat dan berpuasa," yakni diwajibkan atasnya hal itu, dan. demikianlah yang berlaku pada setiap bulan. Jika darah itu berhenti pada sebagian bulan pada lima belas hari atau kurang, maka kami tahu bahwa ia bukan mustahadhah pada bulan itu, dan semua darah yang dilihatnya adalah haid, sehingga ia harus mengqadha puasa dan lainnya yang ditinggalkannya. Demikian juga bila telah mengqadha shalat, thawaf, atau i'tikaf wajib pada hari-hari tersebut, maka semua itu batal karena dilakukan pada saat haid.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila ia berpuasa setelah melwati hari-hari kebiasaannya di bulan kedua dan setelahnya, dan juga thawaf serta hal lainnya yang boleh dilakukan oleh wanita suci yang mustahadhah (tidak haid), maka semua itu sah dan tidak harus diqadha, demikian tanpa ada perbedaan pendapat."

Mereka juga mengatakan, "Dan dalam hal ini tidak berlaku pendapat yang lemah yang telah dikemukakan terkait dengan wanita yang baru petama kali mengalami haid, karena di situia diperintahkan untuk berjaga-jaga (melakukan tindak kehati-hatian) hingga lima belas hari." Dan mereka membedakan, bahwa yang terbiasa haid patokannya kuat. *Wallahu a'lam.*

21. Asy-Syirazi berkata, "Wanita yang terbiasa haid ditetapkan dengan sekali kejadian. Bila ia haid lima hari dalam kurun waktu satu bulan, kemudian istihadhah pada bulan berikutnya, maka ia dikembalikan kepada yang lima hari itu. Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa itu tidak ditetapkan kecuali dua kali. Jika tidak haid lima hari sebanyak dua kali, berarti tidak terbiasa, tapi kategori baru pertama kali haid, karena yang terbiasa tidak berpatokan dengan sekali kejadian. Pandangan madzhab adalah yangpertama berdasarkan hadits yang menyebutkan tentang seorang wanita yang dimintakan fatwanya oleh Ummu Salamah RA, karena Nabi SAW mengembalikannya kepada bulan yang setelah bulan istihadhah, dan juga karena itu lebih dekat kepadanya sehingga harus dikembalikan patokannya ke situ."

Penjelasan:

Pada pasal tentang wanita yang baru pertama kali haid telah dikemukakan, bahwa yang ditetapkan berdasarkan kebiasaan, yang tidak dapat ditetapkan, yang dapat ditetapkan dan yang dapat ditetapkan karena berulang ada empat macam. Kami telah menjelaskannya di sana. Adapun yang dimaksud di sini adalah penjelasan tentang yang ditetapkan dengan kebiasaan mengenai kadar haid dan masa sucinya. Mengenai ini ada empat pandangan:

1. Ini yang paling *shahih* menurut kesepakatan para sahabat kami: Bahwa ia ditetapkan satu kali secara mutlak. Pengarang *Al Hawi* berkata, "Ini zhahirnya madzhab Asy-Syafi'i dan nashnya di dalam *Al Umm.*" Pengarang *Asy-Syamil* berkata, "Inddahnya adalah nash Asy-Syafi'i di dalam *Al Buwaithi.*" Demikian juga yang saya lihat di dalam *Al Buwaithi*. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Mahamili berkata, "Itu pendapat Ibnu Suraij, Abu Ishaq Al Marwazi dan umumnya para sahabat kami, serta yang ditetapkan oleh Al Baghawi dan yang lainnya."

2. Tidak ditetapkan kecuali dua kali, inilah yang masyhur dalam semua pendapat madzhab Syafi'inya yang dituturkan oleh Al Mutawalli dan yang lainnya dari Abu Ali bin Khairan, namun mereka menyepakati kelemahannya.

3. Tidak ditetapkan kecuali dengan tiga kali, demikian yang dituturkan oleh Ar-Rafi'i dari penuturan Abu Al Hasab Al ibadi. Pandangan ini janggal dan

ditinggalkan (tidak dipakai). Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Al Mawardi, Imam Al Haramain, Ibnu Ash-Shabbagh, Ar-Rauyani dan yang lainnya menukil kesamaan pendapat para sahabat mengenai penetapannya dengan dua kali, dan bahwa mereka berbeda pendapat mengenai yang sekali kejadian, serta bahwa penetapan dua kali adalah lemah.

4. Bagi wanita yang baru pertama kali haid ditetapkan dengan sekali kejadian, dan bagi yang sudah biasa haid ditetapkan dengan dua kali kejadian. Demikian yang dituturkan oleh As-Sarakhsi di dalam *Al Amali* dari Ibnu Suraij, serta dinukil oleh Al Mutawalli dan yang lainnya.

Al Mawardi, Ad-Darimi dan yang lainnya menukilnya di akhir kitab tentang wanita yang bimbang. Bahwa mereka sepakat menetapkannya dengan sekali kejadian bagi yang pertama kali haid, lalu mereka berbeda pendapat mengenai wanita yang terbiasa haid, karena bagi yang pertama kali haid tidak ada asal patokannya sehingga bisa dikembalikan ke situ, sehingga darah yang dilihatnya lebih pantas diposisinya berdasarkan statusnya sebagai wanita yang baru pertama kali haid. Dan yang tampak, bahwa pada bulan kedua seperti pada bulan pertama.

Adapun beralih dari kebiasaan secara berulang-ulang dan beberapa kali, maka tidak bisa ditetapkan satu kali. Walaupun pandangan ini diunggulkan oleh Al Mawardi dan Ad-Darimi, namun ini pandangan yang janggal, karena Jumhur menyatakan bahwa perbedaan berlaku pada wanita yang baru pertama kali haid.

Adapun tentang dalil-dalilnya, kami telah menyebutkan dalil yang keempat. Lalu untuk yang kedua dan yang ketiga mereka berdalih, bahwa wanita yang terbiasa haid diambilkan dari kembalinya, namun itu tidak berlaku bagi yang berulang-ulang. Argumen yang pertama, yaitu pandangan mandzhab, adalah hadist yang dikemukakan oleh pengarang dan para sahabat kami. Dan juga, karena yang tampak, bahwa ia pada bulan ini seperti bulan berikutnya, karena itulah yang lebih dekat kepadanya, sehingga lebih layak daripada yang telah berlalu, dan lebih utama daripada mengemalikan wanita yang baru pertama kali haid kepada batas minimum haid atau mayoritasnya, karena ia belum pernah mengalaminya, bahkan yang dialaminya adalah menyelisihi itu.

Adapun arguman pandangan lainnya, bahwa yang terbiasa itu patokannya adalah kembalinya, ini merupakan argumen yang bathil, karena lafazh "yang

terbiasa" tidak ada nashnya sehingga bisa dikaitkan dengannya, bahkan nash yang ada menyelisihi itu, yaitu pada hadits Ummu Salamah. Demikian perincian madzhab kami.

Abu Hanifah berkata, "Yang sudah terbiasa haid tidak ditetapkan kecuali dua kali." Dan diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa tidak ditetapkan kecuali tiga kali. Sementara itu, Malik mengatakan dalam salah satu dari dua riwayat yang masyhur darinya, bahwa keterbiasaan itu tidak menjadi patokan. *Wallahu a'lam.*

Catatan: Jika wanita yang baru pertama kali haid melihat darah di awalbu lan selama sepuluh hari dan sisanya suci, lalu pada bulan kedua melihat darah selama lima hari, lalu pada bulan ketiga selama empat hari, kemudian pada bulan keempat istihadhah, maka para sahabat kami berkata, "Dikembalikan kepada yang empat, demikian tanpa ada perbedaan pendapat, karena terulangnya yang ini pada yang sepuluh dan yang lima. Jika kebalikannya, yiatu di bulan pertama melihat darah selama empat hari, lalu pada bulan kedua melihat darah selama lima hari, lalu pada bulan ketiganya istihadhah, jika kami tetapkan kebiasaannya dengan sekali kejadian, maka ia dikembalikan kepada lima, dan bila kami tidak menetapkannya kecuali dua kali, maka ia dikembalikan kepada yang empat karena berulangnya yang empat itu." Inilah pendapat yang *shahih*, dan mengenai ini adalah pandangan lain, bahwa ia bukan termasuk kategori yang terbiasa, pandangan ini dishahihkan oleh Imam Al Haramain.

22. Asy-Syirazi berkata, "Wanita yang terbiasa haid ditetapkan dengan pembedaan sebagaimana ditetapkan dengan berhentinya darah. Bila wanita yang baru pertama kali haid melihat darah hitam selama lima hari kemudian menguning dan berkelanjutan, kemudian pada bulan kedua melihat darah yang tidak jelas, maka kebiasaannya adalah hari-hari yang ia alami dengan darah hitam."

Penjelasan:

Apa yang disebutkannya tentang penetapan kebiasaan dengan pembedaan adalah yang benar lagi masyhur, dan inilah yang ditetapkan oleh para sahabat

kami di dalam dua jalur. Sementara itu, Imam Al Haramain menuturkan pandangan lain, bahwa yang terbiasa haid tidak ditetapkan dengan pembedaan, tapi bila pembedaan menonjol dan darahnya hanya satu warna, maka ia seperti halnya yang baru pertama kali haid yang tidak dibedakan. Mengenai ini ada dua pendapat. Yang benar adalah yang pertama. Kemudian pada semua pendapat madzhab Syafi'i Jumhur menyatakan dikembalikan kepada yang terbiasa lagi dapat dibedakan.

Al Mutawalli dan As-Sarakhsi mengatakan, bahwa tidak dikembalikan ke situ kecuali bila haid dan sudinya selama tiga puluh hari atau kurang. Jika lebih maka pembedaan itu tidak ada hukumnya bedasarkan pendapat yang lemah yang mensyaratkan itu dalam praktek pembedaan. Pandangan ini janggal lagi ditinggalkan (tidak dipakai). Yang benar, bahwa itu tidak ada bedanya.

Al Qadhi Abu Ath-Tyahhib dan para sahabat kami mengatakan, "Bila melihat darah yang tidak jelas setelah bulan yang dapat dibedakan, maka ia mandi setelah berlalunya kadar waktu-waktu yang dapat dibedakan, lalu shalat dan puasa serta melakukan apa yang semestinya dilakukan oleh wanita yang suci (tidak haid) yang mustahadhah, dan ia tidak menahan diri dari hal-hal tersebut hingga lima belas hari. Ini berbeda dengan kondisi bulan pertama, kami tahu istihadhanya. Demikian juga setiap bulannya, ia mandi setelah berlalunya kadar waktu yang dapat dibedakan. Jika darah berhenti pada sebagian bulan sebelum melewati lima belas hari, maka semua darah yang dilihatnya pada bulan tersebut adalah haid."

Catatan: Jika kebiasaannya lima hari berdarah hitam lalu sisanya merah, dan itu berulang beberapa kali, kemudian pada sebagian putarannya ia melihat darah hitam selama sepuluh hari dan sisanya merah kemudian kembali hitam pada putaran berikutnya, maka Imam Al Haramain, Al Ghazali dan Ar-Rafi'i berkata, "Para sahabat kami sama sependapat, bahwa kami menetapkan haidnya setiap bulan selama sepuluh hari." Bila ia melihat darah merah selama lima hari kemudian sisanya merah dan berulang, kemudian pada suatu bulan ia melihat darah hitam selama sepuluh hari lalu sisanya merah lalu berubah menjadi darah yang tidak jelas pada bulan berikutnya, maka mereka berkata, bahwa haidnya pada putaran tersebut dan yang setelahnya adalah juga sepuluh hari.

Ar-Rafi'i berkata, "Pada dua gambaran itu ada dua kerumitan. *Pertama*:

Pada gambaran pertama mereka menetapkan pengembalian kepada sepuluh, ini konteks bahwa kami menetapkan yang terbiasa haid dengan sekali kejadian, jika tidak, maka semestinya tidak dicukupkan sekali dengan didahului oleh sepuluh hari.

Al Ghazali berkata, "Ini kebiasaan wanita yang dapat membedakan, sehingga ia tertahan dengan sekali patokan seprti halnya yang tidak mustahadhah." Bila ia mengalami sekali perubahan kebiasaannya dari yang lama, maka kami menetapkan dengan kondisi terakhir. Ar-Rafi'i berkata, "Jawaban ini tidak memuaskan hati."

Kedua: Jika pembedaan itu menunjukkan kebiasaan wanita mustahadhah kemudian kadar yang kuat berubah setelah berlalunya pembedaan atau sebelumnya, maka tidak boleh dikembalikan kepada patokan itu, tapi dengan memadukan kebiasaan dan pembedaan. Apa yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain tidak lebih dari ini mengenai perbedaan dengan kebiasaan yang terjadi tanpa disertai istihadhah.

Apa yang dinukil oleh Al Imam, Al Ghazali dan Ar-Rafi'i mengenai kesamaan pendapat dalam menetapkan satu kali bagi wanita yang terbiasa haid yang dapat membedakan tidak dapat diterima, karena perbedaan pendapat mengenai ini cukup masyhur. Di antara yang menyatakan bahwa ada perbedaan dalam hal ini adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, As-Sarakhsi di dalam *Al amali*, Syaikh Nashr Al Maqdisni, pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya.

Mereka mengatakan, "Bila wanita yang baru pertama kali haid melihat darah merah dan berlanjut hingga sebulan, kemudian pada bulan kedua ia melihat darah hitam selama lima hari lalu sisanya merah, kemudian pada bulan ketiga ia melihat darah yang tidak jelas, maka mengenai bulan pertama ia adalah wanita yang pertama kali haid, karena tidak dapat dibedakan baginya, dan tentang patokannya ada dua pendapat. Mengenai bulan keduanya, ia wanita yang dapat dibedakan dan patokannya dikembalikan kepada pembedaan itu. Untuk bulan ketiga, jika kami katakan bahwa wanita yang terbiasa haid ditetapkan dengan sekali kejadian, maka haidnya adalah lima hari, dan jika kami katakan tidak ditetapkan dengan sekali kejadian, maka ia seperti yang baru pertama kali haid yang tidak dapat dibedakan baginya."

Demikian yang mereka tetapkan kecuali Al Qadhi Abu Ath-Thayyub, ia mengatakan, "Jika kami katakan bahwa wanita yang terbiasa haid tidak ditetapkan dengan sekali kejadian, dan jika dikatakan bahwa untuk bulan pertama ia dikembalikan kepada sehari semalam, maka untuk bulan ketiga ia dikembalikan ke situ karena terjadinya pengulangan dalam dua bulan, dan jika kami katakan dikembalikan kepada enam atau tujuh hari, maka pada bulan ketiga ia dikembalikan kepada lima hari karena terulang dalam dua bulan."

Lebih jauh ia mengatakan, "Bila wanita yang baru pertama kali haid melihat darah hitam selama lima hari, kemudian sisa harinya merah, kemudian berubah menjadi darah yang tidak jelas pada bulan keduanya, apakah dikembalikan kepada lima dan ia ditetapkan sebagai wanita yang terbiasa haid atau tidak? Mengenai ini ada perbedaan pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* adalah dikembalikan kepada lima. *Wallahu a'lam.*"

23. Asy-Syirazi berkata, "Masa suci ditetapka berdasarkan kebiasaan sebagaimana ditetapkannya masa haid. Bila ia haid selama lima hari dan suci selama lima puluh hari, kemudian melihat darah yang melewati lima belas hari, maka haidnya pada setiap dua bulan adalah lima hari, dan sisanya adalah suci."

Penjelasan:

Para sahabat kami sepakat mengenai penetapan masa suci berdasarkan kebiasaan, baik masa suci itu panjang hingga setahun, dua tahun ataupun lebih. Inilah pendapat yang *shahih* lagi masyhur. Telah dikemukakan pendapat Al Qaffal dan yang mengikutinya, bahwa masa suci itu tidak dapat ditetapkan bila haid dan masa sucinya dalam rentang sembilan puluh hari. Pendapat pertama adalah pendapat madzhab, dan dari situ ada cabang-cabangnya. Bila wanita yang baru pertama kali haid melihat darah haid dalam sehari semalam kemudian suci dalam lima belas hari, kemudian haid sehari semalam, kemudian suci dalam lima belas hari, kemudian darahnya berubah menjadi tidak jelas, maka rotasi putarannya adalah enam belas hari, dimana satu harinya adalah haid dan lima belas harinya adalah suci.

Jika ia melihat itu hanya terjadi sekali, kemudian darah berubah, bila kami tetapkan kebiasaan pembedaan dengan sekali kejadian, maka demikian juga untuk ini (kesucian), jika tidak, maka ia tidak dianggap sebagai wanita yang terbiasa haid. Bila ia melihat darah dalam sehari semalam, lalu selama setahun dalam keadaan suci, yang mana hal itu terjadi sekali atau dua kali, kemudian darah berubah, maka rotasi putarannya adalah setahun, dimana yang sehari semalam dari itu adalah haid, dan yang setahun adalah suci. Demikian juga hukumnya bila lebih atau kurang. Konteks ungkapan pengarang, bahwa ia menetapkan kebiasaan pembedaan dengan sekali kejadian.

Adapun cabangnya adalah sebagaimana pandangan madzhab, yaitu penetapannya dengan sekali kejadian. Adapun pilihannya adalah memutuskan penetapannya dengan sekali kejadian sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Al Haramain dan yang mengikutinya. *Wallahu a'lam.*

24. Asy-Syirazi berkata, "Bisa juga terjadi beralihnya kebiasaan sehingga lebih maju atau mundur, bertambah atau berkurang, maka patokannya dikembalikan yang terakhir kali terjadi, karena itulah yang lebih dekat kepada bulan istihadhah. Jika kebiasaanya adalah lima hari kedua dalam suatu bulan, lalu suatu ketika melihat darah di permulaan bulan dan berkelanjutan, maka haidnya adalah yang lima hari biasanya. Abu Al Abbas berkata, 'Mengenai ini ada pandangan lainnya, yaitu bahwa haidnya adalah lima hari pertama, karena itulah permulaan terjadinya dalam waktu yang memungkinkan haid.' Pendapat pertama lebih shahih, karena kebiasaan telah terjadi pada lima hari kedua sehingga harus dikembalikan kepadanya, sebagaimana halnya bila tidak didahului oleh darah. Jika kebiasaannya lima hari dari permulaan bulan, kemudian pada suatu bulan melihat darah pada lima hari yang biasanya kemudian suci selama lima belas hari kemudian melihat darah lagi dan melebihi lima belas hari, maka dikembalikan kepada kebiasaannya, yaitu lima hari yang pertama. Abu Al Abbas mengeluakan pandangan lain, bahwa yang lima hari pertama dari darah kedua adalah haid, karena ia melihatnya pada waktu yang memungkinkan sebagai haid.' Pendapat pertama adalah pandangan madzhab, karena kebiasaan telah ditetapkan dari permulaan

bulan sehingga tidak berubah kecuali dengan haid yang benar."

Penjelasan:

Pasal ini mengandung banyak masalah dan memerlukan banyak contoh. Pengarang telah meringkasnya dan mengisyaratkan maksudnya, namun itu perlu dijelaskan dan dijabarkan bagian-bagiannya beserta contoh-contohnya. Jadi patokan kebiasaan yang berubah secara umum disepakati, tapi pada sebagian kasus ada perincian dan perbedaan pandangan. Jika kebiasaan haidnya pada lima hari kedua dalam satu bulan, lalu pada suatu bulan melihat darah dalam lima hari pertama lalu berhenti, jadi mendahului kebiasaannya, namun haidnya tidak bertambah dan tidak pula berkurang, akan tetapi masa sucinya berkurang karena menjadi dua puluh hari, padahal sebelumnya dua puluh lima hari.

Jika melihatnya pada lima hari ketiga atau keempat atau kelima atau keenam, berarti telah mundur dari kebiasaannya, namun haidnya tidak bertambah dan tidak berkurang, akan tetapi masa sucinya bertambah. Bila melihatnya pada lima hari kedua bersama ketiga, berarti haidnya bertambah, dan ini berarti mundur dari kebiasaannya. Jika melihatnya pada lima hari pertama dan kedua, berarti haidnya bertambah dan juga madu dari kebiasaannya.

Jika melihatnya pada lima hari pertama, kedua dan ketiga, maka haidnya bertambah sehingga menjadi lima belas hari, dan ini juga berarti maju sekaligus mundur. Jika melihatnya dalam empat hari, atau tiga hari, atau dua hari, atau sehari dari lima hari yang biasanya, maka haidnya berkurang namun tidak beralih dari kebiasaannya. Jika melihatnya dalam sehari, atau dua hari, atau tiga hari, atau empat hari dari lima hari pertama, maka haidnya berkurang dan berarti maju dari biasanya. Jika melihat itu dalam lima hari ketiga atau keempat atau setelahnya, maka haidnya berkurang dan berarti mundur dari kebiasaannya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya berkata, "Tidak ada perbedaan pandangan dalam semua gambaran kasus tersebut di antara kami."

Abu Hanifah *rahimahullah* berkata, "Jika melihatnya sebelum masa kebiasaannya, maka itu bukan haid, dan jika melihatnya setelah masa kebiasaannya maka itu adalah haid, karena yang belakangan mengikuti. Dalil kami, bahwa darah itu terjadi dalam masa yang memungkinkan sehingga itu

adalah haid."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Kemudian dalam semua gambaran kasus ini, bila mengalami istihadhah dan bertepatan setelah kebiasaan haidnya, maka haidnya dikembalikan kepada kebiasaan itu jika itu terjadi berulang-ulang, tapi jika berulang-ulang, maka menurut pandanga madzhab dikembalikan ke situ juga, dan mengenai ini ada perbedaan pendapat terdahulu mengenai penetapan bagi yang terbiasa haid dengan sekali kejadian atau dua kali kejadian. Jika kami menetapkannya dengan sekali kejadian, maka dikembalikan kepada kebiasaan lama.

Jika kebiasaannya lima hari dari permulaan bulan, lau pada suatu bulan terjadi enam hari lalu sisanya suci, kemudian pada bulan berikutnya terjadi tujuh hari lalu suci kemudian istihadhah pada bulan ketiganya dan berlanjut dalam bentuk darah yang tidak jelas, maka jika kami menetapkannya dengan sekali kejadian, ia dikembalikan kepada yang tujuh, tapi bila kami tidak menetapkan kecuali dengan dua kali kejadian, maka ada dua pandangan:

Pertama, dan ini padangan yang lebih *shahih* menurut Imam Al Haramain, bahwa ia dikembalikan kepada yang lima, karena yang lima itu berulang secara hakiki pada kondisinya.

Kedua, ini pendapat yang lebih masyhur dan dishahihkan oleh Ar-Rafi'i dan yang lainnya, bahwa ia dikembalikan kepada yang enam, karena jumlah itu berulang, dimana sekali terjadi sendirian, dan sekali terjadi dengan tambahan dalam peristiwa yang tujuh hari. Jika kami katakan dengan pendapat yang janggal, bahwa ia tidak ditetapkan kecuali dengan tiga kejadian sehinga dikembalikan kepada yang lima.

Tentang penjelasan kadar sucinya bila kebiasaannya berubah, mengenai ini ada beberapa gambaran. Bila kebiasaannya lima hari dari permulaan bulan, lalu pada suatu bulan melihat darah dalam lima hari kedua, maka putarannya yang terdahulu dengan lima yang ini menjadi tiga puluh lima, dimana yang lima di antaranya adalah haid, sedang sucinya tiga puluh. Jika ini berulang, yaitu setelah tiga puluh hari ini melihat suci kemudian darah kembali datang pada lima hari ketiga dari bulan lainnya, dan ini terjadi beberapa kali atau dua kali, kemudian istihadhah, maka darahnya tidak jelas, sehingga ia dikembalikan kepada patokan ini, dengan demikian haidnya adalah lima hari dan sucinya tiga puluh

hari, demikian yang disepakati.

Jika tidak berulang, yakni berlanjutnya darah dari permulaan lima hari kedua, apakah menetapkannya haid pada bulan ini? Mengenai ini ada dua pendapat:

Pertama, yaitu pendapat Abu Ishaq Al Marwazi: Tidak ada haid baginya pada bulan ini. Jika datang bulan kedua maka ia memulai dari permulaanya sebagai haid selama lima hari, lalu sisanya suci. Demkian juga bulan-bulan lainnya sebagaimana kebiasaannya.

Kedua, yaitu pendapat mayoritas sahabat kami: Menetapkannya haid pada bulan ini selama lima hari dari permulaan darah pemula, yaitu pada lima hari kedua. Kemudian jika kami menetapkan kebiasaan dengan sekali kejadian, maka kami tetapkan putarannya tiga puluh lima hari dimana yang lima hari sebagai haid dan sisanya suci, demikian seterusnya.

Jika kami tidak menetapkannya dengan sekali kejadian, maka ada dua pendapat: Pendapat yang *shahih* (yakni pendapat *pertama*) dari antara keduanya adalah yang dinukil oleh Imam Al Haramain dan ulama peneliti lainnya, bahwa masa sucinya adalah dua puluh liima yang setelah lima hari, karena itulah yang berulang dari masa sucinya.

Pendapat *kedua*: Bahwa masa sucinya dalam putaran ini adalah dua puluhh ari, yaitu yang tersisa dari hitungan bulan ini, kemudian haid lagi dari permulaan bulankedua selama lima hari, kemudian sisanya suci, demikian seterusnya dengan tetap menyesuai dengan kebiasaan lamanya, baik kadarnya maupun waktunya. Demikian yang dituturkan kepada kami dari mayoritas sahabat kami, dan itulah yang benar lagi dijadikan sandaran.

Adapun pandangan Abu Ishaq, itu sangat lemah. Imam Al Haramain berkata, "Abu Ishaq mengatakan ini karena keyakinan untuk menetapkan permulaan putaran yang memungkinkan." Imam Al Haramain juga berkata, "Pandangan ini, walaupun itu memang benar dari Abu Ishaq, namun pendapat itu tidak dipakai (ditinggalkan), dan dikategorikan termasuk kekeliruannya. Beliau memang sering keliru dalam perkara haid, dan mayoritas kekeliruannya berupa berlebihan dalam memposisikan permulaan putaran." Letak kekeliruannya, bahwa bila wanita melihat darah pada lima hari kedua, kemudian terus berlanjut,

maka permulaan darahnya adalah pada masa yang memungkinkan haid, yang mana itu didahului oleh kesucian yang sempurna, maka menetapkan bulan ini tanpa haid adalah bathil, tidak ada asalnya.

Imam Al Haramain berkata, "Kemudian para penukil menukil kesalahan yang fatal dari Abu Ishaq, dimana mereka mengatakan, bahwa menurutnya: Bila wanita melihat darah pada lima hari kedua, kemudian terus berlanjut hingga akhir bulan, kemudian melihat suci selama lima hari di permulaan bulan kedua yang kemudian darah kembali berlanjut hingga akhir bulan, kemudian melihat suci selama lima hari, kemudian darah kembali berlanjut hingga akhir bulan, kemudian melihat suci selama lima hari, demikian secara teratur hingga bertahun-tahun, maka wanita ini tidak ada haidnya. Pernyataan ini benar-benar keliru." Demikian akhir perkataan Al Imam Al Haramain.

Kemudian Imam Al Haramain, Al Ghazali, Ar-Rafi'i dan yang lainnya menukil madzhab Abu Ishaq sebagaimana yang telah saya kemukakan, yaitu; bahwa tidak ada haidnya pada bulan pertama, maka jika datang yang kedua, maka haid baginya haid selama lima hari dari permulaannya, lalu sisanya suci. Demikian juga bulan-bulan setelahnya sehingga putarannya selalu berlangsung selama tiga puluh hari.

Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini mengatakan di dalam kitabnya *Al Furuq* terhadap madzhab Abu Ishaq, "Masa sucinya bertambah[44] dan menjadi lima puluh lima hari, dan putarannya menjadi enam puluh hari, yaitu lima hari haid dan lima puluh hari suci, ini pencabangan pada madzhabnya, bahwa kebiasaan ditetapkan dengan sekali kejadian." Apa yang dinukil oleh Syaikh Abu Muhammad ini benar, namun yang masyhur darinya adalah apa yang telah kami kemukakan di atas. *Wallahu a'lam*.

Adapun bila kebiasaannya selama lima hari dari permulaan bulan, lalu melihat darah pada lima hari kedua kemudian berhenti kemudian kembali di permulaan bulan kedua, maka putarannya adalah dua puluh lma hari. Jika berulang, yaitu melihat datang di permulaan bulan kedua selama lima hari, kemudian suci selama dua puluh lima hari, kemudian darah kembali dan terus

---

[44] Demikian naskah aslinya, kemungkinan ungkapannya adalah: Abu Muhammad Al Juwaini menambahkan di dalam kitabnya *Al Furuq* terhadap madzhab Abu Ishaq: Apabila masa sucinya bertambah ... dst.

menerus demikian atau terjadi dua kali, kemudian istihadhah, maka ia dikembalikan kepadanya dan putarannya ditetapkan selama dua puluh lima hari. Jika tidak berulang, yaitu kebmbali pada lima hari pertama dan terus berlanjut, maka lima yang pertama adalah haid, ini tidak ada perbedaan pandangan, adapun sucinya, bila kami menetapkan kebiasaan dengan sekali kejadian, maka sucinya adalah dua puluh hari, jika tidak, maka dua puluh lima hari.

Adapun bila ia haid lima hari yang pernah dialaminya di permulaan bulan kemudian suci selama dua puluh hari kemudian darah kembali pada lima hari terakhir di bulan tersebut, berarti haidnya maju dan putarannya menjadi dua puluh lima hari. Bila itu berulang, yaitu melihat darah pada lima hari terakhir lelu berhenti kemudian suci selama dua puluh hari, kemudian melihat darah selama lima hari kemudian suci selama dua puluh hari, dan itu terjadi berkali-kali atau terjadi dua kali, kemudian ia isihadhah, maka patokannya dikembalikan ke situ, dan putarannya ditetapkan dua puluh lima hari walaupun tidak berulang, yaitu darah berlanjut pada lima hari terakhir.

Ar-Rafi'i berkata, "Kesimpulan yang dikeluarkan dari jalur-jalur para sahabat kami mengenai masalah ini dan serupanya ada empat:

Pertama, ini yang paling *shahih*: Haid selama lima hari dari permulaan darah dan suci selama dua puluh hari, demikian seterusnya.

Kedua, haid selama lima hari dan suci selama dua puluh lima hari.

Ketiga, haid selama sepuluh hari dari darah itu dan suci selama dua puluh lima hari, kemudian putarannya mengikuti putaran yang lama.

Keempat, bahwa yang lima hari terakhir adalah istihadhah, dan ia haid dari permulaanbulan selama lima hari dan suci selama dua puluh lima hari sesuai dengan kebiasaannya terdahulu."

Telah dikemukakan dari Abu Ishaq mengenai mengikuti awal putaran dan yang sebelumnya dihukumi istihadhah. Lalu mereka berbeda pendapat mengenai qiyasnya, ada yang mengatakan bahwa qiyasnya adalah pendapat yang ketiga, dan ada yang mengatakan pendapat keempat.

Adapun bila masalahnya begini: Haid selama lima hari dan suci selama dua puluh empat hari, kemudian darah kembali datang dan terus berlanjut, maka yang menyelingi di antara dua haid dan darahnya kurang dari minimum masa

suci, maka mengenai ini ada empat pendapat:

Pendapat yang paling *shahih* (pendapat *pertama*) adalah sehari dari permulaan darah yang kembali muncul sebagai istihadhah yang menggenapkan masa suci, yang lima hari setelahnya adalah haid dan yang lima belas harinya adalah suci, jadi masa putarannya adalah dua puluh hari.

Kedua: Bahwa hari pertama dari mulai darah kembali adalah istihadhah, kemudian sepuluh hari sisanya dari bulan ini beserta lima hari dari permulaan yang berikutnya adalah haid sehingga berjumlah lima belas, kemudian suci selama dua puluh lima hari hingga genap sebulan. Jadi rotasi putarannya mengikuti yang lama.

Ketiga: Bahwa hari pertama dari darah yang kembali adalah istihadhah, dan lima setelahnya adalah haid, lalu dua puluh lima harinya adalah suci, demikian seterusnya.

Keempat: Bahwa semua darah yang kembali muncul hingga akhir bulan adalah istihadhah, dan putarannya dimulai kembali seperti yang terdahulu dari permulaan bulan kedua. *Wallahu a'lam*.

Adapun bila kebiasaan haidnya adalah lima hari kedua, lalu ia melihat darah di permulaan bulan dan berlanjut, maka mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur, di antaranya (*pertama*) adalah yang dikemukakan oleh pengarang dan gurunya, yakni Abu Ath-Thayyib, pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya, bahwa haidnya adalah lima hari yang biasanya, karena wanita yang sudah biasa haid ditetapkan dengan itu sehingga tidak berubah kecuali dengan haid yang benar. Berdasarkan pandangan ini, maka putarannya tetap sebagaimana biasanya.

Kedua, pendapat Abu Al Abbas, bahwa haidnya adalah yang lima hari pertama dari bulan itu. berdasarkan ini berarti masa sucinya berkurang lima hari, dan putarannya menjadi dua puluh lima hari. Jika sebelumnya kondisinya demikian lalu wanita yang telah biasa haid itu melihat darah selama lima hari dan suci lagi sebelum lima belas hari, kemudian melihat darah dan terus berlanjut, maka ia tetap pada kebiasaannya, demikian tanpa perbedaan pendapat, dan juga disepakati oleh Abu Al Abbas.

Bila kebiasaannya adalah lima hari pertama, lalu ia melihat darah kemudian suci dalam lima belas hari kemudian darah berubah dan terus berlanjut, maka

mengenai ini ada dua pandangan madzhab. Menurut pengarang, gurunya dan yang lainnya (pendapat *pertama*), bahwa ia tetap pada kebiasaannya, dan haidnya adalah lima hari dari permulaan setiap bulan lalu sisanya adalah masa suci. Berdasarkan ini, maka sisa harinya pada bulan ini adalah masa suci, dan tidak ada pengaruhnya dari bekas darah yang ada.

Kedua: Bahwa lima hari pertama dari darah kedua adalah haid. Berdasarkan ini, maka putarannya adalah dua puluh hari, dimana yang lima hari adalah haid dan lima belas harinya adalah suci. Bila wanita yang terbiasa haid lima hari melihat darah dan suci selama sepuluh hari kemudian melihat darah yang terus berlanjut, maka ia dikembalikan kepada lima hari yang biasanya dari permulaan setiap bulan, demikian tanpa ada perbedaan pendapat.

Jika kebiasaannya lima hari di permulaan bulan, lalu di permulaan bulan ia melihat darah merah kemudian berubah hitam hingga akhir bulan, maka itu berpatokan pada apa yang telah dikemukakan pada pasal wanita yang dapat dibedakan haidnya. Jika kami katakan bahwa yang hitam tidak menghilangkan hukum yang merah, maka haidnya adalah lima hari pertama, yaitu hari-hari keluarnya darah mereka. Jika kami katakan dengan pandangan madzhab, bahwa yang hitam itu menghilangkan hukum yang merah, maka haidnya adalah lima hari dari permulaan yang hitam, dan kebiasaannya menjadi berubah.

Jika biasanya kondisinya demikian, lalu di permulaan bulan ia melihat darah merah selama lima hari, lalu darah hitam selama lima hari, kemudian berubah merah, maka mengenai ini ada tiga pendapat terdahulu yang seperti itu pada wanita yang baru pertama kali mengalami haid. Jika di sana kami katakan bahwa haidnya adalah yang hitam, maka di sini haidnya adalah yang lima hari kedua, karena ia telah berubah kebiasaannya. Jika di sana kami katakan bahwa ia tidak dapat dibedakan, maka haidnya di sini adalah yang lima hari pertama, yaitu hari-hari yang biasanya haid. Jika di sana kami katakan bahwa haidnya adalah sepuluh hari pertama, maka di sini haidnya adalah sepuluh hari juga, yaitu yang merah dan yang hitam, karena kebiasaannya telah mengalami perubahan.

Semua ini untuk kondisi yang memiliki satu kebiasaan. Adapun bagi yang memiliki beberapa kebiasaan, yaitu terkadang teratur dan terkadang tidak teratur,

maka yang pertama (yang teratur), contohnya adalah bila haid selam tiga hari dari setiap bulan, kemudian bulan berikutnya lima hari, kemudian bulan berikutnya tujuh hari, kemudian bulan berikutnya lagi (yakni bulan keempat) kembali lagi kepada tiga hari, lalu pada bulan kelima selama lima hari dan pada bulan keenam tujuh hari, kemudian bulan ketujuhnya kembali lagi tiga hari, lalu bulan kedelapan selama lima hari, demikian seterusnya kebiasaan ini berulang-ulang, kemudian ia istihadhah dan darahnya berubah, maka tentang patokannya ada dua pendapat yang masyhur dari kalangan ulama Kurasan:

Pertama, pendapat yang lebih *shahih*, bahwa ia dikembalkan kepada kebiasaan itu, demikian yang ditetapkan oleh ulama irak dan sejumlah ulama Khurasan, termasuk di antaranya Abu Muhammad Al Juwaini dan Al Mutawalli, karena itu adalah kebiasaannya sehingga dikembalikan kepadanya, baik waktu maupun kadarnya.

Kedua, tidak dikembalikan (kepada patokan kebiasaan itu). Pendapat ini dishahihkan oleh Al Baghawi, karena masing-masing dari kadar itu menghapus yang sebelumnya. Menurut kedua pandagan ini, tidak ada bedanya antara berhentinya kebiasaannya tersebut (yang mempunyai tiga pola tadi) ataupun lainnya, yaitu misalnya melihat darah selama lima hari, kemudian tiga hari, kemudian tujuh hari, atau: tujuh hari, kemudian lima hari, kemudian tiga hari, dan teratur seperti itu. Dan juga tidak berbeda antara melihat terjadinya masing-masing ini sebanyak satu kali ataupun beberapa kali, yaitu misalnya: melihat darah selama tiga hari pada satu bulan, lalu pada bulan kedua selama tiga hari, pada bulan ketiga selama tiga hari, lalu pada bulan keempat selama lima hari, dan juga pada bulan kelima dan keenam (selama lima hari), lalu pada bulan ketujuh selama tujuh hari, dan juga pada bulan kedelapan dan kesembilan (selama tujuh hari), kemudian kembali kepada tiga hari berulang-ulang, kemudian lima hari juga demikian, kemudian tujuh hari juga demikian.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila melihat ketiga jumlah itu dalam tiga bulan saja, lalu pada suatu bulan melihat darah selama tiga hari, kemudian pada bulan lainnya selama lima hari, lalu pada bulan lainnya selama tujuh hari, kemudian istihadhah pada bulankeempat, maka tidak ada perbedaan, bahwa ia dikembalikan kepada kebiasaan-kebiasaan tersebut." Demikian yang dikatakan oleh Imam Al Haramain dan yang lainnya. Mereka

berkata, "Karena bila kami tetapkan kebiasaan dengan sekali kejadian, maka kadar terakhir menghauskan yang sebelumnya. Dan bila kami tidak menetapkannya dengan sekali kejadian, maka itu cukup jelas."

Ar-Rafi'i berkata, "Karena itu para imam berkata, 'Minimum sempurnanya kebiasaan pada contoh kasus tersebut adalah enam bulan pertama. Jika ia melihat kadar-kadar tersebut masing-masing dua kali, maka minimumnya adalah setahun.' Maka kesimpulannya dari kedua pandangan tadi, bahwa bila kebiasaan putaran itu berulang, kemudian kami katakan dengan pandangan yang *shahih* bahwa ia dikembalikan kepada kebiasaan, lalu ia istihadhah setelah tiga bulan, maka permulaan bulan pertama istihadhah ia dikembalikan kepada lima hari, bulan keduanya kepada tujuh, dan bulan berikutnya kepada tiga, lalu bulan keempatnya kepada lima, bulan kelimanya kepada tujuh, dan bulan keenamnya kepada tiga. Lalu bulan ketujuh kepada lima dan demikian seterusnya. Bila istihadhah setelah bulan yang lima, ia dikembalikan kepada tujuh, kemudian kepada tiga, kemudian kepada lima, kemudian kepada tujuh.

Demikian juga ia istihadhah setelah bulan yang tujuh maka ia dikembalikan kepada tiga, kemudian kepada lima, kemudian kepada tujuh, kemudian kepada tiga, demikian seterusnya. Berikutnya cukup jelas, bila melihat tiga hari selama dua bulan (dua kali), kemudian lima hari juga selama dua bulan, dan tujuh hari juga selama dua bulan.

Jika kami katakan tidak dikembalikan kepada kebiasaan tersebut, maka Al Ghazali telah menukil tiga pendapat: *Pertama*: Dikembalikan kepada kadar terakhir sebelum terjadi istihadhah berdasarkan kepastian kebiasaan tersebut dan peralihannya dengan sekali kejadian.

Kedua: Dikembalikan kepada kadar gabungan antara dua haid yang mendahului istihadhah. Berdasarkan ini, bila istihadhah setelah bulan yang lima hari dan yang tiga hari, maka dikembalikan kepada tiga, karena itulah angka yang terdapat pada kedua bulan tersebut. Bila ia istihadhah setelah bulan yang haidnya tujuh hari (dimana pada bulan sebelumnya lima hari), maka dikembalikan kepada lima, karena lima hari itulah yang dialami pada dua bulan yang sebelum terjadinya istihadhah.

Ketiga: Ia seperti yang baru pertama kali haid, karena ada bagian yang tidak menjadi kebiasaan karena tidak terulang, bahkan menurut pendapat lain

bahwa terjadinya pengulangan juga tidak berpengaruh, karena saat itu bukan haid, tapi sebagiannya.

Ar-Rafi'i berkata, "Kedua pandangan ini merupakan pencabangan, bahwa kebiasaan tidak ditetapkan dengan sekali kejadian." Lebih jauh ia mengatakan, "Setelah pembahasan ini saya tidak pernah melihat nukilan pandangan-pandangan ini yang disertai dengan pencabangan pada pandangan kami, yaitu tidak dikembalikan kepada kebiasaan tersebut, kecuali Al Ghazali, dan gurunya, Imam Al Haramain, tidak menyebutkannya, akan tetapi gurunya menyebutkan mengenai kasus apabila kebiasaan rotasi tidak terulang." Telah dikemukakan, bahwa pangkal kedua pandangan tersebut adalah bila berulang, dengan demikian nyatalah Al Ghazali sendirian dalam penukilan pandangan-pandangan tersebut, dan yang disebutkan oleh yang lainnya sebagai pencabangannya merupakan penyangkal terhadap kadar yang mendahului istihadhah, tidak ada yang lain. Kemudian, bila kita mengembalikannya kepada kadar yang mendahului istihadhah, apakah diharuskan berhati-hati (berjaga-jaga) di antara minimum dan maksimum kebiasaan? Mengenai ini adalah dua pandangan. Yang lebih *shahih* (pandangan *pertama*): seperti wanita yang mempunyai satu kebiasaan, tidak ada sikap jaga-jaga setelah adanya patokan.

Kedua: Tidak diharuskan karena kemungkinan berlanjutnya haid. Berdasarkan ini, maka ia tidak boleh digauli oleh suaminya hingga akhir yang ketujuh dalam contoh kasus tersebut.

Kemudian bila ia istihadhah setelah bulan yang haidnya tiga hari, dimana ia haid tiga hari setiap bulan, kemudian ia mandi, lalu shalat dan puasa setelah melewati tiga hari, kemudian mandi lagi setelah lima hari, kemudian mandi lagi setelah tujuh hari, lalu mengqadha puasa dari yang di dalam kurun tujuh hari, adapun yang tiga hari, dia memang tidak berpuasa pada tiga hari itu. Lalu sisanya, kemungkinannya adalah haid sehingga tidak perlu mengqadha shalat, karena yang tiga hari adalah haid, adapun yang setelahnya harus shalat.

Jika ia istihadhah setelah bulan yang haidnya lima hari, maka ia menjalani haidnya lima hari setiap bulan, kemudian mandi, lalu berpuasa dan shalat setelah lima hari,kemudian mandi setelah tujuhhari dan mengqadha puasa semuanya dan juga shalat-shalat pada hari keempat dan kelima, karena kemungkinan itu adalah masa suci yang ia tidak shalat pada kedua hari itu. Jika ia istihadhah

setelah bulan yang haidnya tujuh hari, maka ia haid selama tujuh hari setiap bulannya, lalu mandi setelah hari ketujuh, lalu mengqadha puasa dari yang tujuh hari dan shalat-shalat yang setelah hari ketiga yang diyakini itu. *Wallahu a'lam.*

Semua ini jika wanita yang terbiasa haid itu ingat akan kebiasaannya yang mendahului istihadhah, bila ia lupa, maka ada dua riwayat yang dituturkan oleh Al Jurjani di dalam *At-Tahrir* dengan dua pendapat:

Pertama: Ia sama dengan baru pertama kali haid.

Kedua: sesuai dengan pandangan madzhab, dan inilah yang ditetapkan oleh para sahabat kami dalam semua pendapat madzhab Syafi'inya, yaitu melakukan langkah jaga-jaga (kehati-hatian), yaitu haid tiga hari setiap bulan, karena itu adalah kadar minimum yang merupakan masa haid yang diyakini, kemudian mandi di akhir hari ketiga, lalu puasa dan shalat, namun tidak menyentuh mushaf, tidak diam di masjid, membaca Al Qur`an maupun bersetubuh, kemudian mandi di akhir hari kelima dan di akhir hari ketujuh, dan diharuskan wudhu di antara itu bagi yang sakit seperti halnya wanita yang mustahadhah, dan ia dalam keadaan suci hingga akhir bulan. Para sahabat kami mengatakan, "Demikian hukum seterusnya setiap bulan."

Ar-Rafi'i berkata, "Apakah apa yang kami sebutkan dengan pandangan kami dikembalikan kepada kebiasaan putarannya? Ataukah diteruskan sebagaimana dua pandangan itu? Konotasi dari pandangan mayoritas, dan bahwa itu terus berlangsung sesuai dengan kedua pandangan itu." Imam Al Haramain berkata, "Dengan pandangan kami ini dikhususkan pengembalikan kepada kebiasaan putarannya. Adapun bila kami katakan dikembalikan kepada kadar yang mendahului istihadhah, maka ada dua pandangan. *Pertama*: Dikembalikan kepada minimum kebiasaan. *Kedua*: Ia sama dengan yang baru pertama kali haid." Mengenai ini ada dua pandangan yang telah dikemukakan, bahwa apakah ia bersikap hati-hati hingga akhir hari kelima belas dan diberlakukan di sini.

Kondisi kedua: Jika kebiasaan-kebiasaan itu tidak teratur bahkan itu berbeda-beda, yaitu terkadang didahului tiga hari lalu lima hari, dan terkadang sebaliknya, dan kadang keduanya mendahului yang tujuh hari, dan bahkan kadang sebaliknya, dan sebagainya.

Ar-Rafi'i berkata, "Imam Al Haramain dan Al Ghazali berkata, bahwa

kondisi ini berpatokan pada kondisi yang teratur. Jika di sana kami katakan tidak dikembalikan kepada kebiasaan putaran, maka apalagi untuk kasus di sini, sehingga dikembalikan kepada kadar yang mendahului istihadhah. Jika di sana kami katakan dikembalikan kepada kebiasaan putaran, maka ketidak teraturan itu seperti kondisi lupa, sehingga melakukan tindak kehati-hatian sebagaimana yang lalu." Lebih jauh ia mengatakan, "Selain Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengemukakan jalur-jalur lain yang intinya ada tiga pandangan:

Pertama, ini yang paling *shahih*: dikembalikan kepada kadar yang mendahului istihadhah berdasarkan penetapan kebiasaan dengan sekali kejadian.

Kedua, Jika yang mendahuluinya itu pernah berulang, maka dikembalikan kepadanya, jika tidak maka dikembalikan kepada kebiasaan yang paling minim, karena itulah yang terulang dengan pasti.

Ketiga: Bahwa ia sama dengan yang baru pertama kali haid. Jika kami katakan dengan dua pandangan pertama, maka ia melakukan tindak kehati-hatian hingga akhir masa maksimal kebiasaan. Jika kami katakan bahwa ia sama dengan yang baru pertama kali haid, maka tentang langkah kehati-hatian hingga akhir hari kelima belas ada dua pendapat." Demikian yang dinukil oleh Ar-Rafi'i dari para sahabat kami.

Sementara itu, Al Mutawalli berkata, "Apakah diharuskan melakukan sikap kehati-hatian pada ketiga kondisi itu? Mengenai ini ada dua pandangan. Semua ini bila ia mengenai kadar yang mendahului istihadhah. Tapi bila ia lupa dan kebiasaannya tidak teratur, maka ada dua pendapat.

Pertama, yakni pendapat yang paling *shahih* yang dikatakan oleh mayoritas mereka adalah dikembalikan kepada minimum kebiasaannya.

Kedua: Bahwa ia sama dengan yang baru pertama kali haid. Bedasarkan ini, maka tentang sikap kehati-hatiannya adalah perbedaan bagi yang baru pertama kali haid. Dan berdasarkan ini, ia harus melakukan sikap kehati-hatian hingga akhir masa maksimum kebiasaan menurut pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat itu. Ada juga yang mengatakan dianjurkan.

Ar-Rafi'i berkata, "Yang benar dari perbedaan pandangan mengenai sikap kehati-hatian itu adalah bila mengetahui kondisi keteraturan, bahwa ia tidak harus melakukan tindakan kehati-hatian. Dan yang benar untuk kondisi yang

lupa dan juga kondisi yang teratur, bahwa ia harus melakukan tindakan kehati-hatian,tapi di akhir masa maksimum kadar, bukan hingga akhir hari kelima belas."

Al Baghawi berkata, "Jika permulaan kebiasaannya tidak teratur, yaitu pada sebagian bulan haid permulaannya, dan pada sebagian lainnya haid di akhir bulan, lalu pada sebagian lainnya haid di pertengahannya, maka ia dikembalikan kepada kondisi sebelum istihadhah. Jika ia tidak tahu, maka sama dengan yang lupa, sehingga dari permulaan bulan hingga berakhirnya masa minimum kebiasaannya, lalu berwudhu untuk setiap shalat fardhu, kemudian setelah itu mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir bulan. *Wallahu a'lam.*"

25. Asy-Syirazi berkata, "Jika wanita yang terbiasa haid itu dapat membedakan darah, yaitu kebiasaannya adalah haid selama lima hari setiap bulan, kemudian pada suatu bulan melihat darah hitam selama sepuluh hari, kemudian melihat merah atau kekuning-kuningan dan berkelanjutan, maka ia dikembalikan kepada pembedaan dan ditetapkan haidnya adalah hari-hari yang ia mengeluarkan darah hitam, yaitu sepuluh hari. Sementara Abu Ali bin Khairan berkata, 'Dikembalikan kepada kebiasaannya,' yaitu lima hari. Pendapat pertama lebih *shahih*, karena pembedaan adalah tanda yang berlaku pada bulan terjadinya istihadhah, sehingga patokannya lebih utama daripada patokan kebiasaan yang telah berlalu."

Penjelasan:

Jika kebiasaannya haid lima hari di permulaan bulan, kemudian ia istihadhah, sementara ia dapat membedakan darah, jika perbedaan itu bertepatan dengan kebiasaannya, yaitu melihat darah hitam selama lima hari pertama, lalu sisanya di bulan itu melihat darah merah, maka haidnya adalah yang lima hari. Demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Jika tidak bertepan dengan kebiasaannya, maka mengenai ini ada tiga pandangan:

Pertama, yakni pendapat yang *shahih* berdasarkan kesepakatan para pengarang: Bahwa ia dikembalikan kepada pembedaan, demikian pendapat Ibnu Suraij dan Abu Ishaq. Bahkan Al Bandaniji mengatakan, "Itulah yang dicatatkan."

Al Mawardi berkata, "Itu madzhab Asy-Syafi'i *rahimahullah*

berdasarkan sabda Nabi SAW, دَمُ الْحَيْضِ أَسْوَدُ *"Darah haid itu berwarna hitam."*

Dan juga karena pembedaan adalah tanda yang jelas. dan juga karena itu merupakan tanda pada kondisi yang diperdebatkan, sedangkan kebiasaan merupakan tanda yang setara dengan itu, dan dalam hal ini sama saja, apa pembedaan itu melebihi kebiasaan ataupun kurang."

Kedua: Dikembalikan kepada kebiasaan, demikian pendapat Ibnu Khairan, Al Asthakhri, madzhab Abu Hanifah dan Ahmad berdasarkan sabda Nabi SAW, لِتَنْظُرْ عَدَدَ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ *"Hendaknya ia memperhatikan jumlah malam dan hari yang biasanya ia haid."*

Dan juga karena kebiasaan telah ditetapkan sedangkan pembedaan bisa saja hilang. Karena itu, bila darah yang kuat melebihi lima belas hari, gugurlah argumen itu. Berdasarkan ini, bila lupa akan kebiasaannya, maka hukumnya sama dengan yang lupa lagi tidak dapat membedakan. Insya Allah penjelasan lebih jauh akan dipaparkan nanti. Walaupun pandangan ini telah memaparkan argumen yang bagus, namun menurut para sahabat kami, pandangan ini lemah.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Abu Ishaq Al Marwazi mengatakan pengingkaran terhadap Abu Ali bin Khairan dan Abu Sa'id, keduanya tidak mengambil pendapat madzhab mereka, yakni Asy-Syafi'i, dan juga tidak mengarahkan kepada suatu dalil."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Abu Ishaq mengatakan, 'Apa yang mereka berdua katakan adalah keliru, orang yang mengatakannya tidak diterima udzurnya'." **Menurutku (An-Nawawi)**: Ini berlebihan.

Ketiga: Jika memungkinkan memadukan kebiasaan dan pembedaan, maka haidnya adalah semuanya, demikian ini sebagai manifestasi dari kedua indikator. Tapi jika tidak memungkinkan, maka tidak gugur, dan ia sama dengan yang baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan, dan mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat ini masyhur di kalangan ulama Khurasan, akan tetapi ini lebih lemah daripada yang sebelumnya.

Contoh dari apa yang telah kami sebutkan: Kebiasaan haidnya adalah lima hari dari permulaan bulan, lalu ia melihat darah hitam selama lima hari kemudian berubah merah, maka haidnya adalah lima hari yang hitam berdasarkan

kesamaan ketiga pendapat. Bila ia melihat darah hitam selama sepuluh hari kemudian berubah merah, maka menurut pendapat pertama dan ketiga, haidnya adalah sepuluh hari, sedangkan menurut pendapat kedua haidnya adalah lima hari dari permulaan yang hitam.

Bila ia melihat darah merah selama lima hari, kemudian hitam selama lima hari kemudian berubah merah, maka menurut pendapat pertama haidnya adalah yang hitam, dan menurut pendapat kedua haidnya lima hari dari permulaan sepuluh yang merah, sedangkan menurut pendapat ketiga adalah sepuluh yang merah bersama lima yang hitam. Bila melihat darah hitam selama sehari, atau dua hari, atau tiga hari, atau empat hari, atau enam hari, atau tujuh hari, atau lebih hingga lima belas hari, kemudian berubah menjadi merah, maka menurut pendapat pertama bahwa haidnya adalah yang hitam, demikian secara mutlak.

Adapun menurut pendapat kedua adalah lima hari dari permulaan bulan, demikian secara mutlak. Sedangkan menurut pendapat ketiga adalah yang lebih banyak daripada pembedaan dan kebiasaan. Bila melihat darah merah selama lima hari kemudian hitam selama sebelas hari, maka menurut pendapat pertama haidnya adalah yang hitam, sedangkan menurut pendapat kedua adalah yang merah, dan menurut pendapat ketiga tidak mungkin dipadukan. Pada pendapat pertama ada pandangan lain, bahwa haidnya adalah yang merah berdasarkan didahulukannya yang lebh dulu dalam segi warna bagi yang dapat membedakan. Penjelasannya telah dipaparkan, dan di sini (dalamcontoh kasus ini) dinyatakan oleh pengarang *Al Hawi*.

Dengan begitu, samalah pendapat dengan pembedaan dan pendapat dengan kebiasaan, bahwa haidnya adalah lima hari yang merah.

Adapun perbedaan pandangan berpangkal dari landasannya, yaitu: apakah itu pembedaan atau kebiasaan? Sebagaimana mereka mengetakan pada kasus wanita yang melihat darah hitam selama lima hari, kemudian berubah menjadi merah, atau lima hari merah kemudian berubah menguning, maka haidnya adalah lima hari pertama menurut seluruh pandangan ini.

Adapun perbedaannya pada landasannya: Bila ia melihat darah merah selama dua puluh hari, kemudian hitam selama lima hari, kemudian berubah merah, maka Al Faurani, Al Baghawi dan pengarang *Al 'Uddah* mengatakan,

bahwa haidnya adalah lima hari pertama dari permulaan darah merah sesuai kebiasaannya, sedangkan hari-hari darah hitam adala haid lainnya, dan di antara keduanya adalah masa suci. Mereka juga mengatakan, "Ini disepakati." Ar-Rafi'i menuturkan ini kemudian berkata, "Di antara mereka ada yang mengatakan, 'Ini *shahih* menurut pandangan ketiga. Adapun menurut pendangan pertama, maka haidnya adalah yang hitam, dan masa sucinya yang mendahuluinya adalah empat puluh lima hari, sehingga putarannya adalah lima puluh hari.' Jika kami katakan dengan pendapat kedua, maka haidnya dari permulaan bulan, lalu dua puluh lima hari setelahnya adalah suci sesuai dengan kebiasaannya. *Wallahu a'lam.*"

Catatan: Telah kami sebutkan, bahwa madzhab kami, bila kebiasaan itu tersendiri maka itu diberlakukan, dan bila pembedaan itu tersendiri maka itu diberlakukan. Tapi bila keduanya berpadu, maka didahulukan pembedaan, demikian menurut pendapat yang *shahih*. Sementara itu Ahmad mengatakan, "Masing-masing dari keduanya diberlakukan secara sendiri-sendiri, dan bila keduanya berpadu, maka kebiasaan yang didahulukan."

Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berkata, "Pembedaan itu tidak dianggap secara mutlak, dan kebiasaan itulah yang dianggap jika memang ada. Jika tidak, maka ia sebagai wanita yang baru pertama kali haid." Malik berkata, "Tidak diberlakukan dengan kebiasaan, akan tetapi dengan pembedaan jika memang ada."

26. Asy-Syirazi berkata, "Jika ia lupa namun bisa membedakan, maka ia adalah wanita yang mempunyai kebiasaan lalu lupa akan kebiasaannya akan tetapi ia bisa membedakan haid dari istihadhah dengan warna darahnya, sehingga ia dikembalikan kepada patokan perbedaan. Jika ia ingat aka kebiasaannya, tentu ia tetap dikembalikan kepada pembedaan, apalagi bila ia lupa. Adapun menurut pendapat yang mengatakan didahulukannya kebiasaan daripada pembedaan, maka hukumnya sama dengan yang tidak dapat membedakan."

Penjelasan:

Pasal ini beserta hukumnya adalah sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang. Demikian yang dikatakan oleh jumhur. Imam Al Haramain berkata, "Para sahabat kami sama sependapat, bahwa di sini (dalam contoh kasus ini) ia dikembalikan kepada pembedaan karena darurat." *Wallahu a'lam.*

27. Asy-Syirazi berkata, "Jika ia lupa akan kebiasaannya lagi tidak dapat membedakan darah yang keluar, baik karena lupa akan waktunya dan jumlahnya, ataupun lupa akan waktu tapi ingat akan jumlahnya, atau lupa jumlahnya namun ingat waktunya, maka jika ia lupa akan waktu dan jumlahnya maka ia adalah wanita yang bimbang (bingung), dan mengenai ini ada dua pendapat:

***Pertama*: Ia sama dengan yang baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan darahnya. Demikian yang dicatatkan mengenai jmlah, sehingga haidnya adalah dari permulaan setiap bulan selama sehari semalam menurut satu pendapat, atau enam atau tujuh hari menurut pendapat lainnya. Jika ia tahu kapan melihat darah, kami tetapkan permulaan bulannya dari sejak waktu itu, dan kami tetapkan hitungannya tiga puluh hari dan kami tetapkan haidnya, karena sebagian harinya tidak lebih utama untuk dinyatakan haid daripada sebagian hari lainnya, sehingga gugurlan hukum seluruhnya dan ia menjadi sama dengan wanita yang tidak mempunyai kebiasaan.**

***Kedua*, dan inilah yang masyhur lagi dicatatkan (nash) dalam masalah haid, bahwa ia tidak mempunyai haid maupun suci yang diyakini, sehingga ia shalat dan mandi untuk setiap shalat, karena boleh jadi itu adalah waktu berhentinya haid, namun tidak boleh digauli oleh suaminya, dan ia tetap berpuasa bersama yang lainnya pada bulan Ramadhan, dan itu sah baginya selama empat belas hari karena boleh jadi hari kelima belasnya merupakan bagian dari permulaan hitungan bulannya dan sebagiannya dari hari yang keenam belas, sehingga dengan begitu menjadi rusak dua hari.**

Kemudian ia berupuasa pada bulan lainnya, dan dari itu sah baginya selama empat belas hari. Jika bulan yang orang-orang berpuasa di

dalamnya kurang, maka wajib mengqadha sehari, sehingga ia berpuasa empat belas hari dari yang tujuh belas hari, yaitu dua hari di permulaannya dan dua hari di akhirnya. Jika bulan itu genap, maka ia wajib mengqadha dua hari, sehingga ia berpuasa enam hari dari yang delapan belas hari, yaitu tiga hari di awalnya dan tiga hari di akhirnya, dengan begitu sah baginya puasa pada bulan itu.

Jika ia diharuskan berpuasa tiga hari, maka ia mengqadha dari yang sembilan belas hari, yaitu empat hari di awalnya dan empat hari di akhirnya. Jika ia diharuskan puasa empat hari, maka mengqadhanya dari yang dua puluh lima hari, yaitu lima hari di awalnya, dan lima hari di akhirnya. Setiap bertambah satu hari masa ini maka bertambah puasanya dua hari, yaitu bertambah satu hari di awalnya dan bertambah satu hari di akhirnya. Untuk thawafnya juga diqiyaskan pada ini."

Penjelasan:

Masalah ini dan masalah-masalah yang setelahnya mengenai wanita yang lupa termasuk permasalah yang rumit pada bab haid, padahal ini perkara besar, dan banyak gambaran dan cabang-cabangnya serta kaidah-kaidah dan pengantar-pengantarnya, juga termasuk masalah-masalah yang pelik. Sebagian sahabat kami menyalahkan sebagian lainnya dalam masalah perihal ini, dan mereka mengarang karangan tersendiri mengenai ini, di antaranya adalah Ad-Darimi dengan jilid besar yang isinya hanya mengenai wanita yang bingung (bimbang) dan penetapannya disertai dengan menyebutkan pokok-pokoknya dan rangkaian yang terkait dengannya. Di antaranya insya Allah di sini anda akan melihat nukilan berharga dari itu.

Saya telah meringkas maksud-maskud dari jilid tersebut dalam sekitar lima buku catatan, namun kini saya memandang perlu untuk meringkasnya lagi secara lebih sederhana. Karena itu, bagi yang mencermatinya hendaknya memperhatikan pokok-pokoknya sehingga setelah itu akan mudah baginya melihat gambarannya. Para sahabat kami baik yang terdahulu maupun yang kemudian sepakat, bahwa wanita yang lupa akan waktu dan jumlah haidnya disebut sebagai *mutahayyirah* (wanita yang bingung/bimbang).

Ad-Darimi, Al Qadhi Husain dan yang lainnya berkata, "Disebutkan juga *muhayyirah*, karena perkaranya membingungkan ahli fikih."

Sebutan *mutahayyirah* hanya disandangkan kepada wanita yang lupa akan kebiasaannya, yaitu tentang kadarnya (jumlahnya) dan waktunya serta tidak dapat membedakan. Adapun yang lupa jumlahnya tapi ingat waktunya atau sebaliknya, maka para sahabat kami tidak menyebutnya *mutahayyirah*, namun Al Ghazali menyebutnya *mutahayyirah*. Yang pertama itulah yang dikenal.

Kemudian, lupa itu kadang terjadi karena kelalaiannya atau ketidak peduliannya atau karena masa yang berselang lama karena sakit dan serupanya, atau karena gila dan serupanya. Wanita lupa yang disebut *mutahayyirah* adalah yang tidak dapat membedakan (darah haid), tapi bila bisa membedakan, maka sebagaimana yang baru dikemukakan, bahwa madzhab menyatakan, bahwa ia dikembalikan kepada patokan pembedaan darahnya.

Perlu diketahui, bahwa hukum *mutahayyirah* tidak dikhususkan bagi yang lupa, tapi juga bagi yang baru pertama kali mengalami haid bila tidak mengetahui waktu permulanya darah, maka ia adalah *mutahayyirah*, dan padanya berlaku hukum-hukum *mutahayyirah*. Mengenai ini telah kami sebutkan pada pasal wanita yang baru pertama kali haid. *Wallahu a'lam*.

Adapun tentang hukum *mutahayyirah*, mengenai ini ada tiga pendapat madzhab Syafi'i. Yang paling *shahih* (*pertama*) lagi masyhur serta ditetapkan oleh jumhur, bahwa mengenai ini ada dua pendapat: *(1)* Menurut para sahabat kami, bahwa ia diperintahkan melakukan tindak kehati-hatian sebagaimana yang insya Allah nanti akan kami jelaskan. *(2)* Bahwa ia sama dengan wanita yang baru pertama kali haid, inilah nashnya (nash Asy-Syafi'i) pada bab jumlah (kadar).

Kedua: Ditetapkan bahwa ia sama dengan wanita yang baru pertama kali haid, demikian yang ditetapkan oleh Al Qadhi Abu Hamid di dalam *Jami'*-nya.

Ketiga: Diperintahkan melakukan tindak kehati-hatian, inilah yang dipilih oleh Ad-Darimi, pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya. Mereka menakwilkan nashnya pada bab jumlah, bahwa yang dimaksudnya dengan "yang lupa" adalah

mengenai kadar (jumlah) haidnya bila ia ingat waktunya. Ada juga yang mengatakan, bahwa ia sama dengan wanita yang baru pertama kali haid terkait dengan hukum iddah, yakni pada setiap bulan terjadi satu masa suci.

Jika kami katakan bahwa ia sama dengan wanita yang baru pertama kali haid, maka ada dua pendapat madzhab Syafi'i yang masyhur:

Pertama: Dikembalikan kepada sehari semalam.

Kedua: enam atau tujuh hari, sebagai pada wanita yang baru pertama kali haid. Riwayat inilah yang ditetapkan oleh pengarang, Al Qafffal, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Qadhi Husain, Al Faurani, Abu Ali As-Sanuji di dalam *Syarh At-Talkhish*, Imam Al Haramain, pengarang *Al Amali*, Al Ghazali, Al Mutawalli, Al Baghawi, pengarang *Al 'Uddah*, Asy-Syasyi dan lain-lain.

Kedua: Dikembalkan kepada sehari semalam sebagai satu pendapat. Demikian yang ditetapkan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Sulaim Ar-Razi, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Jurjani di dalam *At-Tahrir* dan Syaikh Nashr. Yang benar adalah jalur pengarang dan yang menyepakatinya, demikian yang dikatakan oleh Jumhur.

Adapun pendapat pengarang *Al Bayan* dalam *Musykilat Al Muhadzdzab*, bahwa meyoritas para sahabat kami mengatakan dikembalikan kepada sehari semalam sebagai satu pendapat, ini tidak dapat diterima, karena kenyataannya kebalikan itu sebagaimana yang telah kami sebutkan dan kami lihat.

Para sahabat kami mengatakan, "Bila kami mengembalikannya kepada patokan wanita yang baru pertama kali haid, baik itu sehari semalam maupun enam atau tujuh hari, maka permulaan putarannya adalah dari permulaan setiap bulan, hingga bila wanita yang gila lagi bingung sadar (sembuh gilanya) di pertengahan bulan, maka dihukumi suci di sisa bulannya, dan permulaan haidnya dari permulaan bulan berikutnya." Demikian yang dikatakan oleh Jumhur, dan itulah zhahirnya nash Asy-Syafi'i di dalam kitab *Al 'Adad* di dalam *Mukhtashar Al Muzani*, karena ia mengatakan, "Bila wanita mustahadhah mulai mengalami atau lupa akan hari-hari haidnya, maka ia meninggalkan shalat sehari semalam, lalu berikutnya memulai haid dari permulalan bulan. Bila datang bulan keempat, maka selesailah iddahnya."

Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai alasan pengkhususannya dengan permulaan bulan, padahal dihukumi tidak terpengaruh oleh tabe'at dan tidak pula kebiasaan. Segolongan dari mereka mengatakan unsur dominasi, bahwa permulaan haid dimulai bersamaan dengan permulaan bulan. Al Mutawalli berkata, "Karena permulaan bulan membangkitkan darah." Namun para ulama peneliti mengingkari ini, dan mereka mengatakan, "Ini melampuai naluri instink."

Imam Al Haramain berdalih untuknya, bahwa batasan-batasan waktu syari'at adalah berdasarkan bulan (hilal), dan ini memang dekat." Al Ghazali berkata, "Karena bulan (hilal) merupakan pokok-pokok hukum-hukum syari'at," Ini tidak dapat diterima, dan itu menyerupai yang pertama, bahwa itu pengingkaran terhadap instink, karena zakat, iddah, diyat, jizyah (upeti), *kaffarat* dan sebagainnya perhitungannya dimulai sejak bermulanya, baik itu bertepatan dengan hilal maupun tidak.

Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini, yaitu mengembalikan *mutahayyirah* (wanita yang bingung) kepada patokan yang baru pertama kali haid dari permulaan hilal, adalah pendapat yang lemah lagi tidak ada asalnya. Itu adalah perkataan jumhur sebagai cabang dari pendapat lemah itu."

Sementara itu, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh dan yang lainnya menuturkan pendapat lain dari Ibnu Suraij, bahwa dikatakan kepadanya: Saat darahmu bermula, jika kau ingat waktunya, maka itulah permulaannya, jika tidak, maka dikatakan: saat kau ingat bahwa engkau suci. Jika ia mengatakan, "Hari Id," atau "Arafah," atau serupanya, maka haidnya adalah setelahnya. Al Qaffal berkata, "Bila wanita gila yang bingung telah sembuh (sadar), maka permulaan putarannya adalah semenjak ia sadar, karena itulah dimulainya waktu taklif."

Namun para sahabat kami mengingkarinya dan menyalahkan itu, bahwa boleh jadi ia telah sadar di pertengahan haid. Kemudian berdasarkan perkataan Al Qaffal, bahwa putarannya adalah tiga puluh hari seperti wanita mustahadhah lainnya, sehingga ia haid di setiap permulaan bulan, yaitu sehari semalam, atau enam atau tujuh hari, dan tidak dikaitkan dengan hilal (bulan sabit). Demikian yang dituturkan darinya oleh Al Mutawalli dan yang lainnya.

Mayoritas sahabat kami mengatakan dalam dua pendapat madzhab Syafi'i, "Bulannya berdasarkan hilal, maka pada setiap hilal satu haid." Ar-

Rafi'i berkata, "Ketika kami memutlakkan bulan pada wanita mustahadhah, maka kami memaksudnya tiga puluh hari, baik itu di permulaan hilal maupun tidak, dan kami tidak memaksukan bulan hilal, kecuali pada bagian ini."

Berdasarkan pendapat ini, para sahabat kami berkata, "Bila kami mengembalikannya kepada sehari semalam, atau enam atau tujuh hari, maka kadar itu adalah haid. Bila telah berlalu, maka ia mandi, puasa dan shalat hingga akhir bulan. Adapun shalat yang telah dilakukannya (pada masa itu) maka tidak perlu diqadha, dan puasa yang telah dilakukannya juga tidak diqadha selama itu melebihi lima belas hari."

Adapun tentang mengembalikan kepada patokan lima belas hari ada dua pendapat yang telah dikemukakan mengenai wanita yang baru pertama kali haid, dan dibolehkan bagi suaminya untuk menyetubuhinya setelah kembali kepada patokannya. Inilah pencabangan dari pengembaliannya kepada patokan wanita yang baru pertama kali haid, namun pendapat ini dipandang lemah menurut kesepakatan para sahabat kami sebagaimana yang telah dipaparkan, dan tidak ada pencabangannya serta tidak diamalkan.

Adapun pencabangan dan pengamalannya menurut pandangan madzhab adalah diperintahkan untuk melakukan sikap kehati-hatian.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Diperintahkannya untuk melakukan sikap kehati-hatian, karena haidnya bercampur aduk dengan yang lainnya dan tidak dapat dibedakan dengan sifat, kebiasaan maupun pengembalian kepada patokan seperti patokan wanita yang baru pertama kali haid, dan tidak mungkin juga menganggapnya suci selamanya dalam segala sesuatu, dan tidak mungkin pula menganggapnya haid selamanya dalam segala sesuatu. Maka dari itu harus melakukan tindak kehati-hatian." Di antara tindak kehati-hatian adalah diharamkannya bersetubuh, diwajibkannya ibadah-ibadah, seperti puasa, shalat, thawaf, mandi untuk setiap shalat fardhu dan sebagainya yang insya Allah nanti akan kami jelaskan.

Imam Al Haramain berkata, "Apa yang kami perintahkan yang berupa tindak kehati-hatian ini bukanlah untuk menekan atau mempersulit, tapi karena darurat. Sebab bila kami nyatakan haid selamanya, berarti kami menggugurkan kewajiban puasa dan shalat, sehingga sepanjang hidupnya ia tidak shalat dan

tidak puasa. Tentu saja ini tidak dikatakan oleh seorang imam pun. Jika kami membagi hari-hari itu –padahal kami tidak tahu permulaan dan akhir haidnya– maka tidak ada jalan untuk itu." Lebih jauh ia mengatakan, "Kondisi istihadhah yang ditetapkan demikian ini jarang ada, apalagi yang bingung (*mutahayyirah*) lebih jarang lagi. Bahkan terkadang berlalu masa yang panjang dan tidak terdapat *mutahayyirah*." Demikian perkataan Imam Al Haramain. Para sahabat kami menetapkan, bahwa ia diperintahkan untuk melakukan tindak kehati-hatian, ini adalah pendapat yang *shahih*, baik itu hakikat sebenarnya sebagaimana zhahirnya perkataan mereka, ataupun sebagai kiasan sebagaimana yang diisyaratkan oleh Imam Al Haramain.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Ia diperintahkan untuk melakukan tindak kehati-hatian dalam mayoritas hukum." Insya Allah nanti akan kami jelaskan pada pasal-pasalnya untuk lebih mempermudah pencermatannya terhadap hukum-hukumnya karena sangat banyaknya hukum yang terkait dengan itu.

Tentang Menyetubuhi *mutahayyirah* (Wanita yang Bimbang Dengan Waktu Haidnya)

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Diharamkan bagi suaminya atau majikannya untuk menyetubuhinya dalam semua kondisi dan semua waktu, karena kemungkinan sedang haid." Adapun pembagian masalah didasarkan pada sikap kehati-hatian.

Pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya mengemukakan pandangan lain, bahwa itu dihalalkan karena ia (suami/majikan) berhak atas itu dan kami tidak mengharamkannya hanya berdasarkan keraguan. Lain dari itu, karena dalam melarangnya akan menyebabkan kesulitan besar. Pandangan madzhab adalah mengharamkan, dan inilah yang ditetapkan oleh para sahabat dalam semua pendapat madzhab Syafi'i.

Al Mutawalli dan yang lainnya menukil kesepakatan mereka atas itu. Berdasarkan ini, bila menggauli maka ia maksiat, dan bagi si wanita wajib mandi junub namun tidak diwajibkan shadaqah satu dinar menurut pendapat *qadim*, karena kami tidak yakin bahwa persetubuhan itu terjadi di saat haid. Adapun

tentang kelahahan bercumbu di antara pusar dan lutut terdapat perbedaan pendapat yang telah dikemukakan oleh jama'ah, termasuk di antaranya Ad-Darimi dan Ar-Rafi'i di dalam pembahasan tentang haid.

A. Tentang membaca Al Qur`an, masuk masjid, menyentuh dan membawa mushaf, puasa sunnah, shalat sunnah dan thawaf sunnah. Tentang menyentuh dan membawa mushaf, ini diharamkan atasnya. Adapun masuk masjid, maka berlaku padanya hukum wanita haid sehingga diharamkan atasnya tinggal di masjid, dan diharamkan melintas (lewat) bila dikhawatirkan akan mengotorinya, tapi bila diyakini tidak akan mengotorinya maka ada dua pendapat, dimana pendapat yang lebih *shahih* adalah boleh. Demikian ini untuk selain Masjidil Haram. Demikian juga memasuki Masjidil Haram untuk selain thawaf. Adapun memasukinya untuk thawaf, maka itu boleh untuk thawaf fardhu, adapun untuk thawaf sunnah ada dua pendapat yang insya Allah sebentar lagi akan kami paparkan.

Tentang membaca Al Qur`an, itu diharamkan atasnya selain di dalam shalat, kecuali menurut pendapat yang lemah yang dituturkan oleh orang Khurasan dari pendapat *qadim*, bahwa dihalalkan bagi wanita haid. Demikian yang dikatakan oleh para sahabat kami. Sementara itu, Ad-Darimi di dalam kitab *Al Mutahayyirah* dan Asy-Syasyi memilik pendapat yang membolehkan membaca Al Qur`an baginya. Adapun pendapat yang masyhur adalah haram. Adapun di shalat lalu ia membaca Al Fatihah dan selanjutnya, maka mengenai ini ada dua pendapat. Ar-Rafi'i berkata, "Pendapat yang lebih *shahih* adalah boleh."

Kemudian tentang puasa, shalat dan thawaf sunnah, mengenai ini ada beberapa pendapat: *Pertama*, semua itu diharamkan atasnya, jika ia melakukannya maka tidak sah, karena hukumnya adalah sebagai wanita haid. Adapun dibolehkannya dalam shalat fardhu karena darurat, sedangkan di sini (untuk yang sunnah) tidak ada darurat.

Kedua, ini yang lebih *shahih* menurut Ad-Darimi, Asy-Syasyi, Ar-Rafi'i dan ulama peneliti lainnya, bahwa itu dibolehkan sebagaimana dibolehkannya

hal itu bagi yang bertayammum sementara ia berhadats. Dan juga, karena amalan-amalan sunnah itu termasuk kepentingan-kepentingan agama, maka melarangnya berarti mempersempit terhadapnya. Dan juga, karena amalan-amalan sunnah berasaskan keringanan. Demikian yang ditetapkan oleh Imam Al Haramain dan dinukilnya dari para sahabat kami.

Ketiga, dibolehkan untuk sunnah-sunnah rawatib dan thawaf qudum, namun tidak dibolehkan untuk shalat sunnah mutlak, demikian yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi*, karena amalan itu mengikuti yang fardhu, sehingga dikategorikan sebagai bagian darinya. ***Wallahu a'lam.***

B. Masa Iddahnya

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Dalam iddah tidak diperintahkan untuk melakukan tindak kehati-hatian dan tetap duduk hingga berhenti darahnya, akan tetapi, bila ia ditalak, atau pernikahannya dibatalkan, maka ia beriddah selama tiga bulan yang permulaannya sejak terjadinya perpisahan. Bila telah berlalu tiga bulan dan tidak hamil, maka iddahnya selesai dan ia halal untuk menikah, karena biasanya wanita haid dan suci setiap bulan, maka perkaranya dibawakan ke situ.

Bila kami memerintahkannya untuk duduk hingga berhenti darahnya maka akan menjadi kerumitan dan madharatnya akan berlangsung lama, sebab ada kemungkinan terjadinya hal yang menyalahi dugaan. Dan biasanya kebiasaan wanita menyelisihi pengharusan kewajiban-kewajiban ibadah, karena perkaranya lebih mudah bila dibanding dengan hal ini, dan karena ini berlaku juga pada yang lainnya."

Imam Al Haramain menuturkan di sini, Al Ghazali di dalam *Al 'Adad* dan yang lainnya dari pengarang *At-Taqrib*, bahwa ia mengemukakan pandangan lain, bahwa diwajibkan atasnya tetap duduk hingga berhenti darahnya, kemudian beriddah selama tiga bulan, karena itu yang lebih hati-hati.

Imam Al Haramain berkata, "Pandangan ini jauh dari pandangan madzhab. Adapun yang dianut oleh mayoritas sahabat kami adalah cukup dengan tiga bulan." Inilah yang benar dan inilah yang ditetapkan oleh para sahabat kami dalam jalur-pendapat madzhab Syafi'inya.

Ad-Darimi menuturkan dari sejumlah sahabat kami, bahwa ia beriddah selama tiga bulan sebagaimana yang kami tuturkan dari jumhur. Lantas ia berkata, "Hingga aku melihat ungkapan Al Mahmudi dari kalangan para sahabat kami di dalam kitab Haid, bahwa bila ia ditalak suaminya yang tidak dirujuk setelah tiga puluh dua hari dua saat, dan tidak boleh menikah kecuali setelah tiga bulan, ini sebagai sikap kehati-hatian untuk kedua hal." Kemudian Ad-Darimi mengingkari pandangan para sahabat kami yang menyatakan beriddah selama tiga bulan dalam hal itu, lalu ia menjelaskan apa yang benar menurutnya, di situ ia menyebutkan sekitar satu cacatan yang mencakup nifas, akan saya kemukakan maksudnya secara ringkas:

Ad-Darimi mengatakan, "Hendak kita memperjelas perihal iddah wanita lainnya agar bisa menetapkan iddahnya. Iddahnya wanita yang ditalak adalah tiga kali quru` (suci dan haid), setiap qar` adalah satu masa suci, kecuali yang pertama, terkadang setelah masa suci, dan penalakannya di masa haid adalah bid'ah, sedangkan di dalam masa suci adalah sunnah kecuali bila di masa itu telah digauli maka itu bid'ah juga namun lebih ringan daripada talak di masa haid. Lalu, apakah di situ dihitung masa sucinya? Mengenai ini ada dua pendapat. Bila ditalak dalam masa suci dan di masa suci itu tidak digauli, maka sisanya dihitung sebagai qur` (masa suci), dan setelah itu tinggal dua masa suci. Bila setelah itu melihat darah, maka ia keluar dari masa iddah.

Ada juga yang mengatakan, bahwa disyaratkan berlalunya sehari semalam. Ada juga yang mengatakan, bahwa bila ia tidak mempunyai kebiasaan yang teratur maka itu disyaratkan, bila tidak demikian maka tidak disyaratkan. Jika ia ditalak dalam keadaan suci yang mana dalam masa suci itu ia telah digauli, jika masa suci ini dihitung satu qaru` (satu masa suci), maka itu sama dengan masa suci yang tidak digauli, jika tidak dihitung, maka setelah itu baru dimulai hitungan tidak masa suci. Jika ia ditalak dalam keadaan haid, maka wajib melewati tiga masa suci. Lalu, apakah terjadi talak itu di akhir lafazh atau setelahnya? Mengenai ini ada dua pendapat. Lalu, apakah di dalam iddah disyaratkan bersama waktu berlakunya hukum penalakan atau setelahnya, mengenai ini ada dua pendapat. Ada perbedaan pendapat di kalangan orang-orang mengenai batas fisik, apakah itu ujungnya atau bukan ujungnya.

Banyak di antara kami yang mengatakan, bahwa minimum masa

memungkinkan habisnya iddah adalah tiga puluh dua hari dan dua saat, yaitu ia ditalak sesaat di akhir masa suci sehingga itu dihitung sebagai satu masa suci, kemudian haid sehari semalam, kemudian suci selama lima belas hari, kemudian haid selama sehari semalam, kemudian suci selama lima belas hari, maka itulah tiga quru' (tiga masa suci), kemudian ia melihat darah sesaat.

Hendaknya iddah berpatokan pada yang lalu. Bila ia ditalak, dimana dianggap dari akhir lafazhnya atau sebagian darinya menurut pendapat yang tidak mengatakan berdasarkan bagian, di awal haid, maka talak terjadi di masa haid, demikian tanpa perbedaan pendapat, dan ia beriddah dengan masa suci setelahnya. Jika talak itu bertepatan dengan akhir masa suci, maka ia beriddah dengan itu sebagai satu masa suci menurut pendapat yang mengatakan terjadinya talak di akhir lafazhnya, dan itu dihitung termasuk masa iddahnya, namun menurut madzhab lain itu tidak dihitung.

Jika setelah talak ada tersisa sedikit dari akhir masa suci, maka menurut pandangan yang tidak mengatakan dengan bagian, bahwa itu tidak dihitung sebagai satu masa suci, karena ia membagi dua bagian, dimana talak terjadi di awal dan beriddah dengan yang kedua. Ini lebih berat bila kami katakan dengan talak setelah lafazhnya dan dengan iddah setelah talak. Bila kami katakan selain itu, maka itu lebih utama.

Sedangkan menurut pandangan yang tidak mengatakan dengan bagian, jika yang kedua merupakan satu bagian, maka jika kami katakan dengan talak setelah lafazhnya dan iddahnya sesuai talak, atau kami katakan talak di akhir lafazhnya sementara iddah setelahnya dihitung satu masa suci, karena itu adalah bagian, maka di situ terjadi talak dan bertepatan dengan iddah, atau iddah bertepatan dengannya dan didaului oleh talak di akhir lafazhnya.

Jika kami katakan talak dengan akhir lafazhnya dan iddah bertepatan dengan itu, maka lebih berlaku lagi. Jika kami katakan talak setelah lafazhnya dan iddah setelahnya, maka itu tidak dihitung sebagai satu masa suci, karena talak terjadi pada bagian ini, setelah itu tidak ada masa suci yang tersisa untuk iddah.

Jika tersisa satu bagian, bila ia beriddah dengan itu sebagai satu masa suci menurut semua madzhab ini, maka iddahnya menurut sebagian madzhab

adalah tiga puluh dua hari dan satu bagian, yaitu masa yang paling minim yang memungkinkan, yiatu ia ditalak dan akhir talaknya bertepatan dengan akhir masa suci, sementara kami katakan dengan akhir lafazh dan itu bertepatan dengan awal i ddah, maka minimum iddah dua pergantian dengan tambahan, maksimalnya adalah tiga pergantian, pergantian sehari semalam ditambah satu bagian, yaitu ditalak ketika masih ada satu bagian suci menurut pendapat yang mengatakannya, namun itu tidak tidak dihitung sebagai masa suci menurut yang memberlakukan talak setelah lafazhnya, dan menjadikan awal iddahnya setelah talak.

Kemudian pengertian berlau antara haid dan suci sehingga menjadi satu qaru` (satu masa suci dan haid), kemudian pergantian kedua sebagai yang keduanya, dan yang ketiga kalinya sebagai yang ketiga, kemudian berlalu sehari semalam menurut pendapat yang mensyaratkan itu. Jika ia ditalak dalam keadaan suci namun di masa itu ia digauli, maka maksimum iddahnya menurut madzhab terkuat adalah tiga kali pergantian dan sehari semalam serta bagian masa suci, yaitu ia digauli secara maksiat di akhir masa haid lalu ditalak, lalu akhir lafazhnya bertepatan dengan permulaan bagian masa suci, maka kami katakan bahwa talak dengan akhir lafazh, yaitu permulaan bagian dari masa suci yang di dalamnya telah digauli. Dan kami katakan ia tidak beriddah dengan itu dan bagian masa suci itu, kemudian berlalu satu pergantian, maka ia beriddah dengan masa suci itu sebagai satu qar', kemudian pergantian kedua, kemudian pergantian ketiga ditambah sehari semalam. Inilah maksimum yang memungkinkan iddah menurut madzhab kami yang paling ketat.

Apa yang kami kemukakan ada cabang-cabangnya di dalam madzhab-madzhabnya, namun maksud kami adalah menjelaskan akhir dari yang minimum dan maksimum menurut pandangan madzhab-madzhab itu.

Setelah jelas ini, kita kembali kepada *al mutahayyirah* (wanita yang bingung tentang waktu haidnya), maka kami katakan: Hukum alasannya terkait dengan pergantian, sedangkan *mutahayyirah* ini tidak mengetahui sesuatu pun dari perkaranya kecuali telah berlau satu haid dan satu masa suci. Termasuk kategori ini adalah, apakah ia baru pertama kali haid atau sudah mempunyai kebiasaan haid. Jika sudah mempunyai kebiasaan lalu ia tidak mengetahui kebiasaannya, maka hukum yang berlaku adalah yang pertama untuk jaga-jaga (sebagai kehati-hatian), karena ia lebih bingung lagi.

Kemudian pergantian itu diambilkan dari masa yang telah berlalu di antara permulaan darah hingga melihat darah yang berlanjut, dan ia telah mengetahui kadar pergantiannya, tapi bila tidak mengetahui kadar haid dan masa sucinya, misalnya ia ragu tentang kadarnya, maka kami tahu tentang maksimum keraguannya. Jika ia menyebutkan suatu batas, misalnya dengan mengatakan, "Aku ragu tentang pergantianku, hanya saja aku memastikan bahwa itu tidak lebih dari dua bulan, atau setahun," maka kami tetapkan itu sebagai pergantinnya.

Jika keraguannya tanpa batasan sama sekali, maka kondisinya lebih lemah daripada pergantian yang dialami oleh wanita yang telah mencapai sembilan tahun hingga melihat darah yang berlanjut, sehingga semua itu adalah satu pergantian. Jika ia ragu tentang kadarnya, maka ditetapkan maksimumnya adalah batas keraguannya. Ini juga memerlukan pengetahuan tentang masa yang di antara permulaan darah yang berlanjut dan talak. Kedua waktu ini bisa saja diketahuinya dan bisa juga tidak diketahuinya, atau bisa juga ia mengetahui salah satunya dan tidak mengetahui yang lainnya.

Jika ragu, apakah ia dianggap wanita yang baru pertama kali haid atau yang sudah terbiasa yang bisa diberlakukan padanya di antara masa yang kami anggap sebagai pergantiannya dengan masa tiga puluh hari yang merupakan pergantian bagi wanita yang baru pertama kali haid? Jika masa itu lebih banyak, maka pergantiannya ditetapkan bahwa ia sebagai wanita yang terbiasa haid, jika tiga puluh hari itu adalah maksimumnya, maka itu ditetapkan sebagai pergantiannya sebagai wanita yang baru pertama kali haid. Jika masanya adalah tiga puluh hari, maka kedua perihalnya sama. Dari sini tampak kelengahan orang yang mengatakan bahwa iddahnya itu selama tiga bulan, karena boleh jadi ia tahu bahwa iddahnya kurang dari itu, dan bisa jadi juga ia tidak mengetahui kadar pergantian kecuali bahwa masa rentang dari mulai melihat darah sebagai permulaan hingga darah berlanjut adalah kurang dari tiga puluh hari. Sementara si wanitanya tahu bahwa ia adalah yang terbiasa haid.

Jika mengetahui dampak pergantian, maka kami tahu bahwa telah berlalu masa di antara melihat darah yang berlanjut dan talak yang lebih berat daripada memanjangkan iddah menurut madzhab-madzhab yang memanjangkan. Yaitu akhir talaknya satu bagian sebelum akhir masa suci menurut pendapat yang mengatakannya, sehingga terjadi talak dalam bagian itu menurut madzhab yang

mengatakan terjadinya talak setelah lafazhnya, dan tidak ada waktu untuk qar' dari masa suci setelahnya menurut madzahb yang mengatakan bahwea awal iddah setelah terjadinya talak, sehingga dengan begitu ia memerlukan tiga quru' untuk keluar dari tiga pergantian.

Itu tiga contoh dimana masa pertama kami anggap untuk mengeluarkan pergantian, kemudian sehari semalam setelah pergantian menurut madzhab yang mengatakan memerlukan sehari semalam, sehingga terjadilah tiga pergantian, dan sehari semalam sebagai satu bagian. Jika ia (suami/majikan) bermaksiat dengan menyetubuhinya dan menalaknya, namun ia tidak tahu kapan menyetubuhinya, maka persetubuhannya itu ditetapkan seolah-olah terjadi di ahnirnya, yaitu di awal masa suci, sehingga si wanita tidak beriddah dengan masa suci itu menurut madzhab yang mengatakan demikian, tapi ia beriddah tiga pergantian setelah itu ditambah sehari semalam. Untuk mengetahui masa suci dengan melihat masa yang ditetapkan sebagai pergantiannya lalu digugurkan sehari semalam untuk haid, kemudian beriddah dengan sisanya dari itu kecuali satu bagian, dan tidak beridah dengan itu sebagai satu qar', kemudian dengan tiga pergantian, kemudian sehari semalam.

Kami jelaskan hukum yang rumit dari madzhab-madzhab ini untuk mengelurkan iddahnya yang lebih panjang yang memungkinkan. Bagi yang ingin melandaskan dengan qiyas pada pandangan-pandangan para sahabat kami yang lainnya, silakan melakukannya.

Karena ada juga yang menyebutkan bahwa iddahnya kurang dari tiga bulan, yaitu mengetahui bahwa ia terbiasa haid, dan masanya dianggap sebagai pergantian kurang dari tiga puluh hari atau lebih hingga mencapai batas yang diketahui, dimana usianya belum mencapai usia wanita yang terbiasa haid, dan usia haid tidak mencapainya. Jika mencapai bagian pertama, maka walaupun usianya belum mencapai itu, maka nantinya juga akan mencapai menopause, maka ia dihukumi sebagai wanita menopause (sudah tidak haid lagi). Jika darahnya berhenti sebelum mencapai usia menopause, maka ia dihukumi sebagai wanita yang terbiasa haid yang darahnya berhenti di masa iddah.

Demikian hukumnya bila ia tidak mengetahui pergantiannya lalu

mengetahui maksimum kemungkinan pergantiannya namun tidak mengetahui masa terjadinya darah dan talaknya, maka diterapkan padanya yang paling dominan. Jika mengetahui pergantian maka diterapkan sesuai kadarnya. Demikian juga bila mengetahui masa di antara darah dan talak.

Jika tidak mengetahuinya namun mengetahui pergantian wanita yang semisalnya, maka hukumnya sebagaimana yang lalu. Bila mengetahui bahwa itu kurang dari pergantiannya, maka ia beriddah dengan kadar kurangnya sebagai satu qaru`, kemudian dengan dua hari, kemudian dengan sehari semalam, karena akhirnya adalah suci menurut urutan ini. Jika ia ragu tentang kadar kurangnya, maka ditetapkan maksimum kemungkinan, karena dengan begitu akan panjang iddahnya." Demikian akhir perkataan Ad-Darimi secara ringkas. Di sini dikaitkan tentang nifas. Karena itu, pengamalannya mengikuti apa yang dikatakan oleh jumhur, yaitu beriddah tiga bulan, kecuali bila mengetahui kebiasaannya yang berdampak pada bertambah atau berkurangnya. *Wallahu a'lam*.

C. Tentang Kesucian *Mutahayyirah*

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika mengetahui waktu berhentinya haid, yaitu dengan mengatakan, 'Aku tahu bahwa haidnya berhenti saat terbenamnya matahari,' maka ia harus mandi setiap hari setelah terbenamnya matahari, dan tidak ada kewajiban mandi lainnya atasnya selain itu, lalu dengan mandi itu ia shalat Maghrib, dan berwudhu untuk shalat-shalat fardhu lainnya. Bila tidak mengetahui waktu berhentinya, maka ia harus mandi untuk setiap shalat fardhu karena kemungkinan berhentinya sebelum itu.

Perlu diketahui, bahwa kemutlakan ungkapan mayoritas sahabat kami, bahwa diharuskan baginya mandi untuk setiap shalat fardhu diartikan bahwa bila tidak diketahui waktu berhentinya, sebagaimana yang dinyatakan oleh para sahabat kami, dan ini juga dinyatakan oleh pengarang di beberapa tempat pada pasal ini.Dan disyaratkan untuk mandi pada waktu shalat, karena itu adalah thaharah darurat seperti halnya tayammum." Inilah pendapat yang *shahih* lagi masyhur.

Sementara itu, Imam Al Haramain dan yang lainnya menceritakan pandangan lain, bahwa bila memulai mandinya sebelum waktu shalat, lalu selesai

mandi bertepatan dengan permulaan waktu shalat, maka itu boleh (sah), karena maksudnya adalah tidak memisahkan antara mandi dan shalat (harus dalam satu waktu shalat). Imam Al Haramain berkata, "Pandangan ini keliru."

Kemudian bila ia mandi, apakah diharuskan baginya untuk langsung shalat setelah mandi itu, atau ia boleh menangguhkannya? Mengenai ini ada dua periwayatan yang dituturkan oleh Imam Al Haramain dan yang lainnya.

Pertama: Bahwa untuk itu ada dua pendapat yang berlaku pada wanita mustahadhah. Bila ia berwudhu, apakah ia harus langsung shalat atau boleh menangguhkan? Bila kami katakan harus langsung tapi ia menangguhkan, maka mandinya batal dan wajib mengulang.

Kedua: Ditetapkan bahwa tidak harus langsung melaksanakannya. Imam Al Haramain dan Al Ghazali mengatakan, "Itulah yang lebih *shahih*."

Imam Al Haramain berkata, "Pendapat pertama yang menyatakan bahwa ia sama dengan wanita mustahadhah adalah keliru, karena mewajibkan langusng melaksanakan shalat terhadap wanita mustahadhah menurut pendapat yang paling *shahih* adalah untuk mengurangi hadatsnya, sedangkan ini tidak terkait dengan mandinya, karena darahnya tidak mengharuskan mandi, tapi yang mewajibkannya mandi adalah berhentinya darah, dan berhentinya darah itu tidak berulang antara mandi dan shalat."

Jika dikatakan: Bila menangguhkan shalat kemungkinan haidnya berhenti di saat antara mandi dan shalat. Maka kami katakan: Makna ini tidak berbeda, perkiraannya dengan memedekkan dan memanjangkan masanya, karena memang memungkinkan dengan panjang dan pendeknya masa.

Sedangkan yang tidak ada alasan untuk menepiskannya maka harus tetap pada apa adanya. Akan tetapi, bila menangguhkan shalat setelah mandi, ia diharuskan wudhu sebelum shalat bika kami mengatakan bahwa wanita mustahadhah diwajibkan begitu. Demikian perkataan para sahabat kami, dan itu merupakan pernyataan mengenai sahnya mandi di awal waktu dan di pertengahannya.

Sementara itu, pengarang *Al Hawi* menyatakan, bahwa diwajibkan mandi untuk setiap shalat fardhu pada waktunya, dimana tidak memungkinkannya setelah mandi kecuali melakukan shalat, karena boleh jadi berhentinya di akhir

waktunya dan itu tidak cukup untuk mandi dan shalat. Pandangan ini sangat janggal. Maka ada empat pandangan mengenai mandinya:

Pendapat yang *shahih* (*pertama*) lagi masyhur, bahwa disyaratkan terjadinya mandi itu pada waktu shalat, kapan pun itu.

Kedua: Di samping itu disyaratkan juga untuk langsung mengerjakan shalat.

Ketiga: Cukup terjadinya akhir mandi itu bersamaan dengan awal waktu shalat.

Keempat: Disyaratkan terjadinya sebelum akhir waktu shalat sekadar cukup untuk shalatnya. *Wallahu a'lam.*

D. Tentang Shalat Fardhunya Wanita *Mutahayyirah*.

Asy-Syasyi dan para sahabat kami *rahimahumullah* berkata, "Ia harus selalu mengerjakan shalat yang lima." Mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat, karena setiap waktu ada kemungkinan sebagai masa sucinya, maka konsekwensi dari sikap kehati-hatian adalah wajibnya shalat. Kemudian Asy-Syasyi dan para sahabat kami dalam dua pendapat tidak mensyaratkan shalatnya di akhir waktu, tapi mereka mengharuskan shalat pada waktunya, kapan saja melaksanakannya, yang penting masih pada waktunya, seperti juga wanita lainnya.

Sebagian besar mereka menyatakan, bahwa ini konotasi dari kemutlakan yang lainnya. Sementara itu, pengarang *Al Hawi*, menyatakan, bahwa ia wajib melaksanakan shalatnya di akhir waktu shalat. Setelah itu ia menukil beberapa baris dari para sahabat kami dan itu sesuai dengan yang tadi dari perkataannya mengenai mandi, yakni bila ada pandangan lainnya maka itu janggal lagi ditinggalkan karena mengandung kerumitan. Kemudian, bila mengerjakan shalat pada waktunya, apakah harus mengqadhanya? Zhahir nash Asy-Syafi'i menunjukkan tidak harus, karena itu adalah nash yang mewajibkan qadha puasa dan tidak menyebutkan qadha shalat. Demikian konotasi perkataan pengarang.

Selain itu, mereka yang menyatakan tidak ada qadha adalah Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh, mayoritas ulama Irak dan Al Ghazali di dalam *Al Wajiz*. Dinukil juga oleh Ad-Darimi, pengarang *Al*

Hawi, Syaikh Nashr dan lain-lain dari mayoritas sahabat kami, karena bila ia haid, maka tidak ada kewajiban shalat atas, dan bila ia suci, maka ia sudah mengerjakannya.

Syaikh Abu Zaid Al Marwazi *rahimahullah* berkata, "Diwajibkan mengqadha semua shalat karena boleh jadi haidnya telah berhenti di pertengahan shalat, atau setelah pada waktu itu juga, dan kemungkinan juga berhentinya sebelum terbenamnya matahari, karena itu ia harus mengqadha Zhuhur dan Ashar sebelum terbitnya fajar, dan diharuskan pula mengerjakan shalat Maghrib dan Isya. Jika kami cabangkan dari pendapat untuk kehati-hatian, maka harus memperhatikannya dalam segala sesuatu." Demikian perkataan Abu Zaid.

Sementara itu, Ar-Rafi'i berkata, "Diceritakan juga dari Ibnu Suraij, bahwa ia berkata, 'Itu zhahirnya pandangan madzhab menurut Jumhur.' Dan itulah yang ditetapkan oleh Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya."

Menurutku (An-Nawawi): Ini ditetapkan juga oleh Al Qadhi Husain serta di-*rajih*-kan oleh Imam Al Haramain, mayoritas ulama Khurasan, Ad-Darimi, pengarang *Al Hawi*, dan Syaikh Nashr Al Maqdisni dari kalangan ulama Irak. Mereka berkata, "Karena itu adalah konsekwensi dari kehatian-kehatian." Kemudian dari itu, selain Asy-Syafi'i tidak menyebutkan qadha, ia juga tidak menafikannya. Konotasi madzhabnya adalah mewajibkan.

Alasan golongan pertama adalah apa yang disebutkan oleh Imam Al Haramain, bahwa kami tidak mewajibkan setiap kemungkinan atas *mutahayyirah* (wanita yang bingung tentang haidnya), karena itu akan menyebabkan kerumitan (keberatan), sedangkan syari'at melepaskan beberapa hal dari mukallaf tanpa disertai madharat. Alasannya, bahwa tidak diwajibkan atasnya segala kemungkinan, yaitu bahwa iddahnya adalah tiga bulan dan tidak harus menunggu hingga menopause.

Pengarang *Al Hawi* memilih jalur periwayat lain, ia pun mengatakan, "Menurutku, yang benar bahwa ia menempati dua posisi:

Pertama: Penetapan berkesinambungannya suci hingga waktu shalat, dan memungkinkan pelaksanaannya, dan setelah itu menetapkan haid sehingga diwajibkan atasnya shalat di awal waktu dengan wudhu tanpa harus mandi.

Kedua: Berkesinambungannya haid hingga masuknya waktu shalat,

kemudian ada saat suci setelahnya sehingga ia harus mandi di akhir waktu tanpa harus wudhu (sudah tercakup oleh mandi). Dari dua posisi ini diharuskan baginya mengerjakan Zhuhur di awal waktunya dengan wudhu karena kemungkinan itu adalah akhir waktu sucinya, kemudian ia mengerjakan di akhir waktunya dengan mandi karena kemungkinan itu adalah permulaan sucinya.

Bila memasuki waktu Ashar maka ia mengerjakan Ashar di awal waktu dengan wudhu, kemudian mengerjakannya dengan mandi di akhir waktu bila masih cukup untuk mengerjakan shalat Ashar dengan itu kemudian mengulang Zhuhur untuk ketiga kalinya di akhir waktu Ashar dengan mandi karena kemungkinan itu adalah permulaan suci di akhir waktu Ashar sehingga ia harus mengerjakan Zhuhur dan Ashar. Jika Ashar kedua didahulukan daripada Zhuhur ketiga, maka mandinya untuk itu dan berwudhu untuk Zhuhur. Bila Zhuhur didahulukan daripada Ashar, maka mandinya untuk itu dan wudhu untuk Ashar.

Bila matahari terbenam, maka ia shalat Maghrib dengan mandi untuk satu shalat, karena tidak ada waktu baginya kecuali satu waktu. Bila memasuki waktu Isya, maka ia mengerjakannya di awal waktu dengan wudhu, kemudian mengulangnya di akhir waktunya dan mengulang Maghrib bersamanya, ia mandi untuk shalat yang pertama dan berwudhu untuk yang lainnya. Bila fajar terbit, ia shalat Subuh di awal waktu dengan wudhu, kemudian mengulangnya di akhir waktunya dengan mandi.

Dengan demikian ia mengerjakan shalat Zhbuhur tiga kali, yaitu sekali di awal waktu dengan wudhu, sekali di akhirnya dengan mandi, dan sekali lagi di akhir waktu Ashar dengan mandi untuknya dan untuk Ashar. Ia juga berarti mengerjakan Ashar dua kali, yaitu sekali di awal waktunya dengan wudhu, dan sekali lagi di akhirnya dengan mandi. Ia juga berarti mengerjakan Maghrib dua kali, yaitu sekali pada waktunya dengan mandi, dan sekali lagi di akhir waktu Isya dengan mandi untuknya. Dan juga berarti ia mengerjakan Isya dua kali, yaitu sekali dengan wudhu di awal waktunya dan sekali lagi di akhirnya dengan mandi.

Demikian juga Subuh, sehingga dengan demikian ia terbebas dengan yakin." Demikian perkataan pengarang *Al Hawi*. Adapun pendapat madzhab Syafi'i mayoritas ulama Irak, itu cukup jelas, tidak perlu pencabangan, yaitu selalu shalat dan tidak perlu qadha.

Adapun mengenai pendapat madzhab Syafi'i Abu Zaid Al Marwazi dan para pengikutnya, maka Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya mengatakan, "Menurut pendapat madzhab Syafi'i ini, ia mengerjakan shalat yang lima dua kali dengan enam mandi dan empat wudhu. Jadi ia shalat Zhuhur pada waktunya dengan mandi, kemudian Ashar juga demikian, kemudian Maghrib juga demikian, kemudian wudhu setelah Maghrib dan mengqadha Zhuhur, kemudian wudhu dan mengqadha Ashar, kemudian Shalat Isya pada waktunya dengan mandi, kemudian Subuh pada waktunya dengan mandi, kemudian berwudhu dan mengqadha Maghrib, kemudian wudhu dan mengqadha Isya, kemudian mengqadha Subuh setelah terbitnya matahari dengan mandi." Demikian perkataan mereka.

Imam Al Haramain memaparkannya dan menjelaskannya dengan dalil-dalilnya serta menambahinya. Kemudian Ar-Rafi'i meringkasnya, ia pun mengatakan, "Bila kami katakan dengan pendapat madzhab Syafi'i ini, maka ia mandi di awal waktu Subuh dan mengerjakannya, kemudian bila matahari telah terbit maka ia mandi sekali lagi dan mengerjakannya, karena kemungkinan haidnya bertepatan dengan yang pertama lalu setelah itu berhenti sehingga mengharuskan itu. Dan dengan dua kali itu ia terbebas dari Subuh. Pada kali yang kedua tidak disyaratkan langsung setelah terbitnya matahari, tapi kapan saja ia mau sebelum berakhirnya yang lima belas hari dari awal waktu Subuh maka itu cukup (sah), karena bila haidnya berhenti pada waktu Subuh, maka tidak dihitung kepada yang lima belas."

Imam Al Haramain berkata, "Dan tidak disyaratkan menangguhkan semua shalat kedua dari waktunya, tapi bila sebagiannya terjadi di akhir waktu, maka itu boleh, dengan syarat bawah itu sebelum takbiratul ihram, dimana kami katakan wajibnya shalat dengan mendapatkan takbiratul ihram, atau sebelum ruku, karena bila berhenti haid sebelum kali yang kedua, maka yang kedua itu mencukupinya, dan bila berhenti di pertengahannya, maka tidak ada masalah atasnya."

Ar-Rafi'i mengingkari Imam Al Haramain dengan mengatakan, "Semestinya melihat kepada awal waktu mandi bersama bagian yang terjadi pada shalat di dalam waktu shalatnya, karena kemungkinan berhentinya haid di pertengahan mandi. Dan sebagaimana diketahui, bahwa tidak mungkin shalat itu tanpa takbiratul ihram, dan jauh dari kemungkinan tanpa ruku. Demikian

mengenai hukum Subuh.

Adapun Ashar dan Isya, maka ia mengerjakannya dua kali, sedangkan Zhuhur maka tidak cukup dengan kali yang kedua di awal waktu Ashar, dan juga Maghrib tidak cukup di awal waktu Isya, karena kemungkinan berhentinya darah di akhir waktu, sehingga ia harus mengulang Zhuhur pada waktu mengulang Ashar, yaitu setelah keluar waktu Ashar. Lalu mengulang Maghrib bersama Isya setelah keluar waktu Isya. Kemudian bila mengulang Zhuhur dan Ashar setelah Maghrib, maka perlu dilihat, bila mendahulukan keduanya daripada pelaksanaan Maghrib, maka harus mandi untuk Zhuhur dan wudhu untuk Ashar serta mandi untuk Maghrib.

Dicukupkannya mandi untuk Zhuhur dan Ashar, karena bila haidnya berhenti sebelum Maghrib, maka ia telah mandi untuk itu, dan bila berhentinya setelah Maghrib, maka tidak ada kewajiban Zuhur atasnya dan tidak pula Ashar, akan tetapi diwajibkan mandi Maghrib karena kemungkinan berhentinya di sela-sela Zhuhur, Ashar dan setelahnya. Demikian juga hukumnya bila mengqadha Maghrib dan Isya setelah terbit fajar sebelum melaksanakan Subuh. Dengan begitu berarti ia mengerjakan shalat yang lima itu dua kali dengan dua wudhu dan delapan mandi.

Bila menangguhkan Zuhur dan Ashar daripada pelaksanaan Maghrib, maka ia mandi untuk Maghrib, dan itu mencukupinya untuk Zhuhur dan Ashar, karena bila haidnya berhenti sebelum terbenamnya matahari, berarti ia telah suci, jika tidak, maka tidak ada kewajiban Zhuhur dan Ashar atasnya. Dan diwajibkan wudhu untuk Zhuhur dan wudhu untuk Ashar sebagaimana wanita musthadhah lainnya. Demikian juga untuk Maghrib dan Isya bila menangguhkannya dari pelaksanaan Subuh. Dengan begitu berarti ia mengerjakan shalat yang lima itu dengan empat wudhu dan enam mandi. Berdasarkan jalur pertama, ia telah menangguhkan Maghrib dan Subuh dari awal waktunya karena didahului oleh qadha, maka ia terlepas dari selain keduanya.

Adapun tentang keduanya, maka Imam Al Haramain berkata, "Bila menangguhkan shalat pertma dari awal waktu hingga berlalu waktu yang cukup untuk mandi dan shalt tiu, maka tidak cukup mengerjakannya sekali lagi di akhir

waktu atau setelahnya berdasarkan gambaran tadi, karena kemungkinan ia suci di awal waktu kemudian tiba-tiba haid, maka diharuskan shalat atasnya, dan kedua shalat itu terjadi pada waktu haid, bahkan perlu pelaksanaannya dua kali lagi dengan dua mandi, dan disyaratkan salah satunya setelah waktu lapang dan darurat dan sebelum genapnya lima belas hari dari sejak memulai shalat pada kali yang pertama. Jika yang kedua di awal hari keenam belas dari akhir shalat pada kali pertama, maka saat itulah ia telah terbebas dengan yakin.

Di samping semua ini, jika hanya mengerjakan shalat-shalat itu di awal-awal waktunya dan tidak mengqadha apa pun hingga berlalu lima belas hari, atau berlalu sebulan, maka tidak diwajibkan atasnya untuk setiap lima belas hari, kecuali qadha shalat sehari semalam saja, karena qadha itu dikarenakan kemungkinan berhentinya haid, padahal berhentinya haid tidak terbayang dalam lima belas hari kecuali sekali. Boleh juga mengqadha dua shalat jamak, yaitu Zhuhur dan Ashar, atau Maghrib dan Isya. Jika kita ragu, maka harus mengqadha shalat-shalat yang sehari semalam sebagaimana orang yang lupa akan dua shalat di antara yang lima. Jika shalat di tengah waktu shalat maka harus mengqadha untuk lima belas shalat selama dua hari dua malam, karena kemungkinan terjadi haid tiba-tiba di pertengahan shalat sehingga membatalkannya, dan berhenti di tengah shalat lainnya sehingga mewajibkannya.

Orang yang terlewatkan dua shalat yang sama yang tidak diketahuinya secara pasti, maka harus mengerjakan shalat-shalat selama dua hari dua malam, berbeda halnya dengan kasus ini apabila wanita itu shalat di awal waktu, karena bila ternyata haidnya di pertengahan shalat maka itu tidak wajib, karena ia tidak mendapatkan waktu yang cukup untuk itu." Demikian akhir perkataan Ar-Rafi'i yang merupakan ringkasan dari perkataan Imam Al Haramain.

Imam Al Haramain berkata, "Jika dikatakan: Apa yang anda sebutkan ini sekarang menyelisihi perkataan anda yang lalu, yaitu wajib mengqadha setiap shalat. Berarti anda sekarang berpandangan bahwa tidak ada yang diwajibkan dalam kurun lima belas hari kecuali qadha lima shalat.

Jawabnya: Apa yang kami sebutkan tentang mencukupkan qadha lima shalat dalam lima belas hari adalah perkara yang terluputkan oleh para sahabat kami, padahal itu ditetapkan, dan yang kami sebutkan pertama adalah untuk kasus bila si wanita itu ingin terbebas setiap hari dari apa yang diwajibkan atasnya,

dan itu dilakukan secara langsung karena mengkhawatirkan terjadi kematian di setiap akhir malam. Adapun bila menangguhkan qadha, maka tidak diragukan lagi bahwa dalam kurun lima belas hari hanya diwajibkan qadha' shalat sehari semalam. Jika ada orang yang menyatakan bahwa kami menyelisihi para sahabat kami, maka kami anggap ia tidak mengerti, karena ungkapan dalam hal ini berkaitan dengan kemungkinan-kemungkinan.

Para pemuka kaidah telah mengawalinya dan menyerahkan pelaksanaannya kepada para pakar dan para ahli, dan kami pun memasrahkan kepada merasa layak untuk menambahkan sesuatu di balik apa yang kami sebutkan dengan syarat bahwa itu bermanfaat. Secara umum pandangan yang meringankan perkara *mutahayyirah* (wanita yang bingung akan haidnya) adalah mengantarkannya kepada yang bermanfaat." Demikian akhir perkataan Imam Al Haramain.

Al Baghawi dan yang lainnya pun menyatakan apa yang disebutkan oleh Imam Al Haramain, bahwa bila ia tidak menambahkan pada shalat-shalat itu di awal waktu-waktunya, maka dalam sebulan tidak ada yang diwajibkan atasnya selain qadha dua hari. Demikian penjelasan tentang shalat-shalat waktu tersebut. Adapun bila ia ingin melaksanakan shalat qadha atau shalat nadzar, maka ada bahasan tentang itu yang insya Allah akan kami kemukakan setelah bahasan tentang puasanya.

E. Tentang Puasanya Mutahayyirah[45]

Nash-nash Asy-Syafi'i dan para sahabat kami sama sependapat, bahwa diwajibkan atasnya berpuasa sepenuh bulan Ramadhan, karena kemungkinan suci pada setiap harinya. Bila ia mempuasainya dan sempurna, maka mereka berbeda pendapat tentang apa yang dihitungkan baginya dari itu. Imam Al Haramain dan jama'ah menukil, bahwa Asy-Syafi'i *rahimahullah* menetapkan, bahwa dihitungkan baginya dari puasanya lima belas hari. Dan inilah yang

---

[45] Pensyarah tidak menyatakan bahwa lafazh "pasal" ini dari penulis matan (pengarang), padahal setiap masalah dimulai dengan itu, dengan begitu, lafazh ini berarti dari pensyarah. Namun kami menetapkannya dari pengarang dalam pencatatan kami.

ditetapkan oleh mayoritas para sahabat kami terdahulu. Di antara yang menetapkan ini adalah Abu Ali Ath-Thabari di dalam *Al Ifshah*, Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Abu Ali As-Sanuji di dalam *Syarh At-Talkhish*, dan para pengarang lainnya.

Ini juga dinukil oleh pengarang *Al Hawi* dari semua sahabat kami, dan dinukil juga oleh Ad-Darimi dari mayoratas sahabat kami. Ia pun berkata, "Aku tidak melihat adanya perbedaan pandangan dalam hal ini kecuali apa yang akan kami sebutkan dari Abu Zaid." Dinukil juga oleh Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini di dalam kitabnya *Al Muhith* dari umumnya para guru mereka, kemudian ia berkata, "Para sahabat kami sepakat atas hal itu."

Ini juga ditetapkan oleh para ulama kontemporer, seperti Al Ghazali di dalam kitabnya *Al Khulashah*, Al Jurjani di dalam dua kitabnya *At-Tahrir* dan *Al Balghah*.

Sementara itu, Syaikh Zaid Al Marwazi, imam para sahabat kami di Khurasan, mengatakan, "Tidak ada yang dihitung baginya dari itu selain empat belas hari karena kemungkinan bermulanya dari pada sebagian hari pertama dan berakhir pada sebagian hari keenam belas, maka dengan begitu rusaklah puasa yang enam belas hari sehingga sisanya adalah empat belas."

Ulama kontemporer dari Khurasan menetapkan untuk mengikuti pendapat Abu Zaid, ini juga disepakati oleh para ulama Irak, seperti Ad-Darimi, pengarang *Al Hawi*, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, pengarang *Asy-Syamil* dan ulama kontemporer lainnya.

Imam Al Haramain dan yang lainnya mengisyaratkan, bahwa mengenai masalah ini ada dua pendapat madzhab Syafi'i:

Pertama: Menetapkan perbedaan, bahwa yang tercapai adalah empat belas hari atau lima belas hari.

Kedua: Menetapkan empat belas hari. Mereka menakwilkan nashnya, bahwa ia ingat bahwa darahnya berhenti di malam hari. Adapun mereka yang mengatakan lima belas hari berdalih, bahwa maksimum masa haid adalah lima belas hari, maka tersisa lima belas hari. Demikian yang mereka nyatakan. Syaikh Abu Muhammad berkata, "Apa yang dikatakan oleh Abu Zaid adalah mungkin, tapi yang disepakati oleh para sahabat kami adalah lima belas hari,

dan itu adalah menempuh jalan keringanan terhadapnya pada sebagian kondisi." Perbedaan-perbedaan pandangan yang saya sebutkan ini adalah yang masyhur di dalam jalur-jalur periwayatan madzhab kami.

Imam Al Haramain memilih jalur yang lain, ia pun menuturkan nash Asy-Syafi'i, perkataan Abu Zaid dan perbedaan pandangan para sahabat kami, kemudian berkata, "Yang harus diketahui dalam hal ini, bahwa bila kita mengatakan bahwa yang baru pertama kali haid dikembalikan kepada tujuh hari dan dua puluh tiga harinya dihukumi sebagai masa suci, maka dikatakan bahwa haidnya *mutahayyirah* adalah tujuh hari dalam setiap tiga puluh hari, karena tidak ada perbedaan antara keduanya kecuali di satu sisi, yaitu kita tahu putaran yang baru pertama kali haid sedangkan *mutahayyirah* tidak. Adapun memposisikannya pada mayoritas haid sebagai qiyasan atas yang baru pertama kali haid maka itu tidak menodai yang lainnya, maka hendaknya menetapkannya tujuh hari pada bulan Ramadhan, kemudian terkadang yang tujuh merusak yang delapan sehingga menjadi dua puluh dua hari."

Selanjutnya ia mengatakan, "Jika dikatakan: Ini kembali kepada pendapat yang lemah, bahwa *mutahayyirah* dikembalikan kepada patokan wanita yang baru pertama kali haid. Maka kami katakan: Ia ditetapkan dengan itu pada permulaan putaran, adapun pengembalian patokannya adalah kepada mayoritas, yaitu yang terkait dengan angka/bilangan hingga berakhirnya cabang-cabang perkara ini sehingga tidak mengarah kepada yang lainnya. Maksimum gambarannya, bahwa *mutahayyirah* mempunyai beberapa kebiasaan, maka tidak menjamin kita untuk menetapkannya kepada yang mayoritas sebab itu akan menyelisihi kebiasaan-kebiasaan itu, sedangkan yang baru pertama kali haid tidak mempunyai kebiasaan, jadi perbedaan ini lemah, karena boleh jadi yang baru pertama kali haid itu haidnya sepuluh hari." Ini akhir perkataan Imam Al Haramain. Jadi dalam masalah ini ada tiga pandangan atau tiga madzhab dari para sahabat kami.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menuturkan dari Muhammad bin Al Hasan, sahabatnya Abu Hanifah *rahimahumullah*, bahwa dibatalkan atasnya puasa sepuluh hari dari bulan Ramadhan, dan itu adalah maksimum masa haid menurutnya. Ini sesuai dengan nash Asy-Syafi'i dan para sahabat kami terdahulu *rahimahumullah*, bahwa batal darinya puasa lima belas hari dan tercapai olehnya

lima belas hari. *Wallahu a'lam.*

Semua ini apabila bulan Ramadhannya sempurna (30 hari), adapun bila ia mempuasainya secara sempurna sedangkan bulannya kurang (29 hari), sementara kami mengatakan dengan jalur pengarang dan ulama kontemporer, bahwa masing-masing mencapai empat belas, maka para sahabat kami menetapkan dalam dua pendapat madzhab Syafi'i, bahwa tidak ada yang diperhitungkan baginya kecuali tiga belas hari, karena yang enam belas rusak berdasarkan apa yang telah kami sebutkan, yaitu kemungkinan terjadinya haid secara tiba-tiba dan kemungkinan berhentinya di pertengahan hari keenam belas, sehingga yang tersisa adalah tiga belas hari. Demikian yang dinyatakan oleh Ad-Darimi, pengarang *Al Hawi*, Syaikh Nashr, Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan yang lainnya dari dua pendapat madzhab Syafi'i, dan saya tidak melihat adanya penyelisihan dari seorang pun sahabat kami.

Adapun perkataan pengarang, "maka ia berpuasa Ramadhan dan bulan lainnya. Jika bu lan yang dipuasai oleh orang-orang itu kurang, maka ia harus mengqadha sehari," pengarang *Al Bayan* mengartikan, bahwa maknanya: ia berpuasa bersama orang-orang pada bulan Ramadhan yang kurang (29 hari), dengan begitu ia memperoleh empat belas hari dari itu, lalu ia berpuasa sebulan penuh sehingga dari bulan itu ia memperoleh empat belas hari juga, maka tersisa satu hari. Karena bulan hilal tidak lepas dari suci yang benar, baik terpisah-pisah maupun beriringan.

Jika bulannya kurang, maka harus ada masa suci yang lengkap, dan yang kurang itu masuk ke dalam maksimum masa haid. Orang yang menyanggah pengarang *Al Muhadzdzab* dalam hal ini, maka perkataannya tidak benar, karena Allah *Ta'ala* memberlakukan kebiasaan, bahwa sebulan itu pasti tidak lepas dari masa suci yang benar.

Demikian perkataan pengarang *Al Bayan* di dalamnya dan di dalam *Musykilat Al Muhadzdzab*, tapi itu tidak benar, dan itu hanya merupakan klaim yang tidak disepakati oleh seorang pun, bahkan para sahabat kami menyatakan sebaliknya sebagaimana yang telah dikemukakan. Yang benar adalah mengartikan perkataan pengarang, bahwa bila wanita itu berpuasa bersama yang kaum muslimin pada bulan Ramadhan, bahkan berpuasa selama dua bulan penuh di samping Ramadhan yang dipuasainya bersama kaum muslimin lainnya

yang kurang itu (29 hari), maka masih tersisa satu hari kewajiban atasnya. Pengertian yang kami kemukakan ini perlu dijadikan pijakan, karena sesuai dengan pandangan para sahabat kami dan kaidah, di samping juga terbebas dari klaim yang tidak dapat diterima. Perkataan pengarang menunjukkan ke situ, karena ia mengatakan, "Jika bulan yang dipuasainya bersama kaum muslimin lainnya," dan tidak mengatakan, "yang ia puasai."

Sementara itu, Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengingkari pengarang dan menyalahkannya serta membatalkan penakwilan pengarang *Al Bayan*. Namun pengingkaran ini tidak benar, karena perkataan pengarang diartikan sebagaimana yang kami katakan, bahwa bila wanita itu berpuasa pada bulan Ramadhan yang kurang (yakni hitungannya 29 hari), dan berpuasa juga selama dua bulan penuh selain Ramadhan itu, masih tersisa kewajiban satu hari atasnya sebagai pencabangan dari pandangan madzhab, yaitu: barangsiapa berbuka pada bulan Ramadhan yang kurang, maka dicukupkan dengan dua puluh sembilan hari.

Ada pandangan lainnya pada kami, yaitu ia berkewajiban tiga puluh hari, demikian yang dituturkan oleh Ad-Darimi di sini, dan dituturkan juga oleh yang lainnya. Insya Allah mengenai ini akan dipaparkan perinciannya di dalam pembahasan tentang puasa.

Catatan: Tentang puasanya *mutahayyirah* sehari sebagai qadha atau nadzar atau *kaffarat* atau fidyah dalam haji atau puasa sunnah atau lainnya. Bila ia ingin mendapat puasa sehari sedangkan ia *mutahayyirah*, jika mau maka ia berpuasa selama empat hari dari tujuh belas hari, yaitu dua hari di awalnya dan dua hari di akhirnya. Pendapat madzhab Syafi'i ini yang disebutkan oleh pengarang, pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya. Kadang dalam hal ini ia mempunyai tujuan, yaitu ingin agar tidak terselingi dengan berbuka di antara puasa-puasa itu di salah satu dari kedua ujung-pangkal itu, karena bila haid bermula pada hari pertama, maka yang ketujuh belas terbebas dari itu, dan bila bermula pada hari kedua, maka yang pertama terbebas dari itu, dan jika hari kedua itu akhir haidnya, maka yang keenam belas terbebas dari itu.

Dan jika mau, ia berpuasa tiga hari dari yang tujuh belas hari itu, yaitu puasa pada hari pertama, ketiga dan ketujuh belas, dengan begitu tercapailah

sehari pada setiap perkiraan. Karena bila haidnya bermula di pertengahan hari pertama, itu akan tercapai pada hari ketujuh belas. Bila bermula di hari kedua, maka sudah tercapai di hari pertama, dan jika hari pertama itu merupakan akhir haidnya, maka tercapai yang ketiga.

Jika yang ketiga merupakan akhir haidnya, maka tercapai di hari ketujuh belas. Ini yang kami sebutkan tentang puasa di hari pertama, ketiga dan ketujuh belas merupakan contoh dan bukan syarat, karena kepastian keterbebasannya tiga hari itu adalah berpuasa maka ia mau dan berbuka pada hari berikutnya, kemudian berpuasa sehari lainnya, baik itu di hari ketiga, kelima belas, atau yang di antara itu, lalu berbuka di hari keenam belas dan berpuasa lagi di hari ketujuh belas. Inilah waktu tercepat yang memungkinkannya untuk mengqadha sehari.

Boleh juga ia menangguhkan puasa hari ketiga di luar hari ketujuh belas hingga akhir kedua puluh sembilan, tapi dengan syarat, bahwa yang ditinggalkan setelah lima belas hari adalah dua hari, dan di antara dua puasa pertama hanya ada satu hari. Ditetapkannya demikian karena kemungkinan haidnya berhenti pada hari ketiga lalu bermula lagi haid lainnya pada hari kedelapan. Bila ia berpuasa di hari pertama, keempat dan kedelapan belas, maka itu juga boleh karena syaratnya terpenuhi. Bila ia berpuasa dengan cara itu pada hari ketujuh belas sebagai pengganti hari kedelapan belas, maka itu juga boleh, karena yang ditinggalkannya lebih sedikit.

Bila ia berpuasa di hari pertama dan hari kelima belas, maka ia telah melewatkan tiga belas hari di antara kedua hari puasa itu, maka ia bisa berpuasa untuk ketiganya di hari kedua puluh sembilan atau tujuh belas atau di antara keduanya, dan tidak boleh berpuasa di hari keenam belas, karena syaratnya adalah meninggalkan yang setelah lima belas, karena bila ia mempuasainya kemungkinan haidnya berhenti di pertengahan hari pertama dan bermula lagi di pertengahan hari keenam belas dan berhenti di hari kedua puluh sembilan sehingga merusak puasa yang ketiga ini.

Adapun bila ia mempuasai yang tiga ini dari tiga puluh hari, yaitu berpuasa di hari pertama dan di hari terakhir ditambah sehari di antara keduanya, maka itu tidak mencukupinya, karena bila ia berpuasa di kedua ujung-pangkal yang lima belas, kemungkinan haidnya berhenti di pertengahan hari kelima belas

sehingga merusak yang pertama dan yang terakhir karena telah terjadi haid di pertengahannya. Bila ia berpuasa di kedua ujung-pangkal yang enam belas hari, kemungkinan haidnya berhenti di pertengahan hari pertama dan berhenti di pertengahan hari keenam belas lalu bermula di pertengahan akhirnya sehingga merusak semuanya. Bila ia berpuasa di kedua ujung-pangkal yang tujuh belas, kemungkinan haidnya berhenti di pertengahan hari kedua dan bermula di pertengahan hari ketujuh belas sehingga merusak semuanya. Demikian juga pendapat mengenai gambaran kasus lainnya.

Adapun bila ia berpuasa yang tiga hari itu dalam rentang tiga puluh satu hari, atau tiga puluh dua hari atau lebih, yaitu berpuasa di kedua ujung-pangkal dan sehari di antara keduanya, maka itu juga tidak mencukupinya, alasannya cukup jelas. Setelah mengemukakan seperti apa yang kemukakan ini, Ad-Darimi berkata, "Maka jelaslah bahwa minimum yang sah untuk puasa sehari adalah dengan berpuasa tiga hari, dan bahwa minimum untuk menjalani tiga hari puasa itu adalah dalam rentang tujuh belas hari dan maksimum dalam rentang dua puluh sembilan hari."

Apa yang kami sebutkan ini mengenai puasa sehari, dan inilah yang *shahih* lagi masyhur di dalam kitab-kitab para sahabat kami dari kalangan ulama kontemporer dari dua pendapat madzhab Syafi'i.

Sementara itu, jama'ah menukil, bahwa Asy-Syafi'i menetapkan, bahwa cukup baginya (wanita tersebut) berpuasa dua hari dimana di antara keduanya terdapat empat belas hari berbuka.

Imam Al Haramain berkata, "Asy-Syafi'i menetapkan, bahwa ia (wanita tersebut) berpuasa dua hari dimana di antara keduanya terdapat lima belas hari berbuka."

Imam Al Haramain juga mengatakan, "Para imam kami sepakat, bahwa itu dihitung puasa pertama dari lima belas hari itu. Sebab bila ia berpuasa sehari dan berbuka lima belas hari kemudian berpuasa sehari, maka kemungkinan dalam kedua hari termasuk dalam masa dua haid, dan bila ia berbuka dimana di antara keduanya terdapat empat belas hari, maka salah satunya tercapai."

Selanjutnya Al Imam berkata, "Apa yang dinukil dari Asy-Syafi'i ini tidak terarah kecuali bila haidnya tepat pada permulaan hari dan berakhir di akhirnya." Inti dari apa yang disebutkan oleh Al Imam sesuai menyepakati yang lainnya

dalam penukilan nash, bahwa wanita itu berpuasa dua hari dimana di antara keduanya terdapat empat belas hari. Inilah yang ditetapkan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, sejumlah pemuka dari kalangan terdahulu, dan dinukil oleh pengarang *Al Hawi* dari para sahabat kami kemudian merusaknya. Demikian juga yang dinukil oleh Ad-Darimi dan dianggapnya rusak. Demikian juga yang dianggap rusak oleh yang menceritakannya dari kalangan ulama kontemporer.

Anggapan rusak ini karena disangsikannya pendapat madzhab Syafi'i, bahwa puasa Ramadhan lima belas hari tidaklah rusak, bahkan itu mencukupinya dengan diselingi empat belas di antara keduanya. Dan itu tidak memperdulikan kemungkinan terjadinya haid tiba-tiba di pertengahan siang. Semua ini pencabangan dari pandangan madzhab yang telah ditetapkan oleh para sahabat kami, yaitu bahwa wanita itu mengikuti pendapat yang menyatakan harus melakukan langkah kehati-hatian, dimana perkaranya ditetapkan berdasarkan perkiraan maksimum haid. Adapun pilihan Imam Al Haramain yang telah kami kemukakan darinya, bahwa ia dikembalikan kepada tujuh belas.

Al Imam berkata, "Cukup baginya puasa dua hari yang terselingi oleh tujuh hari. Akan tetapi, kendatipun ini benar yang sesuai qiyas, namun kami mengikuti para imam, dan kami mencabangkan dengan perkiraan maksimum haid."

Apa yang saya sebutkan tentang pencabangan ini dan yang sebelumnya adalah ringkasan yang cukup jelas yang menyeluruh, sehingga dengan itu memudahkan untuk mengetahui apa yang isinya Allah nanti akan saya kemukakan. Dan dengan itu dapat mengartikan kaidah-kaidah puasanya. Hanya Allah-lah yang kuasa memberi petunjuk.

Masalah tentang Puasa Dua Harinya

Mayoritas ulama terdahulu dan kontemporer sependapat dengan dua pendapat madzhab Syafi'i, bahwa bila ia ingin berpuasa dua hari atau lebih, maka ia melipatkannya dan memasukkan yang dua hari itu kepadanya, serta membagi semuanya menjadi dua bagian. Yaitu ia berpuasa setengahnya di permulaan bulan, dan setengahnya di permulaan tengah yang akhir. Yang kami maksudkan dengan bulan adalah rentangan tiga puluh hari. Kapan pun ia mau maka ia bisa memulainya. Mengenai ini saya tidak melihat adanya perbedaan

pendapat di kalangan sahabat kami kecuali dari pengarnag *Al Hawi* dan Ad-Darimi. Insya Allah nanti akan saya sebutkan pendapat madzhab Syafi'i. Karena cukup jelas dan masyhurnya serta ringannya ungkapannya, kemudian tentang pendapat pengarang *Al Hawi* kemudian Ad-Darimi, dan saya meringkasnya namun tetap jelas sehingga dapat difahami oleh setiap orang, *insya Allah.*

Jumhur mengatakan, "Jika ia hendak puasa dua hari, maka ia menggandakannya dan menambahkan dua hari ke dalamnya, sehingga menjadi enam hari. Yaitu berpuasa tiga hari kapan ia kehendaki, kemudian berbuka hingga genap lima belas hari, kemudian berpuasa lagi di hari keenam belas, tujuh belas dan delapan belas. Dengan begitu pasti tercapai dua hari yang pasti.

Karena bila haidnya bermula di pertengahan hari pertama, maka puasanya tercapai pada hari ketujuh belas dan delapan belas. Bila haidnya bermula di pertengahan hari kedua, maka puasanya tercapai di hari pertama dan hari kedelapan belas. Bila haidnya bermula di hari ketiga, maka puasanya telah tercapai di hari pertama dan kedua. Jika hari pertama merupakan akhir haidnya, maka puasanya tercapai di hari kedua dan ketiga. Jika akhir haidnya di akhir hari kedua, maka puasanya tercapai di hari ketiga dan keenam belas.

Jika ia hendak berpuasa tiga hari, maka ia menggandakannya dan menambahkan dua hari ke dalamnya sehingga menjadi delapan hari. Yaitu berpuasa empat hari lalu berbuka hingga genap lima belas hari, kemudian berpuasa lagi empat hari. Bila ia hendak berpusa empat hari, maka ia berpuasa lima hari pertama, lima hari keempat. Bila ia hendak berpuasa lima hari, maka ia bepuasa enam hari pertama kemudian permulaan keenam belas. Bila ia hendak berpuasa enam hari, maka ia berpuasa tujuh hari pertama dan tujuh hari lagi mulai dari hari yang enam belas.

Dan bila ia hendak berpuasa tujuh hari, maka ia berpuasa delapan hari (pertama), kemudian delapan hari lagi yang dimulai di hari keenam belas. Demikian yang terapkannya untuk yang lebih dari itu hingga tiga belas hari, dimana ia berpuasa empat belas hari, kemudian empat belas hari lagi yang dimulai dari mulai hari keenam belas. Bila ia hendak berpuasa empat belas hari, maka ia berpuasa tiga puluh hari berturut-turut. Dan bila ia hendak berpuasa lima belas hari, maka ia berpuasa tiga puluh hari berturut-turut, sehingga dari

situ ia peroleh empat belas hari, kemudian masih kurang satu hari. Tentang kurangnya satu hari ini dilaksanakan sebagaimana yang telah dikemukakan di atas. Jika ia hendak berpuasa enam belas hari, tujuh belas hari atau lebih, maka ia berpuasa tiga puluh hari berturut-turut, lalu sisanya dilakukan seperti yang telah dikemukakan di atas. Semuanya sudah cukup jelas."

Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengatakan, "Jika ia berpuasa dengan semua gambaran ini sebelum lima belas hari yang menjadi kewajibannya secara berturut-turut tanpa tambahan, dan berpuasa juga seperti itu dari permulaan hari ketujuh belas, dan di antara keduanya ia berpuasa dua hari baik secara berurutan maupun terpisah dengan puasa pertama atau dengan yang kedua, atau tidak besambung, maka itu mencukupinya dan membebaskannya dari kewajibannya dengan yakin." Demikian pendapat madzhab Syafi'i.

Adapun pengarang *Al Hawi*, ia menuturkan cerita ganjil dari para sahabat kami, ia berkata, "Para sahabat kami mengatakan, 'Bila hendak berpuasa dua hari, maka ia berpuasa dua hari di awal bulan dan dua hari di permulaan pertengahan kedua. Bila ia hendak berpuasa tiga hari, maka ia berpuasa tiga hari di awal bulan dan tiga hari di awal pertengahan kedua. Jika ia hendak berpuasa empat hari atau lebih, caranya juga demikian dengan kadar yang menjadi kewajibannya, kemudian berbuka hingga genap lima belas hari, kemudian berpuasa lagi sejumlah tanggungannya itu'."

Selanjutnya ia berkata, "Apa yang dikemukakan oleh para sahabat ini tidaklah benar, karena cara ini berlaku bagi yang mengetahui bahwa haidnya dimulai di malam hari. Adapun yang tidak mengetahuinya, maka itu tidak mencukupinya untuk dua hari, kecuali enam hari dari rentang delapan belas hari." Kemudian ia menyebutkan pendapat madzhab Syafi'i yang telah kami sebutkan. Apa yang dikemukakannya dari para sahabat sangatlah janggal, namun kendati janggal, tapi itu merupakan pandangan para sahabat kami terdahulu, bahwa bila ia berpuasa Ramadhan (sebulan penuh), maka ia telah mendapatkan lima belas hari.

Adapun pendapat Ad-Darimi, maka ini adalah pendapat madzhab Syafi'i yang bagus lagi berharga dalam segi penelitian dan pencermatan yang menyeluruh di samping mencakup pula peringatan-peringatan penting yang

ditemukan pada pandangan para sahabat kami untuk perkara-perkara darurat yang memang perlu dijelaskan dan dipaparkan. Lalu ia menyebutkan tentang puasanya yang dua hari, tiga hari dan seterusnya hingga empat belas hari, hingga hampir tiga perempat jilid besar.

Di dalamnya juga dikemukakan kesimpulan-kesimpulan yang memang tidak selayaknya dilewatkan di dalam kitab ini, yaitu penyebutan maksud-maksudnya, dan tidak selayaknya bagi yang meneliti bab haid untuk melewatkannya, bahkan secara mutlak perlu memahaminya dan tidak pantas untuk berpaling dari itu. Saya telah meringkasnya dalam sejumlah catatan, dan di sini insya Allah akan saya kemukakan maksud-maksudnya secara ringkas.

Ad-Darimi *rahimahullah* berkata, "Bila hendak berpuasa dua hari, dan bila itu hendak dilakukan berturut-turut, maka minimum waktu yang memungkinkannya adalah berpuasa dalam rentang delapan belas hari secara berurutan. Bila hendak melakukannya secara terpisah, maka berpuasa tiga hari dari yang tujuh belas hingga dua puluh sembilan dengan perincian yang lalu. Jika hendak melaksanakannya dengan digabungkan, maka minimum waktu untuk mencapainya adalah lima hari, sebagaimana bahwa minimum untuk mencapai satu hari adalah dengan berpuasa tiga hari, yaitu kelipatannya ditambah satu.

Demikian juga yang dua hari, yaitu kelipatannya ditambah satu (menjadi lima). Dan minimum untuk yang lima itu adalah dalam rentangan sembilan belas hari, dimana ia berpuasa di hari pertama, ketiga, ketujuh belas, kesembilan belas dan melewatkan dari hari keempat dan keenam belas sehingga ada sebelas hari, dari antara itu ia berpuasa sehari di hari mana saja di antara itu, dengan begitu ada sebelas bagian setelah hari-hari yang boleh dipilih. Inilah waktu minimum untuk mencapai lima hari.

Dalam hal itu kami menghendaki sehari hingga batas yang merupakan maksimum yang memungkinkan, dan bila kami katakan setelah ini bahwa ia berpuasa di kedua ujung-pangkal, atau di salah satu ujung-pangkal demikian, maka maksud kami dengan itu di pangkal pertama adala yang pertama dan yang setelahnya secara berurutan, dan maksud kami dengan itu pada ujung akhir adalah yang terakhir dan yang sebelumnya secara berurutan.

Bila ia hendak mencapai puasa dua hari dengan lima hari dari rentang dua puluh hari, maka ia berpuasa di salah satu ujung-pangkal yang pertama dan

ketiga, lalu dari ujung-pangkal lainnya yang pertama dan keempat, dan menyelipkan dua hari yang setelah yang ketiganya, dan satu hari yang setelah yang keempatnya, yang tersisa di antara itu adalah sepuluh hari, dari antara itu ia berpuasa sehari di hari mana saja, sehingga dengan begitu dari yang sepuluh hari ini ada sepuluh bagian setelah hari-hari yang boleh dipilih.

Boleh juga melakukan sebaliknya dengan memindahkan puasanya. Jika tidak, maka dari pangkal ke ujung ada dua puluh bagian, yaitu sepuluh di awal dan sepuluh di akhir. Bila mau, ia berpuasa di setiap tepinya sehari pertama dan keempat, lalu melewatkan sehari dari setiap tepi yang setelah hari keempat sehingga tersisa sepuluh hari, dan dari situ ia berpuasa sehari di hari mana saja. Bagian ini tidak dapat dibalik, maka cermatilah topik ini.

Perlu diketahui, bahwa setiap bagian menjadi puasa, jika tidak maka akan ada yang dilewatkan di tepi, sebagaimana di tepi lainnya yang tidak bisa dibalik jika salah satu tepinya menyelesihi tepi lainnya, jika tidak maka akan terlewatkan atau puasanya diganti, yaitu menjadi apa yang di setiap tepi untuk di tepi lainnya, maka pada masa puasa itu ada dua hari yang dicapai dengan lima hari dari puluh sebanyak tiga puluh bagian, sepuluh yang dibalik dan sepuluh yang tidak dibalik.

Adapun bila hendak mencapai dua hari dengan lima hari dari dua puluh satu, maka ia berpuasa dari ujung pertama dan ketiga, dan dari ujung pertama dan kelima. Lalu melewatkan tiga hari yang setelah yang ketiganya, dan sehari yang setelah yang kelimanya, sehingga dengan begitu akan terdapat tujuh hari yang ia boleh memilih untuk berpuasa sehari di antaranya. Ia juga boleh mengganti di salah satu dari kedua ujung-pangkal dengan yang lain sehingga menjadi delapan belas bagian.

Jika mau maka ia berpuasa pada hari pertama dan keempat dari setiap ujung-pangkal, dan melewatkan dari setiap tepinya sebanyak dua hari yang setelah puasa, maka tersisa sembilan hari yang ia boleh memilih di hari mana saja untuk berpuasa sehari. Demikian ini sembilan bagian dan tidak bisa dibalik agar puasanya seimbang di setiap ujung-pangkalnya. Jika mau maka ia berpuasa di tepi yang pertama dan keempat, dan di tepi yang pertama dan kelima, lalu melewatkan dua hari yang setelah hari keempatnya, dan sehari yang setelah hari kelimanya, sehingga terdapat sembilan hari dimana ia boleh memilih di hari

mana saja dari antara itu untuk berpuasa sehari. Pada bagian ini bisa dibalik karena perbedaan hari dan yang dilewatkannya.

Bila mau ia bisa berpuasa dari setiap tepi pada hari pertama dan kelima lalu melewaktan sehari dari setiap tepi, dan berpuasa sehari dari sembilan hari lainnya. Bagian ini tidak dapat dibalik, maka jumlah bagiannya dari dua puluh satu adalah lima puluh empat bagian.

Adapun bila ia hendak mencapai dua hari dengan lima hari dari dua puluh dua hari, maka ia berpuasa dari tepi di hari pertama dan ketiga dan dari tepi lainnya di hari pertama dan keempat, dan melewatkan empat hari yang setelah hari ketiga dan sehari yang setelah hari keenam, sehingga tersisa delapan hari dimana ia boleh memilih di hari mana saja dari antara itu untuk berpuasa sehari, dan untuk ini bisa dibalik.

Jika ia mau berpuasa dari satu tepi di hari pertama dan keempat dan dari tepi lainnya di hari pertama dan kelima, maka ia melewatkan tiga hari yang setelah hari keempat dan dua hari yang setelah hari kelimanya, sehingga tersisa delapan hari dimana ia bisa memilih di hari mana saja dari antara itu untuk berpuasa sehari, dan untuk ini bisa dibalik. Bila mau ia berpuasa dari satu tepi di hari pertama dan keempat, dan dari tepi lainnya di hari pertama dan keenam, dengan melewatkan tiga hari yang setelah hari keempat dan sehari yang setelah hari keenam, dan berpuasa sehari dari antara delapan hari yang tersisa, dan untuk ini boleh dibalik karena memang berbeda.

Bila mau, ia bisa berpuasa di hari pertama dan kelima dari setiap tepi (ujung-pangkal) dan melewatkan dua hari dari setiap tepi, kemudian berpuasa sehari dari antara delapan hari yang tersisa, dan untuk ini tidak bisa dibalik karena tidak ada perbedaan. Bila mau ia bisa berpuasa di hari pertama dan kelima dari salah satu tepi dan dihari keenam dari tepi lainnya dengan melewatkan dua hari yang setelah hari kelima dan sehari yang setelah hari keenam, dan berpuasa sehari dari antara delapan hari tersisa, dan untuk ini bisa dibalik karena berbeda. Bila mau ia bisa berpuasa di hari pertama dan keenam dari setiap tepi (ujung-pangkal) dan melwatkan sehari dari setiap tepi, dan berpuasa sehari dari antara delapan hari tersisa, dan untuk ini tidak bisa dibalik. Dengan demikian jumlah bagiannya adala delapan puluh.

Adapun bila ia hendak mencapai dua hari dengan lima hari dari dua puluh tiga, maka ia berpuasa dari salah satu tepi di hari pertama dan ketiga, dan dari tepi lainnya di hari pertama dan ketujuh serta melewatkan lima hari dari yang setelah yang ketiga dan sehari dari yang setelah yang ketujuh, maka tersisa tujuh hari yang ia bisa memilih sehari untuk berpuasa dari antaranya. Hari yang ini dibagi sebagimana yang di atas, dan jumlah bagiannya ada seratus lima bagian. saya telah menjelaskannya di dalam *Al Mukhtashar* dari kitab Ad-Darimi secara terpisah.

Bila ia hendak berpuasa dua hari dengan lima hari dari dua puluh empat, maka ia berpuasa di hari pertama dan ketiga dari salah satu tepi, dan di hari pertama dan kedelapan dari tepi lainnya, serta melewatkan enam hari setelah yang ketiga dan sehari setelah yang kedelapan, kemudian berpuasa sehari dari antara enam hari yang tersisa. Dengan ini jumlah bagiannya adalah seratus dua puluh enam bagian.

Bila ia hendak berpuasa dua hari dengan lima hari dari dua puluh lima hari, maka ia berpuasa di hari pertama dan ketiga dari salah satu tepi, dan di hari pertama dan kesembilan dari tepi lainnya, serta melewatkan tujuh hari setelah yang ketiga dan sehari yang setelah yang ketujuh, dan berpuasa sehari dari antara lima hari yang tersisa. Dengan ini jumlah bagiannya ada seratus empat puluh bagian.

Bila ia hendak berpuasa dua hari dengan lima hari dari dua puluh enam hari, maka ia berpuasa di hari pertama dan ketiga dari salah satu tepi dan di hari pertama dan kesepuluh dari tepi lainnya serta melewatkan delapan hari setelah yang ketiga dan sehari setelah yang kesepuluh, dan berpuasa sehari dari antara empat hari yang tersisa. Jumlah bagiannya menjadi seratus empat puluh bagian.

Bila ia hendak mencapai puasa dua hari dengan lima hari dari dua puluh tujuh hari, maka ia berpuasa di hari pertama dan ketiga di salah satu tepinya, dan dihari pertama dan kesebelas dari tepi lainnya, serta melewatkan sembilan hari setelah yang ketiga dan sehari setelah yang kesebelas, dan ia berpuasa sehari dari antara tiga hari yang tersisa. Jumlah bagiannya menjadi seratus tiga puluh lima bagian.

Bila ia hendak berpuasa dua hari dengan lima hari dari dua puluh delapan, maka ia berpuasa di hari pertama dan ketiga dari salah satu tepi, dan di hari

pertama dan kedua belas dari tepi lainnya serta melewatkan sepuluh hari setelah yang ketiga dan dua hari setelah yang kedua belas, dan berpuasa sehari dari antara dua hari yang tersisa. Jumlah bagiannya menjadi seratus sepuluh bagian.

Bila ia hendak berpuasa dua hari dengan lima hari dari dua puluh sembilan hari, maka ia berpuasa di hari pertama dan ketiga dari salah satu tepi, dan pada hari pertama di hari pertama dan ketiga belas dari tepi lainnya serta melewatkan sebelas hari yang setelah hari yang ketiga dan sehari yang setelah hari yang ketiga belas, dan berpuasa pada hari yang tersisa di antara itu. ini cukup jelas dalam bagian yang dua puluh sembilan hari karena tidak ada pilihan hari yang tersisa untuk yang satu hari. Ini berbeda dengan yang sebelumnya (yang kurang dari dua puluh sembilan). Jumlahnya menjadi enam puluh enam bagian. Semua bagian ini untuk puasa dua hari dengan lima hari dari jumlah sembilan belas hingga dua puluh sembilan dengan seribu satu bagian.

Adapun bila ia hendak berpuasa dua hari dengan lima hari dalam rentang yang lebih banyak dari dua puluh sembilan, maka itu tidak sah. Demikian yang terkait dengan puasa dua hari. *Wallahu a'lam.*

Masalah Tentang Puasanya yang Tiga Hari.

Telah dikemukakan bahwa pendapat madzhab Syafi'i Jumhur mengenai puasa tiga hari adalah dengan menggandakannya dan menambahkan dua hari sehingga menjadi delapan hari, yaitu berpuasa empat hari lalu berbuka hingga genap lima belas hari, kemudian berpuasa lagi empat hari dari mulai hari keenam belas. Telah dikemukakan juga, bahwa pengarang *Al Hawi* menukil dari para sahabatkami, bahwa ia berpuasa tiga hari di permulaanbulan dan tiga hari lagi di awal pertengahan terakhir. Adapun pendapat Ad-Darimi, ia telah memaparkannya secara gamblang, dan tidak seorang pun yang penjelasannya mendekati penjelasannya dalam masalah ini, dimana penjelasannya itu mencapai dalam bundel catatan yang didalamnya hanya membahas tentang puasanya yang tiga hari. Di sana dikemukakan hal-hal menakjubkan dan detail. Saya telah menjelaskannya di dalam *Al Mukhtashar* dan di sini saya akan mengisyaratkan sebagian dari setiap jenisnya.

Ad-Darimi *rahimahullah* berkata, "Bila hendak berpuasa tiga hari secara

berturut-turut, maka ia berpuasa sembilan belas hari secara berturut-turut, dari situ ia mencapai tiga hari. Jika ia hendak menyendirikan setiap satu hari, maka ia berpuasa sembilan hari, yaitu tiga hari dari setiap tujuh belas hari sebagaimana kaidah untuk puasa sehari. Bila mau, maka ia bisa berpuasa dua hari sebagaimana yang telah kami sebutkan pada kaidah puasa sehari dan sehari lagi sebagaimana yang kami sebutkan pada kaidah puasa sehari, dengan begitu ia mencapai tiga hari dengan delapan hari, dimana yang dua harinya dicapai dengan lima hari, dan yang seharinya dengan tiga hari.

Bila mau berpuasa yang tiga hari dengan hukum tersendiri sebagaimana berpuasa yang dua hari dengan hukum tersendiri, maka minimum masa untuk mencapai yang tiga hari adalah tujuh hari, yaitu kelipatannya ditambah satu sebagaimana yang kami katakan tentang puasa sehari dan puasa dua hari. Dan minimum untuk mencapai tujuh hari ini adalah dua puluh satu hari, yaitu berpuasa di setiap tepi di hari pertama, ketiga dan kelima, serta melewatkan sehari dari setiap lima hari, dan berpuasa sehari dari tujuh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya adalah sembilan berdasarkan hari-hari yang boleh dipilih. Dan ia bisa menambah jumlah hari-hari yang ia puasai dari antara yang tujuh itu sebagaimana ia juga boleh memilih itu dalam kaidah puasa sehari dan puasa dua hari.

Bila ia menghendaki itu dalam rentang dua puluh dua hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari suatu tepi, dan di hari pertama, keempat dan keenam dari tepi lainnya, serta melewatkan dua hari yang setelah hari kelima, dan sehari yang setelah hari keenam, serta berpuasa sehari dari antara delapan hari yang tersisa. Bila mau ia bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari kedua tepi, atau di hari pertama, ketiga dan keenam dari suatu tepi dan di hari pertama, keempat dan keenam dari tepi lainnya. Jumlahnya dalam rentang dua puluh dua hari itu adalah empat puluh bagian.

Bila ia hendak mencapai yang tujuh hari itu dalam rentang dua puluh tiga hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, kelima dan ketujuh dari tepi lainnya, serta melewatkan tiga hari setelah hari kelima dan sehari setelah hari ketujuh, serta berpuasa sehari dari antara tujuh hari yang tersisa. Bila mau, ia juga bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari satu tepi, dan di hari pertama, keempat dan ketujuh, serta berpuasa sehari dari tujuh hari yang tersisa.

Bila mau, ia juga bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari satu tepi, dan di hari pertama, keempat dan ketujuh dari tepi lainnya. Ini mempunyai bagian yang banyak yang mencapai seratus lima bagian. Saya telah menjelaskannya di dalam *Al Mukhtashar*.

Bila hendak mencapai tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang dua puluh empat hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, keenam dan kedelapan dari tepi lainnya, serta melewatkan empat hari yang setelah hari kelima dan sehari yang setelah hari kedelapan, serta berpuasa sehari dari antara enam hari yang tersisa. Bila mau, ia juga bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari satu tepi, dan dihari pertama, kelima dan kedelapan dari tepi lainnya. Jumlah bagiannya adalah dua ratus sepuluh bagian.

Bila ia hendak berpuasa tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang dua puluh lima hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, ketujuh dan kesembilan dari tepi lainnya, serta melewatkan lima hari yang setelah hari kelima dan sehari yang setelah hari kesembilan, serta berpuasa sehari dari antara lima hari yang tersisa. Bila mau, ia juga bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari satu tepi, dan di hari pertama, keenam dan kesembilan dari tepi lainnya. Di sini adalah bagian yang banyak yang mencapai tiga ratus lima puluh bagian. Saya telah menjelaskannya di dalam *Al Mukhtashar*.

Bila ia hendak berpuasa tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang dua puluh enam hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, kedelapan dan kesepuluh dari tepi lainnya, serta melewatkan enam hari yang setelah hari kelima dan sehari yang setelah hari kesepuluh, serta berpuasa sehari dari antara empat hari yang tersisa. Ia juga bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari satu tepi, dan di hari pertama, ketujuh dan kesepuluh dari tepi lainnya. Dalam hal ini terdapat lima ratus empat bagian. Saya telah menjelaskannya di dalam *Al Mukhtashar*.

Bila hendak berpuasa tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang dua puluh tujuh hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, kesembilan dan kesebelas dari tepi lainnya, serta melewatkan

tujuh hari yang setelah hari kelima dan sehari yang setelah hari kesebalas, serta berpuasa sehari dari tiga hari yang tersisa. Bila mau, ia juga bisa berpuasa di hari pertama, ketiga dan keenam dari satu tepi, dan di hari pertama, kedelapan dan kesebelas dari tepi lainnya. Dalam hal ini bagiannya mencapai enam ratus tiga puluh bagian.

Bila ia hendak berpuasa tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang dua puluh delapan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, kesepuluh dan kedua belas dari tepi lainnya, serta melewatkan delapan hari yang setelah hari kelima, dan sehari yang setelah hari kedua belas, serta berpuasa sehari dari dua hari yang terisa. Jumlah bagiannya mencapai enam ratus enam puluh bagian.

Bila ia hendak berpuasa tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang dua puluh sembilan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga dan kelima dari satu tepi, dan di hari pertama, kesebalas dan ketiga belas dari tepi lainnya, serta melewatkan sembilan hari yang setelah hari kelima dan sehari yang setelah hari ketiga belas, serta berpuasa pada hari yang tersisa. Ini cukup jelas. Bila ia mau, ia pun boleh mengganti bagian-bagian itu. Jumlah bagiannya mencapai empat ratus sembilan puluh lima bagian. Maka jumlah seluruh bagian untuk mencapai tiga hari puasa dengan tujuh hari dalam rentang antara dua puluh satu hingga dua puluh sembilan hari adalah tiga ribu tiga bagian.

Adapun bila ingin mencapai tiga hari dengan tujuh hari dalam rentang tiga puluh hari atau lebih, maka itu tidak sah.

Masalah:

Pertama: Puasanya yang empat hari.

Jika hendak mempuasainya secara berturut-turut, maka ia berpuasa selama dua puluh hari berturut-turut. Jika menghendakinya secara terpisah sehari demi sehari, maka ia melakukan apa yang telah kami kemukakan mengenai kaidah puasa sehari. Bila ingin mempuasainya dua hari dua hari, maka ia melakukannya sesuai kaidah puasa dua hari yang telah kami kemukakan. Bila ia ingin mempuasainya tiga hari secara berturut-turut dan sehari secara terpisah, maka ia melakukan langkah yang telah kami sebutkan mengenai puasa tiga hari. Demikian seterusnya, setiap kali ia hendak mempusai dalam jumlah hari

tertentu, maka ia boleh memisahkannya dan mempusainya dengan cara yang telah kami sebutkan dalam rentang minimum harinya.

Jika ia ingin berpuasa empat hari sesuai dengan qiyasan yang sebelumnya dan pencabangan menurut teori Ad-Darimi, maka minimum waktu pencapaiannya adalah puasa sembilan hari, yaitu kelipatannya ditambah satu hari sebagaimana untuk puasa sehari, puasa dua hari dan puasa tiga hari. Dan minimum waktu untuk mencapai yang sembilan hari ini adalah dua puluh tiga hari, yaitu ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh dari masing-masing tepi (ujung-pangkal) serta melewatkan sehari yang setela hari ketujuh pada keduanya, dan berpuasa sehari dari antara tujuh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tujuh.

Bila ia ingin mencapai yang empat hari puasa itu dengan sembilan hari dalam rentang dua puluh empat hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh dari satu tepi, dan di hari pertama, keempat, keenam dan kedelapan dari tepi lainnya, serta melewatkan dua hari yang setelah hari ketujuh dan sehari yang setelah hari kedelapan, serta berpuasa sehari dari antara enam hari yang tersisa, dan ia bisa menggantinya. Jumlah baigannya ada empat puluh dua bagian.

Bila ia hendak mencapai yang empat hari itu dengan sembilan hari dalam rentang dua puluh lima hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh dari satu tepi, dan di hari pertama, kelima, ketujuh dan kesembilan dari tepi lainnya, serta melwatkan tiga hari yang setelah hari ketujuh dan sehari yang setelah hari kesembilan, serta berpuasa sehari dari lima hari yang tersisa, dan untuk itu ia boleh mengganti. Jumlah bagiannya adalah seratus empat puluh bagian.

Bila ia hendak mencapai empat hari dengan sembilan hari dalam rentang dua puluh enam hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh dari satu tepi, dan di hari pertama, keenam, kedelapan dan kesepuluh dari tepi lainnya, serta melewatkan empat hari yang setelah hari ketujuh dan sehari yang setelah hari keseuluh, serta berpuasa sehari dari antara empat hari yang tersisa, dan ia boleh mengganti. Jumlah baigannya ada tiga ratus tiga puluh enam bagian.

Bila hendak mencapai empat hari dengan sembilan hari dalam rentang dua puluh tujuh hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh

dari satu tepi, dan di hari pertama, ketujuh, kesembilan dan kesebelas dari tepi lainnya, serta melewatkan lima hari yang setelah hari ketujuh dan sehari yang setela hari kesebelas, serta berpuasa sehari dari antara tiga hari yang tersisa, dan ia boleh menggnati. Jumlah bagiannya ada enam ratus tiga puluh bagian.

Bila ia hendak mencapai empat hari dengan sembilan hari dalam rentang dua puluh delapan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh dari satu tepi, dan di hari pertama, kedelapan, kesepuluh dan kedua belas dari tepi lainnya, serta melewatkan enam hari yang setelah hari ketujuh dan sehari yang setelah hari kedua belas, serta berpuasa sehari dari antara dua hari yang tersisa, dan untuk itu ia boleh mengganti. Jumlah bagiannya ada tujuh ratus dua puluh delapan bagian.

Bila ia hendak mencapai empat hari dengan sembilan hari dalam rentang dua puluh sembilan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima dan ketujuh dari satu tepi, dan di hari pertama, kesembilan, kesebelas dan ketiga belas dari tepi lainnya, serta melewatkan tujuh hari yang setelah hari ketujuh dan sehari yang setelah hari ketiga belas, serta berpuasa pada hari yang terisa, dan ia bisa menggantinya. Jumlah bagiannya ada sembilan ratus dua puluh empat bagian. Jadi jumlah bagian seluruhnya untuk mencapai empat hari dengan sembilan hari dalam rentang antara dua puluh tiga hingga dua puluh sembilan adalah tiga ribu tujuh bagian.

Kedua: Tentang puasanya yang lima hari.

Bila ia hendak berpuasa lima hari berturut-turut, maka ia berpuasa selama dua puluh satu hari secara berturut-turut. Bila ia hendak berpuasa secara terpisah, maka ia berpuasa sesuai dengan acuan sebelumnya. Bila ia hendak berpuasa sebagaimana qiyasan yang lalu, maka ia berpuasa sejumlah kelipatannya ditambah satu, yaitu sebelas hari, dan waktu minimum rentangannya adalah dua puluh lima hari, yaitu berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan dari masing-masing ujung-pangkal, dengan melewatkan sehari sehari, serta berpuasa sehari dari antara lima hari yang tersisa.

Bila ia hendak mencapai lima hari dengan sebelas hari dalam rentang dua puluh enam hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan dari satu tepi, dan di hari pertama, keempat, keenam, kedelapan

dan kesepuluh dari tepi lainnya, serta melewatkan dua hari dan sehari, serta berpuasa sehari dari antara empat hari yang tersisa, dan ia boleh mengganti. Jumlah bagiannya ada tiga puluh enam bagian.

Bila ia hendak mencapai lima hari dengan sebelas hari dalam rentang dua puluh tujuh hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan dari satu tepi, dan di hari pertama, kelima, ketujuh, kesembilan dan kesebelas dari tepi lainnya, serta melewatkan tiga hari dan sehari, serta berpuasa sehari dari antara tiga hari yang tersisa, dan ia boleh mengganti. Jumlah bagiannya ada seratus tiga puluh lima bagian.

Bila ia hendak mencapai lima hari dengan sebelas hari dalam rentang dua puluh delapan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan dari satu tepi, dan di hari pertama, keenam, kedelapan, kesepuluh dan kedua belas dari tepi lainnya, serta melewatkan empat hari dan sehari, serta berpuasa sehari dari antara dua hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tiga ratus tiga puluh empat bagian.

Bila ia hendak mencapai lima hari dengan sebelas hari dalam rentang dua puluh sembilan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan dari satu tepi, dan di hari pertama, ketujuh, kesembilan, kesebelas dan ketiga belas dari tepi lainnya serta melewatkan lima hari dan sehari, serta berpuasa pada hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada empat ratus tujuh puluh tujuh bagian. Jadi jumlah seluruh bagian dalam mencapai lima hari dengan sebelas hari dalam rentang antara dua puluh lima hingga dua puluh sembilan hari adalah sembilan ratus delapan puluh lima bagian.

Ketiga: Puasanya yang enam hari.

Bila ia ingin mencapainya secara berturut-turut, maka ia berpuasa selama dua puluh dua hari secara beturut-turut. Bila ia ingin mencapainya secara terpisah, maka penjelasannya telah dikemukakan. Bila ingin mencapainya sesuai qiyasan yang lalu, maka ia berpuasa sejumla kelipatannya ditambah satu, yaitu tiga belas hari, dan waktu minimum untuk mencapainya dalam dalam rentang dua uluh tujuh hari, yaitu berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh, kesembilan dan kesebelas dari satu masing-masing ujung-pangkal, dan melewatkan sehari dan sehari, serta berpuasa sehari dari antara tiga hari yang tersisa.

Bila ia hendak mencapai yang enam itu dengan tiga belas hari dalam rentang dua puluh delapan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh, kesembilan dan kesebelas dari satu tepi, dan di hari pertama, keempat, keenam, kedelapan, kesepuluh dan kedua belas dari tepi lainnya, serta melewatkan dua hari dan sehari, serta berpuasa sehari dari antara dua hari yang tersisa, dan ia boleh menggantinya. Jumla bagiannya ada dua puluh dua bagian.

Bila ia hendak mencapai yang enam itu dengan tiga belas hari dalam rentang dua puluh sembilan hari, maka ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh, kesembilan dan kesebelas dari satu tepi, dan di hari pertama, kelima, ketujuh, kesembilan, kesebelas dan ketiga belas dari tepi lainnya serta melewatkan tiga h ari dan sehari, serta berpuasa pada hari yang tersisa, dan ia boleh menggantinya. Jumlah bagiannya ada enam puluh enam bagian. Jadi jumlah seluruhnya untuk mencapai enam hari dengan tiga belas hari dalam rentang antara dua puluh tujuh hingga dua puluh sembilan hari adalah tujuh puluh satu bagian.

Keempat: Puasanya yang tujuh hari.

Bila ia hendak mencapainya secara berturut-turut maka ia berpuasa selama dua puluh tiga hari secara berturut-turut. Bila ia hendak mencapainya secara terpisah, maka penjelasannya telah dipaparkan. Dan bila ia hendak mencapainya sebagaimana qiyasan yang lalu, maka ia berpuasa sejumlah kelipatannya ditambah satu, yakni lima belas hari, yaitu ia berpuasa di hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh, kesembilan, kesebelas dan ketiga belas dari kedua ujung-pangkal serta melewatkan sehari dan sehari, serta berpuasa pada hari yang tersisa. Ini hanya mempunyai satu jenis, maka tidak sah untuk mencapai tujuh hari dengan lima belas hari dalam rentang waktu yang kurang dari dua puluh sembilan hari maupun yang lebih dari itu.

Kelima: Puasanya yang delapan hari.

Minimum waktu untuk mencukupinya adalah delapan belas hari, dan minumum rentang waktunya adalah dua puluh empat hari, yaitu berpuasa delapan hari dari setiap ujung-pangkal dan dua hari dari delapan hari yang tersisa di hari mana saja. Jumlah bagiannya ada dua puluh delapan. Jika ia menghendakinya

dengan delapan belas hari dua puluh lima hari, maka ia berpuasa delapan hari dari setiap ujung-pangkal dan dua hari dari tujuh hari yang tersisa. Begitu pula bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh enam hingga tiga puluh hari, dan ia boleh mengganti.

Keenam: Puasanya yang sembilan hari.

Minimum waktunya adalah dua puluh hari dalam rentang dua puluh lima hari, yaitu berpuasa sembilan hari dari setiap ujung-pangkal dan dua hari dari tujuh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada dua puluh satu. Bila ia menghendaki itu dalam rentang dua puluh enam hingga tiga puluh hari, maka seperti yang sebelumnya.

Ketujuh: Puasanya yang sepuluh hari.

Minimum waktunya adalah dua puluh dua hari dalam rentang dua puluh enam hari, yaitu berpuasa sepuluh hari dari setiap ujung-pangkal dan dua hari dari enam hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada dua puluh lima. Bila ia menghendaki itu dalam rentang dua puluh tujuh hingga tiga puluh hari, maka seperti yang sebelumnya.

Kedelapan: Puasanya yang sebelas hari.

Minimum waktunya adalah dua puluh empat hari dalam rentang dua puluh tujuh hari, yaitu berpuasa sebelas hari dari setiap ujung-pangkal dan dua hari dari lima hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada sepuluh. Bila ia menghendaki itu dalam rentang dua puluh delapan hingga tiga puluh hari, maka boleh melakukannya.

Kesembilan: Puasanya yang dua belas hari.

Minimum waktunya adalah dua puluh enam hari dalam rentang dua puluh delapan hari, yaitu berpuasa dua belas hari dari setiap ujung-pangkal dan dua hari dari empat hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada enam. Bila ia menghendaki itu dalam rentang dua puluh sembilan atau tiga puluh hari, maka boleh melakukannya.

Kesepuluh: Puasanya yang tiga belas hari.

Ia mempuasainya dengan dua puluh delapan hari dalam rentang dua puluh sembilan hari, yaitu berpuasa tiga belas hari dari setiap ujung-pangkal dan dua

hari dari dua hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tiga. Bila ia menghendaki itu dalam rentang tiga puluh hari, maka boleh melakukannya.

Kesebelas: Puasanya yang empat belas hari.

Ini hanya bisa dicapai dengan tiga puluh hari secara berturut-turut. Jika tanggungan puasanya lebih dari empat belas hari, maka ia melakukan yang empat belas hari sebagaimana yang kami sebutkan, kemudian sisanya sebagaimana yang telah dipaparkan di atas. *Wallahu a'lam*.

Keduabelas: Tentang puasanya *mutahayyirah* secara berturut-turut karena nadzar, *kaffarat*, pembunuhan, bersetubuh di siang Ramadhan atau lainnya, dan pencabangannya menurut periwayatan para ulama kontemporer, bahwa itu tidak tercapai olehnya dari satu bulan kecuali hanya empat belas hari. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila ia hendak berpuasa dua bulan berturut-turut, maka ia berpuasa selama seratus empat puluh hari secara berturut-turut, karena dengan dari seratus dua puluh hari ia mencapai lima puluh enam, dan dari yang dua puluh ia mencapai empat hari sisanya, dan kesinambungannya itu tidak terputus oleh haid yang menyelinginya.

Bila ia hendak berpuasa empat belas hari, maka ia berpuasa selama tiga puluh hari berturut-turut. Bila hendak berpuasa dua hari, maka ia berpuas delapan belas hari. Bila ia hendak berpuasa tiga hari, maka ia berpuasa sembilan belas hari. Bila ia hendak berpuasa empat hari, maka ia berpuasa dua puluh hari. Bila ia hendak berpuasa lima hari maka ia berpuasa dua puluh satu hari.

Berdasarkan ini, bila ia hendak berpuasa secara berturut-turut dan hendak diselingi dengan berbuka, maka ia mempusai itu secara berturut-turut, kemudian mempusainya sekali kali sebelum hari ketujuh belas, kemudian sekali lagi dari mulai yang ketujuh belas. Bila menghendaki dua hari berturut-turut, maka ia berpuasa dua hari beturut-turut, kemudian berpuasa di hari ketujuh belas dan kedelapan belas, serta berpuasa di antara keduanya selaam dua hari secara berturut-turut. Demikian pendapat madzhab Syafi'i para sahabat. Sementara itu, Ad-Darimi menyelisihi mereka, dan ia memaparkan pendapatnya dengan gamblang, lalu saya meringkas maksud-maksudnya.

Ad-Darimi mengatakan, "Hendak berpuasa dua hari berturut-turut dengan enam dari dalam rentang delapan belas hari, maka ia berpuasa dua hari di awal yang delapan belas itu dan dua hari di akhirnya serta melewatkan sehari dari

masing-masing ujung-tepi itu, serta berpuasa dua hari berturut-turut dari antara dua belas hari yang tersisa. Dalam hal ini ada sebelas bagian, lebih kecil dari jumlah hari yang boleh dipilih dengan sehari. Inilah asalnya untuk setiap dua hari yang berturut-turut, ia mempusainya dari jumlah hari-hari yang boleh dipilih, karena ia berpuasa di hari-hari yang dipilih itu yang pertama dan yang kedua, atau yang kedua dan ketiga, atau yang ketiga dan keempat. Demikian seterusnya hingga akhir, sehingga dengan begitu berkuranglah satu dari jumlah hari-hari itu.

Bila ia ingin mempuasainya dengan enam hari dalam rentang sembilan belas hari, maka ia berpuasa dua hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan dua hari setelahnya pada masing-masing ujung-pangkalnya, serta berpuasa dua hari berturut-turut dari antara sebelas hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada sepuluh.

Bila ia hendak mencapainya dengan enam hari dalam rentang dua puluh hari, maka ia berpuasa dua hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan tiga hari setelahnya dari masing-masing ujung pangkal itu, serta berpuasa dua hari berturut-turut dari sepuluh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada sembilan.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh satu hari, maka ia melewatkan empat hari dan empat hari, serta berpuasa dua hari dari antara sembilan hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada delapan.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh dua hari, maka ia melewatkan lima hari dan lima hari, serta berpuasa dua hari dari antara delapan hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tujuh.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh tiga hari, maka ia melewatkan enam hari dan enam hari, serta berpuasa dua hari dari antara tujuh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada enam.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh empat hari, maka ia melewatkan tujuh hari dan tujuh hari, serta berpuasa dua hari dari antara enam hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada lima.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh lima hari, maka ia melewatkan delapan hari dan delapan hari, serta berpuasa dua hari dari antara lima hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada empat.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh enam hari, maka ia melewatkan sembilan hari dan sembilan hari, serta berpuasa dua hari dari antara empat hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tiga.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh tujuh hari, maka ia melewatkan sepuluh hari dan sepuluh hari, serta berpuasa dua hari dari antara tiga hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada dua.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh delapan hari, maka ia melewatkan sebelas hari dan sebelas hari, serta berpuasa padad dua hari yang tersisa. Jumlah bagiannya hanya satu.

Bila ia hendak mencapainya dalam rentang dua puluh sembilan hari, maka hanya dapat dilakukan dengan menambah puasa, karena perlu melewatkan dua belas hari dan dua belas hari, sehingga tidak dua hari yang tersisa di antara keduanya. Jadi minimum yang bisa mensahkannya dalam rentang dua puluh sembilan hari adalah berpuasa dua hari dari masing-masing ujung-pangkalnya dan melewatkan sebelas hari dari masing-masing ujung pangkalnya, serta berpuasa tiga hari yang tersisa.

Bila ia menghendakinya dalam rentang tiga puluh hari, maka ia melakukan sebagaimana yang kami sebutkan dalam rentang dua puluh sembilan, hanya saja ia berpuasa empat hari pada hari yang terisa itu.

Adapun bila ia hendak berpuasa tiga hari berturut-turut, maka minimum yang mensahkannya adalah dalam rentang sembilan belas hari, yaitu berpuasa tiga hari dari setiap ujung-pangkalnya dengan melewatkan sehari dan sehari, serta berpuasa tiga hari berturut-turut dari sebelas hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada sembilan, lebih sedikit dua hari dari hari-hari yang boleh dipilih.

Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh hari, maka ia berpuasa tiga hari dari setiap ujung-pangkal dan melewatkan dua hari dan daua hari, serta berpuasa tiga hari dari sepuluh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada delapan.

Menurutku (An-Nawawi): Peringkasan ungkapan telah menjelaskan teorinya, dan diketahui bahwa ia berpuasa dari setiap ujung pangkal sebanyak hari yang dikehendakinya, dan mempuasainya untuk kali yang ketiga dari hari-hari yang tersisa setelah dikurangi dengan hari-hari yang harus dilewatkan.

Dan diketahui pula, bahwa hari-hari yang dilewatkan dari setiap ujung-pangkal itu sekadar dengan apa yang dilewatkan dari tepi lainnya.

Juga diketahui, bahwa jumlah bagiannya lebih kecil dari hari-harinya sekadar dengan yang kami sebutkan di awal setiap pasal. Jadi bagian-bagian pada pasal ini lebih kecil dua hari daripada hari-hari yang tersisa. Maka setelah ini, cukup dengan menyebutkan hari yang dilewatkan dari salah satu tepinya.

Bila ia henda berpuasa tiga hari berturut-turut dalam rentang dua puluh satu hari, maka yang dilewatkan adalah tiga hari, dan jumlah bagiannya ada tujuh. Bila ia menghendakinya dalam rentang dua puluh dua hari, maka yang dilewatkan adalah empat hari, dan jumlah bagiannya ada enam. Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh tiga hari, maka yang dilewatkan adalah lima hari, dan jumlah bagiannya ada lima. Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh empat hari, maka yang dilewatkan adalah enam hari, dan jumlah bagiannya ada empat. Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh lima hari, maka yang dilewatkan adalah tujuh hari, dan jumlah bagiannya ada tiga.

Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh enam hari, maka yang dilewatkan adalah delapan hari, dan jumlah bagiannya ada dua. Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh tujuh hari, maka yang dilewatkan adalah sembilan hari, dan jumlah bagiannya hanya satu. Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh delapan hari, maka ini tidak bisa dilakukan kecuali dengan menambah puasa, yaitu berpuasa tiga hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan sembilan hari dan sembilan hari, serta berpuasa pada empat hari yang tersisa. Dan bila menghendakinya dalam rentang dua puluh sembilan hari, maka ia berpuasa pada lima hari yang tersisa. Sedangkan dalam rentang tiga puluh hari, maka ia berpuasa dalam enam hari yang tersisa.

Bila ia hendak berpuasa empat hari secara berturut-turut, maka dengan berpuasa dua belas hari, dan minimum rentang waktu pencapaiannya adalah dua puluh hari, yaitu berpuasa empat hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan sehari dan sehari, serta berpuasa empat hari dari antara sepuluh hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tujuh, lebih kecil tiga hari daripada hari-hari yang dipilih.

Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh satu hari, maka melewatkan dua hari, dan jumlah bagiannya ada enam. Bila menghendakinya dalam rentang

dua puluh dua hari, maka meleweatkan tiga hari. Dari rentang dua puluh empat hari maka yang dilewatkannya empat hari. Dari rentang dua puluh empat hari maka yang dilewatkannya lima hari. Dari rentang dua puluh lima hari yang dilewatkannya enam hari. Dari rentang dua puluh enam hari maka yang dilewatkannya adalah tujuh hari.

Dari rentang dua puluh tujuh hari tidak mungkin dilaksanakan kecuali dengan menambah puasa, sehingga melewatkan tujuh hari dan berpuasa lima hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh delapan hari ia berpuasa pada enam hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh sembilan hari ia berpuasa pada tujuh hari yang tersisa. Dan dari rentang tiga puluh hari ia berpuasa delapan hari yang tersisa.

Bila hendak berpuasa lima hari secara berturut-turut, maka bisa dilakukan dengan berpuasa lima belas hari, dan minimum rentang pencapaiannya adalah dua puluh satu hari, yaitu berpuasa lima hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan sehari dan sehari, serta berpuasa lima hari dari antara sembilan hari yang tersisa.

Jumlah bagiannya ada lima. Dari rentang dua puluh dua hari ia melewatkan dua hari, dan jumlah bagiannya ada empat. Dari rentang dua puluh tiga hari ia melewatkan tiga hari. Dari rentang dua puluh empat hari ia melewatkan empat hari. Dari rentang dua puluh lima hari ia melewatkan lima hari dan berpuasa pada lima hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh enam hari hanya bisa dilakukan dengan menambah puasa, yaitu berpuasa lima hari di setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan lima hari dari setiap ujung-pangkalnya, lalu berpuasa pada enam hari yang tersisa.

Dari rentang dua puluh tujuh hari ia berpuasa pada tujuh hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh delapan hari ia berpuasa pada delapan hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh sembilan hari ia berpuasa pada sembilan hari yang tersisa, dan dari rentang tiga puluh hari ia berpuasa pada sepuluh hari yang tersisa.

Bila ia hendak berpuasa enam hari berturut-turut, maka bisa dengan berpuasa delapan belas hari, dan minimum masa rentangnya adalah dua puluh dua hari, yaitu berpuasa enam hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan sehari dan sehari dari setiap ujung-pangkalnya, serta berpuasa enam hari dari

delapan hari yang tersisa. Jumlah bagiannya ada tiga. Dari rentang dua puluh tiga hari ia melewatkan dua hari. Dari rentang dua puluh empat hari ia melewatkan tiga hari.

Dari rentang dua puluh lima hari tidak mungkin dilakukan kecuali dengan menambah puasa, yaitu berpuasa enam hari dati setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan tiga hari, serta berpuasa pada tujuh hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh enam hari ia berpuasa pada delapan hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh tujuh hari ia berpuasa pada sembilan hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh delapan hari ia berpuasa pada sepuluh hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh sembilan hari ia berpuasa sebelas hari yang tersisa. Dan dari rentang tiga puluh hari ia berpuasa pada dua belas hari yang tersisa.

Bila menghendaki puasa tujuh hari berturut-turut, maka dilaksanakan dengan dua puluh satu hari dalam rentang dua puluh tiga hari, dan tidak bisa dicapai dengan jumlah hari yang lebih kecil dari ini. Yaitu ia berpuasa tujuh hari dari setiap ujung-pangkalnya dan melewatkan sehari dan sehari, serta berpuasa pada tujuh hari yang tersisa. Bila menghendakinya dalam rentang dua puluh empat hari, maka ia berpuasa pada delapan hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh lima hari ia berpuasa pada sembilan hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh enam hari ia berpuasa sepuluh hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh tujuh hari ia berpuasa pada sebelas hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh delapan hari ia berpuasa pada dua belas hari yang tersisa. Dari rentang dua puluh sembilan hari ia berpuasa pada tiga belas hari yang tersisa. Dan dari rentang tiga puluh hari ia berpuasa pada empat belas hari yang tersisa.

Bila ia hendak berpuasa delapan hari berturut-turut, maka hanya bisa dilakukan secara berurutan (tidak bisa secara terpisah). Demikian juga yang lebih dari itu. Jadi minimum yang sah dilakukan untuk delapan hari berturut-turut adalah dalam rentang dua puluh empat hari, dan minimum yang sah untuk sembilan hari berturut-turut adalah dua puluh lima hari. *Wallahu a'lam.*

F. Pencapaian Satu Shalat atau Beberapa Shalat oleh Mutahayyirah, Baik Qadha maupun Nadzar.

Apa yang kami sebutkan ini adalah pembagian dari pendapat pengarang,

Syaikh Abu Zaid dan ulama kontemporer yang menyatakan, bahwa bila ia berpuasa Ramadhan, maka yang dicapainya dari itu adalah empat belas hari, sedangkan yang enam belas harinya rusak.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Qadha shalat diberlakukan dengan qiyas pada qadha puasa. Bila ia hendak melakukan satu shalat qadha atau nadzar atau lainnya, maka ia bisa melaksanakannya dengan mandi, kapan pun ia menghendakinya, kemudian menunda dalam waktu yang cukup untuk mandi dan shalat tersebut, kemudian mengulanginya dengan mandi lainnya, dan ia boleh menangguhkan shalat kedua dan mandinya hingga akhir yang kelima belas dari sejak ia memulai yang pertama. Kemudian menunda dari permulaan yang keenam belas yang sekadar dengan penundaan pertama, kemudian mengulanginya dengan mandi lain untuk ketiga kalinya sebelum genap satu bulan dari kali yang pertama. Dan disyaratkan agar tidak menangguhkan yang ketiga dari permulaan malam keenam belas yang lebih lama dari kadar penundaan di antara akhir yang pertama dan permulaan yang kedua. Ia pun boleh menguranginya dari kadar penundaan itu dengan syarat tidak kurang dari kadar minimum penundaan, yaitu yang cukup untuk shalat itu dan mandinya.

Jika ia mandi dan shalat kemudian menunda hingga permulaan hari kedua, lalu mandi dan melaksanakan shalatnya, maka ia boleh melakukan yang ketiga denganm andinya setelah berlalu dari permulaan keenam belas sekadar shalat yang pertama dan mandinya. Ia juga boleh melakukan itu di permulaan yang ketujuh belas dan yang di antara itu, namun tidak boleh menangguhkannya dari permulaan yang ketujuh belas. Jika ia mengerjakan yang kedua di permulaan yang kesepuluh, maka ia boleh melaksanakan yang kedua setelah berlalu sekadar itu dan mandinya dari permulaan yang keenam belas hingga permulaan yangkedua puluh enam, namun tidak boleh setelahnya."

Imam Al Haramain dan yang lainnya berkata, "Tidak ada perbedaan antara shalat dan puasa sehari dalam hal ini, kecuali bahwa puasa mencakup seharian sehingga penundaan pertama adalah seharian atau lebih, sedangkan shalat bisa terjadi hanya dengan sesaat, sehingga penundaan bisa cukup dengan kadar shalatnya. Dan penundaan ini merupakan syarat yang harus dipenuhi.

Jika itu terlewatkan di salah satu dari kedua tepinya, maka shalatnya

tidak sah, karena bila ia tidak melakukan penundaan pertama dan langsung melaksanakan shalat kedua secara bersambung dengan yang pertama, kemungkinan haidnya berhenti di pertengahan yang kedua dan bermula lagi pada yang ketiga. Dan jika ia tidak melakukan penundaan kedua lalu shalat yang ketiga secara bersambung dengan dengan hari kelima belas, kemungkinan haidnya berhenti di shalat pertama dan bermula lagi di shalat ketiga.

Demikian hukumnya untuk satu shalat. Jika menghendaki beberapa shalat maka ia boleh memilih salah satu dari dua cara, yaitu yang disebutkan oleh Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya serta dinukil oleh Imam Al Haramain dari para imam, bahwa itu sama dengan yang satu shalat, yaitu melakukan shalat-shalat tersebut sebanyak tiga kali sebagaimana yang kami sebutkan dalam aturan satu shalat, dan melakukan itu semua secara berurutan dan mandi pada setiap shalat yang pertama dan berwudhu untuk masing-masing sisanya, baik shalatnya sama ataupun berbeda. Dan disyaratkan untuk menunda sebagaimana ketentuan pada satu shalat. Jadi jumlah shalat-shalat itu seperti yang satu shalat, sehingga ditangguhnya pelaksanaannya dalam waktu yang cukup untuk melaksanakan keseluruhanya beserta mandi dan wudhu-wudhunya.

Cara kedua disebutkan oleh Imam Al Haramain dan yang lainnya yang lebih ringan dari yang tadi, yaitu: Jika shalat-shalat itu sama, misalnya seratus Subuh, maka digandakan dan ditambah dua shalat, kemudian jumlahnya dibagi dua, lalu shalat di awal bulan sebanyak seratus Subuh ditambah satu Subuh secara berturut-turut, kemudian shalat di permulaan hari keenam belas sebanyak seratus Subuh ditambah satu Subuh. Dan untuk setiap shalatnya itu diharuskan mandi yang berbeda. Ini berbeda dengan cara pertama. Bila ia melakukan ini maka tercapailah seratus Subuh dengan yakin, karena bila diperkirakan permulaan haidnya di pertengahan Subuh pertama maka rusaklah apa yang dilakukannya pada pertengahan pertama dari bulan tersebut, dan berhenti di pertengahan Subuh pertama dari permulaan hari keenam belas, maka masih tersisa setelahnya sebanyak seratus Subuh. Bila tampak seratus pada shalat yang telah dilaksanakan dari bagian pertama dan haidnya berhenti pada shalat yang telah dilaksanakan sebanyak seratus dari hari keenam belas, maka tercapailah sembilan puluh sembilan di bagian pertama beserta tambahan dari seratus pada hari keenam belas. Bila tampak dua puluh atau empat puluh atau

lainnya pada shalat yang telah dilaksanakan, maka terputuslah sejumlah itu pada hari keenam belas, dan dengan begitu tercapailah genap seratus dari sebelum permulaannya dan setelah berhentinya.

Imam Al Haramain dan yang lainnya berkata, "Dan disyaratkan agar waktu jumlah mandi dan shalat di bagian pertama seperti waktu pada hari keenam belas. Dan tidak disyaratkan penepatan waktu-waktu mandi dan shalat-shalat ini bila shalat-shalat itu sama.

Jika berlainan, misalnya ia hendak melaksanaka dua puluh shalat Subuh, dua puluh shalat Zhuhur, dua puluh shalat Ashar, dua puluh shalat Maghrib dan dua puluh shalat Isya, maka kasus ini berbeda dengan kasus yang shalatnya sama, yaitu bila diperkirakan rusaknya shalat karena berhentinya darah, kemungkinan itu terjadi pada masing-masing jenis yang lima, sehingga setiap jenisnya kemungkinan batal dua kali dari jumlah tersebut, maka dengan kemungkinan diharuskan ditambah dari penggandaan itu sebanyak sepuluh shalat dari seluruh jenisnya, yaitu masing-masing dua shalat, sehingga ia melaksanan seratus shalat semua jenis yang masing-masingnya sebanyak dua puluh dan mengurutkan jenisnya, lalu dimulai dengan Subuh misalnya, kemudian setelah seratus dan sebelum berakhirnya yang lima belas hari ia shalat lagi sepuluh shalat, yaitu dua shalat dari masing-masing jenis, kemudian menundanya dari permulaan hari keenam belas dalam waktu yang mencukupi untuk satu shalat, kemudian mengulang yang seratus dari semua jenis itu sebagaimana urutan yang lalu. Dengan begitu terlepaslah ia dari kewajiban yang menjadi tanggungannya dengan meyakinkan, karena bila haidnya bermula di dalam shalat pertama maka haid itu telah berhenti pada saat penundaan di permulaan hari keenam belas, sehingga yang seratus itu tercapai setelahnya.

Jika haidnya berhenti di shalat bagian pertama, maka yang setelahnya bisa tercapai sebanyak sembilan puluh sembilan, dan penggenapan yang seratus bisa didapat dari sepuluh shalat yang di tengah. Bila haidnya berhenti di Subuh ketiga pada bagian pertama maka kembali pada Subuh kedua di hari keenam belas, maka dari bagian pertama tercapai jumlah seratus minus tiga Subuh, dimana dua Subuh bisa didapat dari yang sepuluh di tengah dan Subuh yang telah dilakukan di hari keenam belas.

Kami katakan kembali pada Subuh kedua dan tidak kami katakan pada

Subuh ketiga disebabkan saat penundaan. Berdasarkan ini bisa ditetapkan perkiraan-perkiraan lainnya. Apa yang kami katakan mengenai saat penundaan di permulaan hari keenam belas adalah sesuatu yang harus dilakukan, karena bila tidak melakukan penundaan tapi langsung mengerjakan shalat di awal hari keenam belas, maka masih ada tanggung shalat atasnya, karena kemungkinan bermulanya haid di shalat pertama dan berhentinya di permulaan shalat di hari keenam belas, dan itu masih tersisa seratus minus satu. Jika ia melakukan ini, maka ia harus mengulang Subuh. *Wallahu a'lam*."

G. Thawafnya Mutahayyirah

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Pelaksananaan satu shalat, pelaksanaan puasa satu hari dan pelaksaaan thawaf adalah sama. Pada ketiga jenis ini, bila ia hendak melakukan satu darinya, maka caranya adalah melakukannya tiga kali, dengan syarat adanya penundaan yang telah kami sebutkan dalam masalah puasa dan shalat. Semua perkiraan mengenai shalat sama persi dengan masalah thawaf." Demikian yang disepakati oleh para sahabat kami.

Bila ia hendak melaksanakan satu thawaf atau beberapa thawaf, maka ia mandi lalu thawaf tiga kali, lalu shalat bersama setiap thawaf bersama dua raka'atnya dan mandinya sebagaimana shalat bersama mandinya, jadi ia mandi, lalu thawaf, lalu shalat dua raka'at, kemudian menunda sekitar waktu yang cukup untuk thawafnya, mandinya dan dua raka'atnya, kemudian melakukan itu lagi untuk kedua kalinya, kemudian menunda hingga berlalu lima belas hari yang dihitung dari permulaan pelaksanan ini dengan mandi thawaf yang pertama. Lalu setelah lima belas hari menunda sejak, yaitu selama waktu yang cukup untuk mandi thawaf dan dua raka'atnya, dimana kadarnya sama dengan kadar penundaan yang pertama. Kemudian mandi, thawaf dan shalat dua raka'at thawaf untuk ketiga kalinya.

Mandi ini harus dilakukan untuk setiap thawaf. Adapun dua raka'at thawaf, jika kami katakan bahwa itu sunnah, maka itu dicukupkan dengan mandi thawaf, dan bila kami katakan bahwa itu wajib, maka mengenai ini ada tiga pandangan. Pendapat yang *shahih* (*pertama*) yang ditetapkan oleh Jumhur, bahwa

diwajibkan wudhu untuk shalat itu tanpa harus memperbaharui mandi. *Kedua*: Tidak diwajibkan meperbaharui mandi dan tidak pula wudhu, karena shalat itu mengikuti thawaf sebagai bagian darinya. Demikian yang ditetapkan oleh Al Mutawalli. *Ketiga*: Harus memperbaharui mandi, demikian yang dikemukakan oleh Abu Ali As-Sanuji di dalam *Syarh At-Talkhish* dan Ar-Rafi'i.

Pandangan ini janggal lagi lemah, karena mandi untuk kedua raka'at thawaf tidak ada gunanya, karena bila ia suci ketika thawaf kemudian setelah itu haid, maka mandinya wanita haid tetap batal, dan bila ia haid ketika thawaf kemudian suci, maka thawafnya juga batal sehingga dua raka'atnya juga tidak sah. Sementara itu Jumhur menyatakan, bahwa tidak harus memperbaharui mandi untuk kedua raka'at thawaf. Adapun yang diperdebatkan adalah mengenai wudhunya. Demikian ringkasan dari apa yang disebutkan oleh para ulama peneliti dari kalangan ulama kontemporer mengenai thawaf.

Ibnu Al Haddad, Abu Ali Ath-Thabari, Al Mahamili dan para ulama terdahulu lainnya mengatakan, "Bila hendak thawaf maka ia melakukannya dua kali yang diselingi dengan lima belas hari." Syaikh Abu Hamid menukil ini dari para sahabat kami kemudian berkata, "Ini keliru, karena kemungkinan terjadinya pada dua haid dan ada masa suci di antara keduanya." Ia juga mengatakan, "Akan tetapi hendaknya ia thawaf, kemudian menunda hingga genap lima belas hari dari sejak ia memulai thawaf itu, kemudian thawaf lagi untuk kedua kalinya." Pendapat yang dipilih oleh Syaikh Abu Hamid ini adalah yang ditetapkan oleh pengarang *Al Hawi* dan Syaikh Abu Ali As-Sanuji. Semua ini lemah atau bathil.

Yang benar adalah yang kami kemukakan dari para ulama kontemporer, yaitu thawaf tiga kali. Itu juga ditetapkan oleh para ulama kontemporer dari Khurasan dan disepakati oleh para pemuka ulama Irak, Ad-Darimi, dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib yang sebelumnya disalahkan para sahabat kami karena mencukupkan dengan dua thawaf.

Adapun pendapat pengarang –dan bedasarkan qiyas ini diterapkan pada thawafnya–, maka konotasinya, bahwa bila hendak mengerjakan satu thawaf, maka ia mengerjakannya empat kali, yaitu thawaf dua kali, kemudian menunda hingga genap lima belas hari, kemudian thawaf lagi dua kali sebagaimana yang

disebutkan dalam masalah puasa sehari, bahwa ia berpuasa empat hari. Cara ini dinyatakan dalam masalah thawaf oleh gurunya, yaitu Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam kitabnya *Syarh Furu' Ibn Al Haddad*, dan ini *shahih*, tapi itu tidak mesti demikian, bahkan cukup dengan tiga juga boleh berdasarkan apa yang telah kami jelaskan. *Wallahu a'lam.*

H. Beberapa Masalah yang Disebutkan oleh Pengarang *Al Bahr* Seputar *Mutahayyirah*

Pertama: Bila seorang wanita shalat di belakang *mutahayyirah*, maka tidak sah mengikutinya karena ada kemungkinan itu bertepatan dengan haid, sehingga ini menyerupai shalatnya lelaki di belakang banci, dan bukannya seperti orang yang shalat di belakang orang yang diragukan hadatsnya, karena zhahirnya adalah suci.

Kedua: Shalatnya *mutahayyirah* di belakang *mutahayyirah*, mengenai ini ada dua pendapat, dan pendapat yang benar adalah tidak sah mengikutinya.

Ketiga: Wanita *mutahayyirah* digauli oleh suaminya di siang hari Ramadhan sementara keduanya sedang berpuasa dan kami mengatakan bahwa si wanita wajib menanggung *kaffarat* karena persetubuhan itu, sedangkan di sini tidak diwajibkan atasnya menurut pendapat yang *shahih* di antara dua pendapat, karena kemungkinan haid, dan hukum asalnya adalah terbebas dari itu.

Keempat: Wanita *mutahayyirah* berbuka (tidak berpuasa) karena menyusui anaknya, sementara kami mengatakan bahwa wanita yang berbuka karena menyusui harus membayar fidyah, namun bagi *mutahayyirah* tidak diwajibkan menurut pendapat yang shahih berdasarkan apa yang kami sebutkan dalam perkara persetubuhan di saat puasa Ramadhan.

Kelima: Jika ia mempunyai tanggungan qadha puasa sehari, telah dipaparkan dimuka bahwa ia mengqadhanya dengan tiga hari. Bila ia berpuasa sehari dari ketiga hari itu kemudian ia ragu, apakah ia telah meniatkan puasanya itu atau tidak? Mengenai ini ada dua pendapat:

1. Puasanya itu dihitung baginya dan tidak ada pengaruh dari keraguannya itu setelah selesai satu hari.

2. Itu tidak dihitung, karena puasa yang tiga hari itu laksana satu hari, sehingga menyerupai keraguan sebelum selesainya sehari. Asalnya, bahwa orang yang mempunyai tanggungan puasa dua bulan berturut-turut, lalu ia berpuasa sehari kemudian ragu apakah sudah niat atau belum? Apakah boleh merubah niatnya atau tidak? Apakah harus mengulang? Mengenai ini ada dua pendapat.

Menurutku (An-Nawawi): Yang benar, bahwa keraguan itu tidak berpengaruh dalam kedua gambaran kasus tadi, karena itu terjadi setelah selesai, dan itu akan menyulitkan.

***Keenam*:** Jika wanita *mutahayyirah* hendak menjamak dua shalat di dalam safar (perjalanan) di waktu shalat yang pertama, maka itu tidak sah, karena syaratnya adalah mendahulukan yang pertama, dan itu sah secara meyakinkan, atau berdasarkan hukum asalnya namun di sini tidak terdapat, jadi tidak seperti orang yang ragu apakah ia berhadats atau tidak? lalu ia shalat Zhuhur, karena setelah itu ia boleh shalat Ashar secara jamak, karena bertopang pada hukum asalnya, yaitu kondisi asalnya adalah dalam keadaan suci.

***Ketujuh*:** Bila kami katakan sahnya shalat wanita yang suci di belakang wanita mustahadhah pada saat yang dihukumi bahwa ia suci, lalu ia shalat di belakang wanita mustahadhah yang statusnya mungkin haid dan mungkin suci karena dalam kondisi masa yang diragukan, maka mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat pertama mutlak tidak *shahih* sebagaimana diharamkannya bersetubuh secara mutlak. Sedangkan pendapat yang *shahih* bahwa bila masa yang diragukan itu setelah suci maka itu boleh, tapi bila itu setelah haid maka tidak boleh karena merujuk pada hukum asalnya (yakni sebelumnya). *Wallahu a'lam.*

Catatan: Suami berkewajiban menafkahi istrinya yang *mutahayyirah*. Al Ghazali mencantumkan demikian di dalam *Al Khulashah*, dan tidak ada hak pilih baginya untuk membatalkan nikahnya, karena tidak tertutup secara mutlak untuk menggaulinya. Beda halnya dengan wanita yang terhalangi untuk menggaulinya. *Wallahu a'lam.*

28. Asy-Syirazi berkata, "Jika ia lupa akan waktu haidnya namun ingat akan jumlahnya, maka setiap waktu yang kami yakini haid maka kami tetapkan agar menjauhi apa yang semestinya dijauhi oleh wanita haid, dan setiap waktu yang kami yakini suci maka kami bolehkan apa

yang dibolehkan bagi wanita suci dan kami wajibkan apa yang diwajibkan atas wanita suci. Sementara setiap waktu yang kami ragukan kesuciannya maka kami haramkan menggaulinya dan kami tetap mewajibkan apa yang diwajibkan atas wanita suci sebagai sikap kehati-hatian. Dan setiap waktu yang kami perkirakan berhenti haidnya maka kami wajibkan atasnya mandi untuk shalat, dan itu diketahui dari kondisi-kondisinya. Insya Allah nanti akan kami sebutkan masalah-masalah yang menunjukkan kepada semua hukum-hukumnya.

Jika ia mengatakan, 'Haidku sepuluh hari dalam sebulan, tapi aku tidak tahu waktunya,' maka ia tidak mempunyai haid maupun suci yang diyakini, karena bisa jadi setiap waktu adalah haid, dan bisa jadi juga suci, maka waktunya dalam shalat dan puasa dijadikan sebagai masa suci, sehingga ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu di sepuluh hari pertama tanpa harus mandi, karena kemungkinan darahnya berhenti di saat tersebut. Bila sepuluh hari pertama itu telah berlalu, maka kami perintahkan untuk mandi karena kemungkinan darahnya berhenti, kemudian setelah itu kami haruskan mandi untuk setiap shalat hingga akhir bulan, karena setiap waktu dari itu memungkinkan berhentinya darah. Jika ia mengetahui suatu waktu dari hari dimana ia mengalami berhentinya darah, maka kami tetapkan agar ia mandi setiap hari pada waktu tersebut, dan kami tidak mewajibkan untuk mandi di selain waktu tersebut, karena kami telah mengetahui waktu berhentinya darah dalam kurun hari.

Bila ia mengatakan, 'Aku pernah haid di salah satu dari antara sepuluh hari yang tiga dalam sebulan,' maka ia tidak mempunyai haid maupun suci yang diyakini, maka waktunya dijadikan waktu suci sehingga ia shalat dari permulaan bulan dan berwudhu untuk setiap shalat fardhu serta mandi di setiap akhir sepuluh hari, karena kemungkinan saat itu berhentinya darah.

Bila ia mengatakan, 'Haidku selama tiga hari di antara sepuluh hari pertama dalam sebulan,' maka ia tidak mempunyai haid maupun suci yang diyakini di antara sepuluh hari tersebut, maka ia shalat dari permulaan yang sepuluh hari itu selama tiga hari dengan wudhu,

kemudian mandi untuk setiap shalat fardhu, kecuali bila ia mengetahui kapan waktu berhentinya darah, maka waktu itulah yang ditetapkan untuk mandinya di setiap hari, sedangkan untuk yang lainnya cukup dengan wudhu.

Bila ia mengatakan, 'Haidku selama empat hari dari antara sepuluh hari pertama,' maka ia shalat dengan wudhu selama empat hari, kemudian mandi untuk setiap shalat fardhu. Demikian juga aturannya untuk yang lima, enam, tujuh, delapan dan sembilan hari.

Bila ia mengetahui waktu sucinya dengan yakin, misalnya ia mengatakan, 'Haidku sepuluh hari setiap bulan, dan aku tahu bahwa di sepuluh hari terakhir aku dalam keadaan suci,' Maka di sepuluh hari pertama ia berwudhu untuk setiap shalat, karena di saat itu kemungkinan berhentinya darah. Bila telah berlalu yang sepuluh hari itu maka ia mandi untuk setiap shalat, kecuali bila ia mengetahui waktu berhentinya darah, maka ia mandi pada waktu tersebut saja, sedangkan untuk yang lainnya (dalam hitungan hari) cukup berwudhu. Kemudian di sepuluh hari terakhir ia dalam keadaan suci yang diyakini,maka ia berwudhu untuk setiap shalat.

Bila ia mengatakan, 'Haidku selama lima hari di antara sepuluh hari pertama, dan di hari pertama dari antara sepuluh hari pertama aku suci,' maka di hari pertama dari sepuluh hari pertama ia suci dengan yakin, sehingga ia cukup berwudhu untuk setiap shalat fardhu, sedangkan untuk hari kedua, ketiga, keempat dan kelima ia suci yang diragukan, maka ia berwudhu untuk setiap shalat. Lalu pada hari keenam ia haid dengan yakin, maka posisi apa pun yang kami terapkan padanya tidak akan melewati hari keenam, karena itu ia harus meninggalkan apa yang semestinya ditinggalkan oleh wanita haid, kemudian ia mandi di akhirnya karena kemungkinan darahnya berhenti. Kemudian setelah itu ia mandi untuk setiap shalat hingga akhir hari kesepuluh, kemudian ia memasuki masa suci dengan yakin, maka ia cukup wudhu untuk setiap shalat fardhu.

Jika ia mengatakan, 'Haidku selama enam hari di antara sepuluh hari pertama,' maka ia mempunyai dua hari haid yang diyakini, yaitu hari kelima dan keenam, karena bila haidnya dimulai di permulaan hari

dari antara yang sepuluh itu, maka berakhir di hari keenam, dan bila bermula di hari kelima, maka akan berakhir di hari kesepuluh, jadi hari kelima dan keenam selalu termasuk di dalamnya.

Bila ia mengatakan, 'Haidku selama tujuh hari dari antara sepuluh hari yang pertama,' maka ada empat hari haid yang diyakini, yaitu hari keempat hingga hari ketujuh. Bila ia mengatakan delapan hari, maka hari haid yang diyakini adalah enam hari, yaitu dari hari ketiga hingga hari kedelapan. Bila ia mengatakan sembilan, maka ada delapan hari haid yang diyakini, yaitu dari hari kedua hingga hari kesembilan.

Bila ia mengatakan, 'Haidku setiap bulan sepuluh hari, tapi aku tidak tahu kapan, dan pada hari keenam aku suci,' maka dari permulaan bulan hingga akhir hari keenam ia suci dengan yakin, dan mulai hari ketujuh hingga akhir bulan ia suci yang diragukan, sehingga ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu hingga berlalunya sepuluh hari yang dihting semenjak setelah yang keenam, kemudian ia mandi karena kemungkinan darah berhenti saat itu. Kemudian setelah itu ia mandi untuk setiap shalat, kecuali bila ia tahu waktu berhentinya darah, maka pada waktu itu saja ia harus mandi setiap harinya.

Bila ia mengatakan, 'Haidku setiap bulan selama lima hari, tapi aku tidak tahu letaknya, namun aku tahu bahwa di lima hari terakhir aku suci, dan aku tahu bahwa selain itu aku juga mengalami masa suci yang benar di setiap bulan,' maka kemungkinan haidnya di lima hari pertama dan sisanya suci, kemungkinan juga haidnya di lima hari kedua dan sisanya suci, dan tidak mungkin pada lima hari ketiga, karena yang sebelumnya dan yang setelahnya kurang dari masa suci. Kemungkinan juga haidnya dimulai hari keempat, sedangkan yang sebelumnya adalah suci.

Kemungkinan juga haidnya di lima hari kelima sedangkan yang sebelmnya suci, sehingga ia harus berwudhu untuk setiap shalat di lima hari pertama karena itu masa suci yang diragukan, kemudian mandi untuk setiap shalat fardhu dari permulaan hari keenam hingga akhir hari kesepuluh, karena itu adlaah masa suci yang diragukan, dan kemungkinan juga darah berhenti di setiap waktu dari itu. Dari

permulaan hari kesebelas hingga akhir hari kelima belas ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu karena itu adalah masa suci yang diyakini, lalu dari permulaan hari keenam belas ia berwudhu untuk setiap shalat hingga akhir hari kedua puluh, karena itu adalah masa suci yang diragukan, dan tidak mungkin haid berhenti di antara masa itu.

Kemudian ia mandi untuk setiap shalat hingga akhir hari kedua puluh lima, karena itu adalah masa suci yang diragukan, dan mandi untuk setiap shalat karena kemungkinan darah berhenti setiap saat dari itu. Lalu permulaan hari kedua puluh enam hingga akhir bulan ia cukup berwudhu untuk setiap shalat fardhu, karena itu adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia tahu dengan yakin haidnya pada sebagian hari, misalnya dengan mengatakan, 'Haidku setiap bulan selama sepuluh hari, dan di hari kesepuluh aku sedang haid,' maka kemungkinan hari kesepuluh adalah hari terakhir haidnya dan mulainya di permulaan bulan. Kemungkinan juga hari kesepuluh itu adalah permulaan haidnya sehingga berakhir pada hari kesembilan belas.

Kemungkinan juga permulaan di antara hari pertama dan hari kesepuluh, sehingga dari permulaan bulan hingga hari kesembilan ia dalam keadaan suci yang diragukan. Dan tidak mungkin berhentinya darah dalam waktu itu sehingga ia harus berwudhu untuk setiap shalat lalu shalat, sementara di hari kesepuluh ia haid secara meyakinkan, maka saat itu harus meninggalkan apa-apa yang harus ditinggalkan oleh wanita haid dan mandi di akhirnya kemudian mandi untuk setiap shalat hingga hari kesembilan belas, kecuali ia tahu saat berhentinya darah, maka ia cukup mandi pada waktu tersebut setiap harinya. Kemudian setelah itu ia suci secara yakin hingga akhir bulan, maka ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia mengatakan, 'Haidku setiap bulan selama sepuluh hari, dan setiap bulan aku mengalami masa suci yang benar, dan di hari kedua belas aku haid,' maka pada lima belas dari akhir bulan ia dalam keadaan suci yang meyakinkan, dan di hari pertama serta kedua dari permulaan bulan ia dalam keadaan suci yang meyakinkan.

Sementara di hari ketiga, keempat dan kelima ia dalam keadaan suci yang meragukan, maka ia wudhu untuk setiap shalat fardhu. Lalu pada hari keenam hingga hari kedua belas ia dalam keaaan haid yang meyakinkan. Lalu pada hari ketiga belas hingga hari kelima belas ia dalam keadaan suci yang meragukan, dan ada kemungkinan haidnya berhenti disetiap waktu dari antara itu, maka ia mandi untuk setiap shalat.

Bila ia mengatakan, 'Haidku selama lima hari dari antara sepuluh hari pertama, dan di hari kedua aku dalam keadaan suci, dan di hari kelima aku dalam keadaan haid,' maka kemungkinan haidnya bermula di hari ketiga dan berakhir di hari ketujuh. Kemungkinan juga bermula di hari keempat dan berakhir di hari kedelapan. Kemungkinan juga bermula di hari kelima dan berakhir di hari kesembilan. Maka hari pertama dan kedua adalah masa suci yang diyakini, sementara hari ketiga dan keempat merupakan masa suci yang diragukan, sedangkan hari kelima, keenam dan ketujuh adalah hari haid yang diyakini. Kemudian ia mandi di akhir hari ketujuh, lalu yang setelahnya hingga hari kesembilan ia dalam keadaan suci yang diragukan, sehingga ia harus mandi untuk setiap shalat.

Bila ia mengatakan, 'Aku mengalami dua haid setiap bulan namun aku tidak tahu letaknya dan tidak pula jumlahnya.' Syaikh Abu Hami Al Isfaraini *rahimahullah* menyebutkan, bahwa minimum kemungkinan haidnya adalah sehari dari permulaan bulan dan sehari dari akhir bulan, sedangkan di antara keduanya adalah suci, dan maksimum kemungkinan haidnya adalah empat belas hari dari permulaan bulan atau dari akhirnya serta sehari semalam dari permulaan bulan atau dari ahirnya, sedangkan di antara keduanya, yaitu lima belas hari adalah masa suci.

Kemungkinan juga antara minimum dan maksimum, maka ia harus berwudhu dan shalat di hari pertama dari hitungan bulannya, karena ia dalam keadaan suci yang diragukan, kemuidan mandi untuk setiap shalat h ingga akhir hari keempat belas, karena kemungkinan saat itu darah berhenti, lalu hari kelima belas dan keenam belas dalam keadaan suci yang meyakinkan, karena bila permulaan suci di hari kedua, maka hari keenam belas adalah akhirnya, dan bila bermula dari hari kelima belas,

maka hari kelima belas dan keenam belas termasuk masa suci. Lalu hari ketujuh belas hingga akhir bulan dalam keadaan suci yang diragukan.

Guru kami, Syaikh Abu Ath-Thayyib Ath-Thabari *rahimahullah* berkata, 'Ini salah, karena bila kami terapkan ini, tidak mungkin kondisinya demikian dalam bulan berikutnya, tapi harus diterapkan pada semua bulan sebagaimana halnya *mutahayyirah* yang lupa akan hari-hari haidnya dan waktunya, sehingga ia mandi untuk setiap shalat, tidak boleh digauli oleh suaminya, berpuasa Ramadhan dan mengqadhanya sebagaimana yang telah kami jelaskan'."

Penjelasan:

Bila ia lupa akan waktu haid namun ingat akan jumlahnya, maka kaidahnya, bahwa setiap waktu yang kami yakini haid maka ditetapkan padanya semua hukum wanita haid. Setiap waktu yang kami yakini suci maka kami tetapkan padanya semua hukum wanita suci yang mustahadhah. Setiap waktu yang memungkinkan haid dan suci, maka kami wajibkan langkah kehati-hatian sehingga diwajibkan atasnya ibadah-ibadah yang diwajibkan atas wanita suci, sedangkan tentang bersetubuh maka berlakku padanya hukum wanita haid.

Kemudian jika waktu yang memungkinkan suci dan haid itu tidak memungkinkan berhentinya darah haid, maka kami tetapkan atasnya wudhu untuk setiap shalat fardhu namun tidak harus mandi. Tapi bila dimungkinkan berhentinya haid maka wajib mandi untuk setiap shalat fardhu karena kemungkinan berhentinya darah sebelum itu. Bila ia mengetahui bahwa darahnya berhenti pada suatu waktu tertentu, baik malam maupun siang, maka setiap harinya ia cukup diwajibkan satu kali mandi pada waktu tersebut.

Demikian asal pasal ini dan pengantar kaidahnya. Dari sini berkembang apa-apa yang insya Allah akan kami kemukakan. Dengan bagian ini sebenarnya sudah cukup bagi yang menginginkan peringkasan, tapi biasanya para sahabat kami merincikannya dan memaparkannya dengan contoh-contohnya, dan kami juga mengikuti mereka, sehingga insya Allah saya juga akan menyebutkan masalah-masalahnya secara ringkas namun jelas dalam cabang-cabangnya untuk lebih bisa dicerna bagi yang menelaahnya namun tidak membosankan serta

lebih mudah untuk dimengerti dan diketahui oleh setiap pengkaji yang menghendakinya. Hanya Allah Yang Maha Mulia-lah yang aku mohon pertolongan dan petunjuk-Nya.

Masalah:

Pertama: Para sahabat kami *rahimahumullah* berkata, "Wanita yang ingat akan kadar haidnya, maka ingatannya sangat bermanfaat baginya, dan ia akan terlepas dari kebingunan yang mutlak bila ia hafal akan kadar putarannya dan permulaannya."

Jika itu luput darinya, misalnya ia mengatakan, "Haidku selama lima belas hari tapi aku lupa putaranku, dan aku tidak tahu selain itu," maka tidak ada gunanya apa yang saya sebutkan tadi, karena kemungkinan terjadi haid, suci dan berhentinya darah haid di setiap waktu.

Begitu pula bila ia mengatakan, "Haidku selama lima belas hari, dan permulaan putaranku pada hari anu, namun aku tidak tahu kadarnya," maka tidak ada gunanya apa yang ia ingat itu karena kemungkinan tadi.

Dalam kedua contoh kasus ini berlaku padanya hukum wanita *mutahayyirah* dalam segala hal. Begitu juga bila ia mengatakan, "Haidku selama lima hari di setiap tiga puluh hari, namun aku tidak tahu permulaannya, dan tidak tahu apakah itu setiap sebulan, setiap dua bulan, setiap tahun atau setiap dua tahun, juga aku tidak tahu waktu kapan dari suatu bulan itu terjadi," maka pada wanita ini juga berlaku hukum wanita *mutahayyirah* yang sama sekali tidak mengetahui apa pun, dan hukumnya adalah seperti yang telah dipaparkan kecuali mengenai puasa, karena bila ia mengatakan, "Haidku selama lima hari dari tiga puluh hari," dan ia berpuasa bulan Ramadhan, maka ia memperoleh dua puluh lima hari jika bulannya lengkap (30 hari) dan ia mengetahui permulaannya di malam hari. Bila ia tahu permulaannya di siang hari atau ragu, maka yang diperolehnya hanya dua puluh empat hari.

Kemudian bila ia hendak mengqadha puasa yang lima hari itu, maka ia berpuasa sebelas hari, dari situ ia memperoleh lima hari berdasarkan semua perkiraan, dan ini tidak cukup denan sepuluh hari puasa, karena kemungkinan permulaannya di pertengahan hari sehingga merusak enam harinya, kecuali ia

tahu bahwa haidnya bermula di malam hari maka cukup dengan sepuluh hari puasa qadha. Jika wanita yang mengatakan, "Haidku lima hari dari tiga puluh hari," kondisinya demikian, maka untuk qadha puasa sehari ia berpuasa dua hari yang diselingi dengan empat hari bila ia mengetahui bahwa haidnya bermula di malam hari, sehingga dengan begitu ia memperoleh satu hari. Bila tidak mengetahui permulaannya maka ia berpuasa dua hari yang diselingi dengan lima hari, sehingga dari situ ia memperoleh salah satunya.

Jika ia mempunyai tanggungan puasa dua hari, maka ia mempuasainya dua kali yang diselingi tiga hari bila ia mengetahui permulaan haidnya di malam hari, jika tidak maka diselingi empat hari. Tepatnya, bila ia tidak mengetahui waktu permulaan haidnya, maka ditambahkan satu hari kepada hari haidnya karena kemungkinan terjadi tiba-tiba di tengah siang, lalu ia mempuasai apa yang menjadi tanggungannya, kemudian berbuka (tidak berpuasa) selama kadar yang tersisa dari hari-hari haidnya bersama hari yang ditambahkan, kemudian berpuasa sekali lagi sejumlah hari yang menjadi tanggungannya.

Jika ia mempunyai tanggungan dua hari sedangkan haidnya lima hari dalam tiga puluh hari sebagaimana yang kami sebutkan, maka ia menambahkan sehari, sehingga menjadi enam hari, yaitu berpuasa dua hari, lalu berbuka empat hari, lalu berpuasa lagi dua hari. Jika ia mempunyai tanggungan tiga hari, maka ia mempuasainya, lalu berbuka tiga hari, lalu berpuasa lagi tiga hari. Demikian pula jumlah hari lainnya. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Bila ia mengatakan, "Haidku selama lima hari di setiap tiga puluh hari," atau "sepuluh hari di setiap dua puluh hari dari sebulan," atau "dari lima belas hari" atau lainnya, maka wanita ini mempunyai masa haid yang diyakini, masa suci yang diyakini, keraguan karena kemungkinan berhentinya darah haid saat itu, dan keraguan karena kemungkinan tidak berhenti darahnya saat itu.

Ada juga yang tidak mempunyai haid dan tidak pula suci yang diyakini. Ada juga yang mempunyai masa suci yang diyakini tapi masa haidnya tidak diyakini, tapi tidak sebaliknya. Cara mengetahui contoh-contoh kasus ini adalah dengan melihat kepada yang terlupakan, jika yang terlupakan itu setengahnya atau kurang maka ia tidak mempunyai haid yang diyakini, dan jika lebih banyak dari setengahnya maka ia mempunyai haid yang diyakini, yaitu penggandaan dari jumlah kelebihan dari setengah.

Sementara dari pertengahan yang terlupakan dan yang sebelumnya adalah diragukan karena kemungkinan saat itu berhentinya darah, maka ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu sebagaimana wanita musthadhah lainnya, adapun setelahnya ia mandi untuk setiap shalat fardhu. Bila mau, ia bisa menggugurkan yang terlupakan, kemudian menggugurkan sisa yang terlupakan, maka sisanya adalah yang diyakini. Sisa inilah yang diragukan dari kedua ujung-pangkalnya.

Contohnya dari berpadunya keempat macam tadi: Ia mengatakan, "Haidku selama enam hari dari sepuluh hari pertama dari satu bulan," maka bulannya dijadikan empat bagian. Pertama adalah masa yang diragukan yang kemungkinan berhentinya darah, maka pada masa itu ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu. Hari kelima dan keenam adalah haid yang diyakini, karena bila haidnya bermula di hari pertama dari yang sepuluh hari itu, maka akan berakhir di hari keenam, dan bila berhenti di hari kesepuluh, berarti permulaan dihari kelima. Jadi hari kelima dan keenam dipastikan haid karena tercakup oleh semua perkiraan.

Hari ketujuh, kedelapan, kesembilan dan kesepuluh adalah diragukan yang kemungkinannya saat itu berhentinya darah, maka pada masa itu ia mandi untuk setiap shalat fardhu, kecuali bila ia mengetahui berhentinya darah pada waktu tertentu, maka setiap harinya hanya pada waktu itu saja ia mandi, adapun untuk shalat fardhu lainnya cukup dengan wudhu. Lalu setelah yang sepuluh hari hingga akhir bulan adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku selama tujuh hari dari sepuluh hari pertama," maka ia mempunyai empat hari haid yang diyakini, yaitu hari keempat, kelima, keenam dan ketujuh. Maka untuk setiap shalat ia berwudhu dalam tiga hari pertama dan mandi dalam tiga hari terakhir, kecuali bila ia tahu saat berhentinya darah.

Bila ia mengatakan delapan hari dari antara sepuluh hari pertama, maka haidnya yang diketahui secara pasti adalah enam hari, yaitu dari hari ketiga. Bila ia mengatakan sembilan hari dari antara sepuluh hari itu, maka haidnya yang diketahui secara pasti adalah delapan hari yang bermula dari hari kedua, sehingga ia berwudhu pada hari pertama, dan pada hari kesepuluh ia mandi (untuk setiap shalat fardhu).

Bila ia mengatakan sebelas hari, maka hari keenam adalah haid dengan

yakin, sehingga ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu dalam lima hari pertama, dan mandi dalam lima hari terakhir.

Bila ia mengatakan lima hari dari sembilan hari pertama, maka hari kelima dipastikan haid, sehingga ia berwudhu pada hari-hari sebelumnya, dan yang setelahnya ia mandi (untuk setiap shalat) hingga akhir hari kesembilan, lalu setelah itu hingga akhir bulan ia dalam keadaan suci yang meyakinkan.

Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dalam sebulan," Maka ia tidak mempunyai haid maupun suci yang meyakinkan, sehingga ia harus berwudhu untuk setiap shalat fardhu hingga menjelang akhir hari kesepuluh, kemudian dari sejak akhir hari kesepuluh ia mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir bulan, kecuali bila ia mengetahui waktu berhentinya haid itu, maka setiap harinya cukup mandi sekali di waktu tersebut, dan sisanya (dalam setiap harinya itu) cukup dengan wudhu.

Bila ia mengatakan sepuluh hari dari dua puluh hari pertama, maka ia berwudhu hingga menjelang akhir hari kesepuluh, kemudian mandi hingga akhir hari kedua puluh, setelah itu ia dalam keadaan suci yang meyakinkan di sepuluh hari terakhir.

Bila ia mengatakan sepuluh hari dari lima belas hari pertama, maka lima hari pertama ia berwudhu, lalu lima hari kedua adalah masa haid yang meyakinkan, dan di lima hari ketiga ia mandi, lalu sisanya suci yang meyakinkan.

Bila ia mengatakan lima belas hari dari dua puluh hari pertama, maka pada lima hari pertama ia wudhu, sedangkan lima hari kedua dan ketiga adalah masa haid yang meyakinkan, lalu lima hari keempat ia harus mandi, dan sepuluh hari sisanya merupakan masa suci yang meyakinkan.

Bila ia mengatakan sepuluh hari dari dua puluh hari terakhir, maka sepuluh hari pertama adalah masa suci yang meyakinkan, lalu pada sepuluh hari kedua ia berwudhu (untuk setiap shalat fardhu), dan pada sepuluh hari terakhir ia mandi untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia mengatakan lima belas hari dari dua puluh hari terakhir, maka sepuluh hari pertama dipastikan suci, lima hari ketiga ia harus berwudhu, sementara lima hari keempat dan kelima adalah masa haid yang meyakinkan, lalu dalam lima hari keenam ia mandi.

Bila ia mengatakan, "Haidku salah satu dari sepuluh harian," berarti tidak ada masa haid dan tidak pula masa suci yang diyakini, sehingga ia berwudhu sepanjang sebulan hingga akhir yang per sepuluh harian, lalu mandi di akhir setiap sepuluh hari.

Bila ia mengatakan, "Haidku dua hari dari sepuluh hari pertama," atau "tiga hari," atau, "empat hari," atau "lima hari," maka tidak ada masa haid dan tidak pula masa suci yang meyakinkan, sehingga ia berwudhu pada masa hari-harinya, kemudian mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir hari kesepuluh, kemudian setelah itu ia dalam keadaan suci yang meyakinkan.

Adapun perkataan pengarang, "Ini penerapan pada yang lima, enam, tujuh, delapan dan sembilan," ini termasuk yang dikategorikan *musykilat Al Muhadzdzab* (kerancuan-kerancuan *Al Muhadzdzab*), bahkan sebagian mereka berkata, "Maksud pengarang, bahwa bila wanita mengatakan, 'Haidku adalah sembilan hari di antara sepuluh hari pertama,' maka tidak ada masa haid yang meyakinkan." Kemudian ia menyangkal dan menyalahkan pengarang.

Sebenarnya ia sendiri yang keliru dan menempatkan perkataan tidak pada tempatnya, karena pengarang *rahimahullah* lebih terhormat daripada meluputkan hal yang tidak diragukan sekalipun oleh orang baru pertama kali mensyarah masalah haid, lalu bagaimana bisa Imam seperti beliau diduga mengatakan, "Bila ia berkata, 'Haidku sembilan hari dari antara sepuluh hari pertama,' maka tidak ada haidnya." Siapa pun yang meluputkan ini tentu keliru. Jadi maksud pengarang adalah menyambungkan perkataan ini dengan rangkaian perkataannya di permulaan pasal, yaitu, "Maka setiap waktu yang diyakini haid maka kami mewajibkannya untuk menghindari hal-hal harus dihindari oleh wanita haid," hingga, "dan itu diketahui dengan memposisikan kondisi-kondisinya." Kemudian ia mengatakan, "Dari itu kami akan menyebutkan masalah-masalah yang menunjukkan kepada hukum-hukumnya." Kemudian ia menyebutkannya, kemudian mengatakan, "Berdasarkan contoh kasus ini ini pda lima dan enam," yakni diberlakukanlah apa yang kami sebutkan, dan dengan begitu dapat diketahui dengan yakin masa haid, masa suci dan masa yang diragukan, maka pada enam, tujuh, delapan dan sembilan pada posisi yang telah kami sebutkan, yaitu bahwa yang memungkinkan haid dan suci maka itu adalah yang diragukan.

Adapun yang pasti pada salah satunya, maka itu yang diyakini, sehingga

bila ia (wanita itu) mengatakan lima dari sepuluh maka tidak ada haid yang diyakini, maka ia harus berwudhu pada yang lima.

Bila ia mengatakan enam dari sepuluh, maka yang kelima dan keenam adalah haid. Bila ia mengatakan tujuh, maka ada empat hari haid (yang pasti) yang dimulai dari hari keempat sebagaimana yang telah dijelaskan. Demikian penakwilan yang benar untuk perkataan pengarang tadi.

Pengarang *Al Bayan* menyebutkan di dalam kitabnya *Musykilat Al Muhadzdzab*, "Perkataannya mengandung dua penakwilan. *Pertama*, yaitu yang ada ringkasannya di dalam *Al Bayan*, bahwa maknanya: Bila ia mengatakan, 'Haidku dalam lima, enam, tujuh, delapan atau sembilan hari,' tidak lebih dari setengah yang terlupakan, yaitu ia mengatakan, 'Haidku dalam lima hari adalah dua hari, atau dalam enam, tujuh, delapan dan sembilan adalah tiga hari,' namun pengarang penyebutan hari-hari yang terlupakan itu tanpa menyebutkan kadar yang terlupakan, dan langsung menyambungkannya kepada rangkaian kalimat yang disebutkannya, yaitu: Bila ia mengatakan, 'Haidku dalam sepuluh hari ada tiga atau empat,' karena tiga dan empat adalah jumlah minimum dari setengah yang sepuluh."

Menurutku (An-Nawawi): Berdasarkan ini, maka yang lima, enam, tujuh, delapan dan sembilan adalah kalimat yang disambungkan dengan yang sepuluh.

Penakwilan kedua: Bahwa ia memaksudkan: Bila ia (wanita itu) mengatakan, "Haidku adalah lima, enam, tujuh, delapan atau sembilan hari," dari jumlah hari yang tidak lebih dari yang disebutkan setengahnya. Lalu pengarang menyebutkan yang terlupakan saja karena sudah cukup dengan apa yang telah disebutkannya, dan berpatokan pada anggapan fahamnya pendengar setelah mengemukakan kaidahnya.

Demikian tiga pandangan tentang ungkapan pengarang dalam pengertian bahwa ungkapan itu memang benar darinya. Seorang pemuka ulama kontemporer dari kalangan para sahabat kami yang selevel dengan para sahabat pengarang mengatakan, bahwa ia melihat suatu bagian mengandung wasiat Syaih Abu Ishaq kepada para ahli fikih, di dalamnya disebutkan, bahwa ia meminta mereka agar mencoret perkataannya. Ini yang diartikan bahwa maksudnya adalah yang lima, enam, tujuh, delapan dan sembilan itu. *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Bila ia mengetahui masa sucinya dengan yakin pada suatu waktu dalam sebulan, yaitu mengatakan, "Haidku selama sepuluh hari dalam sebulan, tapi aku tidak tahu persisnya, namun aku tahu bahwa dalam sepuluh hari terakhir aku suci," maka pada sepuluh hari pertama ia berwudhu, pada sepuluh hari kedua ia mandi untuk setiap shalat fardhu, kecuali bila mengetahui saat berhentinya darah, maka setiap harinya cukup mandi pada saat tersebut. Lalu pada sepuluh hari terakhir dalam keadaan suci yang meyakinkan. Demikian ini cukup jelas. Begitu pula yang serupa dengan ini yang tidak saya sebutkan dalilnya. Jika saya ingat dalil yang tidak dikemukakan itu, *insya Allah* akan saya kemukakan.

Bila ia berkata, "Haidku selama sepuluh hari dalam sebulan, dan dalam sepuluh hari pertama aku dalam keadaan suci," maka sepuluh hari pertama diyakini suci, lalu pada sepuluh hari kedua dan ketiga ia mandi untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dari sepuluh hari pertama, dan pada hari pertama aku dalam keadaan suci," maka hari pertama adalah masa suci yang diyakni, dan pada hari kedua, ketiga, keempat dan kelima ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu. Lalu hari keenam merupakan haid yang diyakini, lalu hari ketujuh hingga akhir kesepuluh ia mandi untuk setiap shalat fardhu. Adapun yang setelah hari kesepuluh hingga akhir bulan ia dalam keadaan suci yang meyakinkan.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dari sepuluh hari pertama, dan pada hari kedua aku dalam kedaan suci," maka dua hari pertama adalah suci yang meyakinkan, lalu pada hari ketiga, keempat dan kelima ia berwudhu. Sementara hari keenam dan ketujuh adalah haid yang meyakinkan. Lalu hari kedelapan, kesembilan dan kesepuluh ia mandi untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dari sepuluh hari pertama, dan aku dalam keadaan suci pada hari ketiga," maka tiga hari pertama ia suci, lalu hari keempat dan kelima ia berwudhu. Hari keenam, ketujuh dan kedelapan adalah haid yang meyakinkan. Lalu hari kesembilan dan kesepuluh ia mandi untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dalam sebulan, dan aku dalam keadaan suci pada hari keenam," maka enam hari pertama adalah masa suci

yang meyakinkan, lalu hari ketujuh hingga akhir hari keenam belas ia berwudhu, lalu setelahnya ia mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir bulan.

Begitu juga bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dalam sebulan, dan aku dalam keadaan suci pada hari ketujuh," atau kedelapan, atau kesembilan, atau kesepuluh, maka pada hari yang disebutkan itu beserta yang sebelumnya ia dalam keadaan suci, kemudian setelahnya ia berwudhu selama sepuluh hari, kemudian mandi hingga akhir bulan.

Bila ia berkata, "Haidku sepuluh hari dalam sebulan, dan pada hari kesebelas aku dalam keadaan suci," maka sepuluh hari pertama ia berwudhu, dan diakhirnya ia mandi, karena kemungkinan darah berhenti dalam rentang waktu tersebut. Sementara hari kesebelas diyakini suci, lalu setelahnya ia harus berwudhu untuk setiap shalat fardhu hingga akhir hari kedua puluh satu, kemudian setelahnya mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir bulan.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dalam sebulan, dan pada lima hari terakhir aku suci, atau aku mempunyai masa suci yang benar (sah)," maka kemungkinan haidnya pada lima hari pertama lalu sisanya suci. Kemungkinan juga pada lima hari kedua dan sisanya suci. Kemungkinan juga pada lima hari keempat, dan kemungkinan juga pada lima hari kelima, dan tidak mungkin pada lima hari ketiga, karena sebelumnya dan sesudah tidak tersisa sejumlah minimum selain lima hari terakhir. Maka pada lima hari pertama ia berwudhu, pada lima hari kedua ia mandi, karena kemungkinan berhentinya dalam dalam kurun waktu itu. Pada lima hari ketika adalah masa suci yang diyakini. Pada lima hari keempat ia berwudhu. Pada lima hari kelima ia mandi, karena kemungkinan berhentinya darah dalam kurun waktu itu. Lalu pada lima hari keenam adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima belas hari dalam sebulan, dan pada hari kedua belas aku suci," maka hari kedua belas dan sebelumnya adalah masa suci yang diyakini, sementara pada hari ketiga belas, keempat belas dan kelima belas ia berwudhu. Lalu pada hari keenam belas dan setelahnya hingga akhir hari kedua puluh tujuh adalah haid yang diyakini, dan pada tiga hari terakhir ia mandi untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dari sepuluh hari pertama, dan pada hari keenam aku suci," maka haidnya adalah lima hari pertama. Bila ia

mengatakan, "pada hari kelima aku suci," maka hadinya pada lima hari kedua. Dan wanita ini bukan wanita yang lupa, walaupun pertanyaannya seperti wanita yang lupa. Bila ia mengatakan, "dan pada hari keenam aku haid," maka hari keenam adalah haid yang diyakini, maka setelah itu hingga akhir sepuluh hari ia wudhu, dan pada empat hari sebelumnya serta pada hari pertama ia dalam keadaan suci yang diyakni.

Bila ia mengatakan, "dan pada hari kelima aku haid," maka hari kelima ia haid, dan ia berwudhu pada empat hari sebelumnya, lalu setelahnya hingga akhir hari kesembilan ia mandi, kemudian setelahnya adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dari sepuluh hari pertama, dan pada hari kedua aku suci, sementara pada hari kelima aku haid," maka hari pertama dan kedua adalah masa suci yang diyakini, begitu pula hari kesepuluh dan setelahnya. Sementara hari kelima, keenam dan ketujuh adalah masa haid yang diyakini, dan pada hari ketiga dan keempat ia harus berwudhu, sementara pada hari kedelapan dan kesembilan ia harus mandi.

Bila ia mengatakan, "Aku tidak mengetahui kadar haidku, namun aku tahu bahwa aku suci di kedua ujung-pangkal bulan," maka sesaat dari permulaan bulan dan sesaat dari akhir bulan adalah saat suci yang diyakini, kemudian setelah saat yang pertama ia berwudhu sehari semalam, kemudian mandi untuk setiap shalat fardhu hingga tersisa sesaat di akhir bulan, kemudian sesaat bersama sesaat pertama dari bulan berikutnya adalah suci.

Keempat: Bila ia tahu haidnya dengan yakin pada suatu waktu dalam sebulan, yaitu misalnya ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dalam setiap bulan, tapi aku tidak tahu persisnya, hanya saja aku tahu bahwa aku haid di hari kesepuluh," maka ia berwudhu hingga akhir hari kesembilan, sementara hari kesepuluh adalah haid, dan setelahnya ia mandi hingga akhir hari kesembilan belas. Kemudian sisanya adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari, tapi aku tidak mengetahuinya secara persis, namun aku haid pada hari keenam," maka lima hari pertama ia

[46] Kami menemukannya dalam bentuk pasal yang dinisbatkan kepada pengarang walaupun hanya berupa penguat untuk apa yang dikatakannya.

berwudhu, lima hari kedua adalah haid yang diyakini karena tercakup oleh dua perkiraan. Lima hari ketiga mandi untuk setiap shalat fardhu, lalu sisanya adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dalam sebulan, dan aku haid pada hari kedua belas," maka dua hari pertama adalah suci yang diyakini, lalu setelahnya hingga hari kesebelas ia berwudhu, hari kedua belas adalah haid yang diyakini, dan setelah itu ia mandi hingga akhir hari kedua puluh satu. Adapun setelahnya adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima belas hari, dan aku haid di hari kedua belas," maka hari kedua belas, tiga belas, empat belas dan lima belas adalah masa haid yang diyakini, sementara pada sebelas hari sebelumnya ia berwudhu, dan mulai hari keenam belas hingga akhir hari kedua puluh enam ia mandi untuk untuk setiap shalat fardhu, lalu empat hari sisanya adalah masa suci yang diyakni.

Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari setiap bulan, dan setiap bulan aku mempunyai masa suci yang benar (sah), dan pada hari kedua belas aku haid," maka dua hari pertama adalah masa suci yang pasti. Hari ketiga, keempat dan kelima ia berwudhu. Lalu dari permulaan hari keenam hingga akhir hari kedua belas adalah haid yang diyakini. Hari ketiga belas, empat belas dan lima belas ia mandi untuk setiap shalat fardhu, dan sisanya adalah masa suci yang diyakini.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dari sepuluh hari pertama, dan aku haid di hari pertama," maka haidnya adalah lima hari pertama. Bila ia mengatakan, "dan aku haid pada hari kesepuluh," maka haidnya adalah pada lima hari kedua. Kedua contoh kasus ini tidak termasuk kategori lupa walaupun pertanyaannya menyerupai yang lupa.

Kelima: Bila ia mengatakan, "Bila ia mengatakan, 'Setiap bulan aku mengalami dua haid, namun aku tidak tahu letaknya dan tidak pula kadarnya'."[46]

29. Asy-Syirazi berkata, "Syaikh Abu Hamid menyebutkan, bahwa

---

[47] Bagian ini terulang. Pengarang mengemukakannya lagi sebagai bukti penguat dan untuk menyambungkannya dengan perkataan baru.

minimum kemungkinan terjadinya haid adalah sehari dari permulaan bulan atau akhir bulan, dan sehari semalam dari permulaan bulan atau akhir bulan, dan masa di antara keduanya adalah lima belas hari masa suci, atau kemungkinan antara minimum dan maksimum, maka diharuskan baginya berwudhu dan shalat di hari pertama dalam bulan itu, karena ia dalam keadaan suci yang meragukan. Kemudian mandi untuk setiap shalat hingga akhir hari keempat belas, karena kemungkinan darah berhenti dalam rentang waktu tersebut. Lalu pada hari kelima belas dan enam belas adalah masa suci yang meyakinkan (pasti), karena bila sucinya bermula di hari kedua, maka hari keenam belas hingga akhir bulan adalah masa suci yang diragukan.

Guru kami, Syaikh Abu Ath-Thayyib berkata, 'Ini keliru, karena bila kami terapkan ini maka tidak mungkin itu terjadi pada bulan berikutnya, bahkan semestinya dalam semua bulan ia sebagai wanita *mutahayyirah* yang lupa akan hari-hari haidnya dan waktunya, sehingga ia harus mandi untuk setiap shalat fardhu, tidak boleh digauli oleh suaminya, berpuasa Ramadhan dan mengqadhanya sebagaimana yang telah kami jelaskan'."[47]

Penjelasan:

Ini perkataan pengarang, demikian juga yang dinukil oleh para ulama kontemporer dari Syaikh Abu Hamid, dan demikian juga yang ditetapkan oleh Abu Hamid, Ibnu Ash-Shabbagh dan yang lainnya, serta yang dinukil oleh pengarang *Al Bayan* dari mayoritas para sahabat kami, dan yang dituturkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam *Ta'liq*-nya dari Abu Hamid, kemudian ia berkata, "Ini pasti keliru, karena kemungkinan hari terakhir adalah haid, maka lima belas hari setelahnya dari bulan kedua adalah suci, maka setelah itu tidak ada yang tersisa dari bulan kedua yang mencukupi untuk dua kali haid."

Selanjutnya ia berkata, "Demikian juga perkataannya, bahwa hari kelima belas dan keenam belas adalah masa suci yang meyakinkan (pasti). Ini tidak benar selain pada bulan pertama. Yang benar dalam hal ini adalah dikatakan, bahwa apa yang dikatakan oleh wanita itu tidak tergambarkan, seakan-akan ia

mengatakan sesuatu dalam keadaan bingung lagi tidak ingat apa-apa. Jadi yang benar adalah apa yang disebutkan oleh Abu Hamid, yaitu bila ia mengatakan, 'Aku mengalami dua haid dalam suatu bulan,' maka hukumnya hanya berlaku pada bulan yang disebutkan itu saja, adapun selain itu ia dalam kebingungan." Demikian perkataan Abu Ath-Thayyib.

Pengingkaran mereka terhadap Abu Hamid ini mengarah kepada apa yang mereka nukil dari ungkapannya, bahwa wanita itu berkata, "Setiap bulan aku mengalami dua kali haid."

Adapun yang saya lihat di dalam *Ta'liq*-nya Abu Hamid: Bila ia berkata, "Aku mengalami dua haid dalam sebulan, dan sisanya suci." Ungkapan ini tidak mengindikasikan terulang di setiap bulan. Perlu diketahui, bahwa Syaikh Abu Hamid lebih terhormat daripada meluputkan apa yang mereka nukil darinya padahal itu kesalahan yang fatal yang dapat di ketahui oleh orang yang mengkaji bab haid, maka jelasnya perkataan Syaikh Abu Hamid itu diartikan sebagaimana yang saya nukil dari *Ta'liq*-nya, bahwa ia (wanita itu) berkata, "Aku mengalami dua haid pada bulan anu," maka hukumnya adalah sebagaimana yang disebutkannya, dan itu disepakati oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib sebagaimana yang telah dikemukakan, dan tidak diragukan lagi tentang kebenaran ungkapannya itu.

Adapun ungkapan orang yang mengatakannya, tentang apabila ia mengatakan, "Aku mengalami dua haid setiap bulan," maka diartikan dengan ini, dan artinya adalah: Setiap bulan aku menjalinnya dua haid, dan aku haid di bulan Shafar, Jumadil Awal, Syawwal, misalnya. Maka perkataan Abu Hamid benar, dan semestinya memang tidak dinyatakan adanya perbedaan pandangan antara itu dengan Abu Ath-Thayyib. *Wallahu a'lam.*

Adapun perkataan pengarang, "Dan kemungkinan antara minimum dan maksimum," maknanya: bahwa kemungkinan haidnya adalah tiga hari, yaitu dua hari di akhir bulan dan sehari di permulaannya, dan kemungkinan juga sebaliknya. Kemungkinan juga itu adalah empat hari, dimana sebagiannya di permulaannya dan sebagian lagi di akhirnya. Demikian juga yang lima hari, enam hari, tujuh hari dan seterusnya hingga lima belas hari, dimana sebagiannya di permulaannya dan sebagian lagi di akhirnya. Kemungkinan juga bahwa haid pertama di hari pertama, dan kemungkinan juga di hari kedua atau ketiga atau

ketiga belas atau di antara itu. Dan yang dimaksud dengan dua haid (dua kali) adalah karena ada lima belas hari suci.

Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "Maka ia diharuskan berwudhu dan shalat di hari pertama, karena itu adalah saat suci yang diragukan," sebabnya bahwa kemungkinan haid pertama terjadi setelah hari pertama, karena dikatakan: kemungkinan di antara minimum dan maksimum sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "lalu dari hari ketujuh belas hingga akhir bulan adalah masa suci yang diragukan," orang yang tidak berfikir berasumsi bahwa masa suci dalam rentang waktu itu hanya satu sifat, padahal tidak demikian, tapi ia berwudhu di hari ketujuh belas, karena tidak mungkin haid berhenti dalam rentang waktu itu, bahkan mandi untuk setiap shalat fardhu karena kemungkinan haid berhenti dalam rentang waktu itu, dan ini disepakati oleh para sahabat kami yang menyebutkan masalahnya secara jelas.

Syaikh Abu Hamid menyebutkan di dalam *Ta'liq*-nya sebagai cabang yang baik untuk masalah ini, "Bila ia mengatakan, 'Dalam satu bulan aku mengalami,' yakni satu bulan tertentu, 'dua haid, dan aku mengalami satu masa suci yang bersambung,' maka hari pertama adalah haid yang diyakini, karena bila kami menetapkannya sebagai yang diragukan, tentu ia mempunyai dua masa suci, padahal ia telah mengatakan, 'satu masa suci'."

Kemudian yang dimungkinkan dari masalah pertama adalah empat belas hari dari hari pertama adalah haid, lalu lima belas hari setelahnya adalah suci, lalu pada hari terakhir adalah haid lainnya. Bisa juga hari pertama adalah haid, dan lima belas hari setelahnya adalah suci, sementara empat belas hari lainnya adalah haid lainnya. Dan kemungkinan juga yang di antara itu sebagaimana yang telah dikemukakan.

Maka hari pertama beserta malamnya adalah haid yang diyakini, dan setelahnya ia mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir hari keempat belas. Lalu hari kelima belas dan enam belas adalah masa suci yang diyakini, kemudian ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu dari permulaan hari ketujuh hingga akhir hari kedua puluh sembilan, sedangkan hari terakhir adalah haid yang diyakini, dan tidak diharuskan mandi untuk setiap shalat fardhu setelah hari ketujuh belas. Ini berbeda dengan masalah sebelumnya, karena tidak terbayangkan berhentinya

haid di sini sebelum akhir bulan, karena bila berhenti maka setelahnya tidak ada masa suci sempurna yang tersisa, dan tentunya ia mempunyai masa suci lebih dari satu kali yang bersambung dalam sebulan. *Wallahu a'lam*.

30. Asy-Syirazi berkata, "Jika ia ingat akan waktunya namun lupa jumlahnya, maka dilihat, jika ia ingat waktu permulaannya, misalnya dengan mengatakan, 'Permulaan haidku dari permulaan hari sebulan,' maka kami nyatakan haidnya sehari semalam dari permulaan bulan, karena itu yang diyakini, kemudian setelah itu ia mandi, dan ia menjadi dalam masa suci yang diragukan hingga akhir hari kelima belas, lalu ia shalat dan mandi untuk setiap shalat karena boleh jadi haidnya berhenti. Adapun setelahnya adalah masa suci yang diyakini hingga akhir bulan, maka ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu.

Bila ia ingat akan waktu berhentinya, misalnya dengan mengatakan, 'Haidku berhenti di akhir bulan sebelum terbenamnya matahari,' maka kami nyatakan haidnya sehari semalam sebelum itu, dan ia suci sejak permulaan bulan hingga akhir hari kelima belas, maka ia berwudhu untuk setiap shalat, kemudian memasuki masa suci yang diragukan hingga akhir hari kedua puluh sembilan, maka ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu, karena tidak mungkin dalam rentang waktu itu haidnya berhenti, dan tidak diharuskan mandi kecuali di akhir bulan pada waktu yang diyakin berhentinya haid.

Bila ia mengatakan, 'Haidku setiap bulan adalah lima belas hari, dan ada percampuran [yaitu haid dan suci terjadi dalam hari/kelompok bagian yang sama/berbeda] di salah satu bagian dari dua bagian dengan porsi empat belas hari di salah satunya dari kedua bagian, dan sehari lagi pada bagian lainnya. Namun aku tidak tahu apakah hari tersebut di setengah pertama atau yang empat belas hari?" maka kemungkinannya hari tersebut adalah di setengah bagian kedua dan yang empat belas di setengah bagian yang pertama, maka permulaan haidnya dari hari kedua, dan akhirnya di hari keenam belas.

Kemungkinan juga hari tersebut pada setengah bagian pertama sedangkan yang empat belas hari di setengah bagian kedua, maka

permulaan haidnya dari permulalan hari kelima belas dan akhirnya di hari kedua puluh sembilan. Jadi hari pertama dan terakhir adalah suci yang diyakini, hari kelima belas dan enam belas haid yang diyakini, sedangkan dari hari kedua hingga hari kedua belas adalah suci yang diragukan, dan dari permulaan hari ketujuh belas hingga akhir hari kedua puluh sembilan adalah suci yang diragukan. Maka ia mandi di akhir hari keenam belas dan di akhir hari kedua puluh sembilan, karena kemungkinan di kedua saat itu berhentinya haid.

Berdasarkan posisi dan qiyas ini, jika ia mengatakan, 'Haidku lima belas hari, dan mengalami percampuran dalam sehari, namun aku ragu apakah itu lebih dari sehari atau tidak?' maka hukumnya sama dengan hukum masalah sebelumnya, kecuali satu hal, yaitu di sini ia harus mandi untuk setiap shalat setelah hari keenam belas, karena kemungkinan percampuran itu lebih banyak dari sehari, maka waktu itu adalah waktu berhentinya haid, kecuali bila ia mengetahui dengan persis berhentinya haid pada waktu yang tertentu dari suatu hari, maka cukup mandi pada waktu tersebut saja."

Penjelasan:

Adapun dua masalah pertama, yaitu bila ia ingat permulaan dan berhentinya, maka sudah cukup jelas, dan hukumnya adalah sebagaimana yang disebutkannya, kecuali perkataannya pada yang kedua: Ia berkata, "Haidku berhenti di akhir bulan sebelum terbenamnya matahri," ini diingkari, dan yang benar adalah membuang perkataannya, "sebelum terbenamnya matahari," sehingga menjadi benarlah hukum yang disebutkannya setelah itu.

Karena bila haid berhenti sesaat sebelum berakhirnya bulan maka sucinya belum berakhir kecuali di akhir hari kelima belas, bahkan harus meninggalkan "sesaat" di akhirnya, dan wajib dihukumi haid pada "sesaat" di akhir hari kedua puluh sembilan.

Adapun bila ia mengatakan, "Haidku setiap bulan lima belas hari, dan aku mengalami percampuran (keduanya) di salah satu dari dua bagian, dimana salah satu bagiannya sebanyak empat belas hari, dan sehari lagi pada setengah

bagian lainnya, namun aku tidak tahu apakah hari tersebut di setengah hari pertama sementara yang empat belas hari di setengah bagian lainnya, ataukah yang empat belas hari itu dibagian pertama sementara hari tersebut di bagian lainnya?" maka hari pertama dan terakhir adalah suci dengan yakin. Hari kelima belas dan enam belas adalah haid yang diyakini.

Dari permulaan hari kedua hingga akhir hari keempat belas diragukan namun tidak mungkin dalam rentang waktu itu darah berhenti, maka ia berwudhu untuk setiap shalat fardhu, dan mandi di permulaan malam ketujuh belas karena kemungkinan darah berhenti di akhir hari keenam belas. Kemudian setelah itu berwudhu dan tidak harus mandi kecuali di akhir hari kedua puluh sembilan.

Jadi kesimpulannya, bahwa ia mempunyai dua hari suci yang diyakini di hari pertama dan hari terakhir, dan dua hari haid yang diyakini yaitu hari kelima belas dan keenam belas, dan ia harus mandi, ia juga mempunyai dua masa yang meragukan dimana ia harus berwudhu, dimana kedua masa ini diantara hari kedua dan kelima belas, dan di antara hari keenam belas dan hari terakhir. Bila ia thawaf atau mengqadha di salah satu bagian yang diragukan, maka itu tidak mencukupinya. Bila ia thawaf atau mengqadha di kedua masa yang diragukan itu maka itu mencukupi, karena salah satunya adalah suci yang diyakini.

Ad-Darimi mengatakan di dalam *Al Istidzkar*, "Jika ia ditalak suaminya di permulaan hari suatu bulan, maka iddahnya berakhir pada hari kelima belas pada bulan ketiga. Bila ia hendak mengqadha puasa yang terlewatkannya dari bulan Ramadhan, yaitu lima belas hari, maka ia berpuasa sebulan selain dua hari haid, dan itu tentu mencukupinya, karena dengan begitu ia memperoleh sehari suci dari salah satu bagian yang diragukan."

Adapun bila ia mengatakan, "Haidku lima belas hari dengan bercampurnya salah satu bagian dengan bagian lainnya dalam dua hari, namun aku tidak tahu kedua hari itu," maka dua hari pertama dan dua hari terakhir adalah suci yang meyakinkan. Hari keempat belas, kelima belas, keenam belas dan ketujuh belas adalah haid yang meyakinkan, lalu ia mandi setelah hari kesembilan belas dan kedua puluh delapan, dan ia berwudhu untuk selain yang kami sebutkan.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima belas hari bercampur dengan tiga hari," maka ia mempunyai tiga hari suci di permulaannya dan tiga hari suci di akhirnya yang diyakini, serta enam hari haid yang dimulai pada hari ketiga belas. Ia

mandi setelah hari kedelapan belas dan hari kedua puluh tujuh. Demikian kaidahnya, setiap kali bertambah sehari percampurannya maka bertambah dua hari haid yang diyakini di tengahnya, dan bertambah sehari suci yang diyakini di kedua ujung-pangkalnya.

Bila ia mengatakan, "Haidku empat belas hari dimana ada percampuran sehari dari antaranya," maka dua hari pertama dan dua hari terakhir adalah suci yang diyakini. Hari kelima belas dan keenam belas adalah haid yang diyakini. Ia mandi setelah hari keenam belas dan kedua puluh delapan, dan berwudhu untuk selain itu.

Bila ia mengatakan, "Ada percampuran di salah satu dari kedua bagian dalam satu hari," maka tiga belas hari pertama dan tiga belas hari terakhir adalah suci yang meyakinkan. Hari kelima belas dan keenam belas adalah haid. Hari keempat belas dan ketujuh belas adalah diragukan, pada kedua hari ini ia berwudhu, dan setelah hari keenam belas dan ketujuh belas ia mandi, karena berhentinya darah di salah satunya.

Bila ia mengatakan, "Aku haid lima belas hari dengan percampuran di salah satu dari dua bagian dalam sehari, namun aku tidak tahu apakah percampuran itu lebih dari sehari atau tidak?' maka hukumnya sama dengan yang mengatakan bahwa percampurannya sehari saja, dan tidak ada bedanya kecuali dalam satu hal, yaitu diwajibkan atasnya mandi untuk setiap shalat fardhu setelah hari keenam belas hingga akhir hari kedua puluh sembilan, karena boleh jadi percampuran itu lebih dari sehari, kecuali bila ia tahu persia waktu berhentinya haid, maka setiap harinya cukup mandi pada waktu tersebut.

Bila ia mengatakan, "Aku haid lima belas hari dengan percampuran pada salah satu dari dua bagian dengan satu bagian saja," maka ia mempunyai satu bagian dari permulaan malam pertama dan satu bagian dari akhir hari terakhir dalam keadaan suci yang meyakinkan. Dan karena sebab ini pada kedua bagian itu tidak boleh meninggalkan shalat namun membatalkan puasa hari kelima belas karena terjadinya haid di akhirnya, dan tidak diwajibkan mandi kecuali di kedua bagian tersebut, dimana salah satunya merupakan bagian dari permulaan malam keenam belas, dan kedua bila tersisa satu bagian dari hari terakhir. Lalu ia berwudhu untuk selain keduanya.

Jika masalahnya demikian dan ia mengatakan, "Aku tidak tahu apakah percampuran itu dalam satu bagian atau lebih?" maka hukumnya sama dengan yang sebelumnya, kecuali mandi, karena di sini ia diharuskan mandi untuk setiap shalat fardhu setelah berlalunya satu bagian dari hari keenam belas hingga tersisa satu bagian dari akhir bulan, karena kemungkinan percampuran itu lebih dari satu bagian.

Bila ia mengatakan, "Haidku empat belas hari setengah, terbagi-bagi di permulaan haid, dan percampuran pada salah satu bagian dalam sehari," maka hari pertama dan setengah hari kedua adalah suci, lalu dari pertengahan hari kedua hingga hari keenam belas adalah haid. Setelahnya adalah suci, dan ia tidak harus mandi kecuali di akhir hari keenam belas. Hukum puasa dan iddah dalam masalah-masalah ini sebagaimana yang telah dikemukakan di awal pasal ini.

Masalah:

Pertama: Bila ia mengatakan, "Haidku tiga hari di salah satu kelompook sepuluh hari dalam sebulan," maka ia tidak mempunyai haid dan tidak pula suci yang diyakini. Maka ia shalat dengan wudhu selama tiga hari dalam setiap permulalan sepuluh hari, dan setelah itu ia mandi hingga akhir setiap sepuluh hari, dan diharamkan menyetubuhinya selama kondisinya demikian.

Bila ia hendak thawaf, maka ia mengerjakannya dua kali di antara keduanya diselingi dua hari atau lebih, atau thawaf dalam dua hari yang saling bersambung dari kedua ujung-pangkal dua kelompok sepuluh hari. Jika ia ditalak di permulaan bulan, maka iddahnya berakhir pada hari kedua puluh delapan pada bulan ketiga.

Jika haidnya selam empat, lima, enam, tujuh, delapan atau sembilan hari di salah satu kelompok sepuluh hari dalam sebulan, maka ia tidak mempunyai haid dan tidak pula suci yang meyakinkan. Maka ia shalat dengan wudhu dari permulaan setiap kelompok sepuluh hari selama kadar haidnya, lalu setelahnya mandi untuk setiap shalat fardhu hingga akhir setiap kelompok sepuluh hari.

Kedua: Bila ia mengatakan, "Aku haid lima hari dalam sebulan, dimana tiga harinya dari salah satu kelompok lima harian dalam sebulan, dan dua harinya

pada kelompok lima hari berikutnya, namun aku tidak tahu, apakah kedua hari itu dari kelompok lima hari yang di depan atau yang di belakang," maka ia dalam sebulan ia tidak mempunyai haid yang meyakinkan waktunya. Dua hari pertama dan dua hari terakhir dalam sebulan adalah suci yang meyakinkan, sedangkan sisanya meragukan. Maka ia mandi sepuluh kali, yaitu setelah hari ketujuh, kedelapan, kedua belas, ketiga belas, ketujuh belas, kedelapan belas, kedua puluh dua, kedua puluhtiga, kedu apuluh tujuh, dan kedua puluh delapan.

Selain itu ia berwudhu, karena berhentinya haid hanya terbayang pada hari-hari tersebut, dan itu memungkinkan, karena kemungkinannya bahwa tiga hari dari keompok lima hari pertama dan dua hari lainnya dari kelompok lima hari kedua, maka haidnya berhenti di akhir hari ketujuh, kemungkinan juga sebaliknya, maka berhentinya di akhir hari kedelapan. Kemungkinan juga tiga hari itu dari kelompok lima hari kedua dan dua harinya dari kelompok lima hari ketiga, sehingga berhentinya di akhir hari kedua belas, dan kemungkinan juga sebaliknya sehingga berhentinya di akhir hari ketiga belas. Perkiraan lainnya cukup jelas.

Bisa juga saya katakan, bahwa tidak harus mandi pada lima hari pertama, dan ia mandi setelah hari kedua dan ketiga di setiap kelompok lima hari.

Ketiga: Bila ia mengatakan, "Haidku dua hari dari sepuluh hari pertama dalam sebulan, dan ada percampuran haid di siang hari pada salah satu dari dua kelompok lima hari lainnya dengan sesaat," maka dari permulaan bulan hingga berlalunya sesaat dari permulaan siang hari keempat adalah suci yang meyakinkan, maka setelah itu ia berwudhu hingga tersisa sesaat dari akhir hari kelima, dan sesaat dari malam hari keenam dan sesaat dari permulaan siang hari keenam adalah haid yang meyakinkan, maka ia mandi untuk setiap shalat fardhu setelah saat tersebut hingga tersisa sesaat dari akhir hari ketujuh. Saat itu hingga akhir bulan adalah masa suci yang meyakinkan, maka ia mandi pada saat tersebut.

Keempat: Bila ia berkata, "Aku tidak tahu kadar haidku, tapi aku tahu bahwa ada percampuran haid suatu bulan dengan bulan lainnya," maka sesaat dari permulaan bulan dan sesaat dari akhirnya adalah haid yang meyakinkan. Setelah saat yang pertama ia mandi hingga tersisa sesaat dari akhir hari kelima belas. Sesaat tersebut dengan sesaat dari permulaan malam keenam belas adala

suci yang meyakinkan, kemudian ia berwudhu hingga tersisa sesaat dari akhir bulan.

Kelima: Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari, dan aku mengalami percampuran di salah satu dari dua bagian bulan dengan sehari," maka enam hari dari permulaan bulan dan enam hari dari akhirnya adalah suci yang meyakinkan. Hari kelima belas dan keenam belas adalah haid yang meyakinkan, lalu ia mandi setelah hari keenam belas dan hari kedua puluh empat, dan ia wudhu untuk selain itu.

Keenam: Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dalam sebulan, dan suciku dua puluh hari yang berkesinambungan," maka sepuluh hari pertengahan adalah suci yang meyakinkan, sedangkan sepuluh hari pertama dan ketiga meragukan, pada kedua bagian ini ia mandi di akhirnya.

Ketujuh: Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dalam sebulan, di antaranya adalah pada hari keenam, atau kedua puluh enam," maka yang pertama adalah suci yang meyakinkan, dari hari kesebelas hingga kedua puluh satu adalah suci juga, ia mandi untuk setiap shalat fardhu setelah hari keenam hingga akhir hari kesepuluh, dan setelah hari kedua puluh enam hingga akhir bulan, sedangkan selainnya ia wudhu.

Kedelapan: Bila ia mengatakan, "Aku mengalami percampuran pada sepuluh hari pertama dengan pertengahannya dengan satu hari, dan yang pertengahan dengan yang akhir dengan satu satu, namun aku tidak tahu kadar haidku," maka ia mempunyai dua belas hari haid, yaitu hari kesepuluh, kedua puluh satu serta yang di antara keduanya. Dan ia mempunyai masa suci yang meyakinkan, yaitu enam hari dari permulaan bulan dan enam hari dari akhirnya. Ia mandi untuk setiap shalat fardhu setelah hari kedua puluh satu hingga akhir hari kedua puluh empat.

Bila ia mengatakan, "Haidku sepuluh hari dan ada percampuran lima hari kedua dengan yang keetiga dalam sebulan dan yang ketiga dengan yang keempat," maka ia mempunyai tujuh hari haid yang meyakinkan, yaitu hari kesepuluh hingga hari keenam belas, dan ia mempunyai masa suci yang meyakinkan dari permulaan bulan hingga akhir hari keenam, dan dari permulaan hari kedua puluh hingga akhir bulan. Maka ia mandi untuk setiap shalat fardhu setelah hari keenam belas hingga akhir hari kesembilan belas.

Kesembilan: Bila ia mengatakan, "Haidku tiga hari, dan aku tidak mengetahuinya, namun haidku di permulaan siang," dan ia berpuasa selama Ramadhan, maka ia mempunyai tanggungan qadha tiga hari. Bila mau ia bisa mengqadhanya dengan enam hari berturut-turut dan itu mencukupinya. Bila juga dengan menyedikitkan puasa, dimana minimumnya adalah empat hari secara terpisah, yaitu di antara setiap dua hari, jadi ia berpuasa di hari pertama, keempat, ketujuh dan kesepuluh, dengan begitu pasti tercapai tiga hari, karena bedasarkan semua perkiraan keempat puasa itu tidak ada yang batal kecuali satu hari.

Bila ia mengatakan, "Haidku lima hari dalam sebulan, namun aku tidak tahu kapan dimulainya darah," dan ia berpuasa sepanjang Ramadhan. Maka puasanya yang rusak enam hari, karena kemungkinan terjadi haid tiba-tiba di tengah siang, maka ia berpuasa setelah itu sebanyak dua belas hari berturut-turut, dengan begitu akan tercapai enam hari berdasarkan semua perkiraan. Bila mau ia juga boleh memisahkan qadhanya dengan mengulangi puasanya, yaitu berpuasa sehari dan berbuka lima hari, kemudian berpuasa sehari lalu berbuka lima hari.

Demikian untuk yang ketiga, keempat dan kelimanya, maka dengan begitu ia berpuasa lima hari dalam sebulan, dan dari situ ia mendapatkan empat hari berdasarkan semua perkiraan, dan masih tersisa dua hari, maka ia mempuasainya dengan tiga hari, yaitu hari pertama, ketujuh dan ketiga belas. Adapun perkataan Al Ghazali di dalam *Al Basith* dan *Al Wasith* mengenai masalah ini, "mengqadha lima hari," itu jelas mungkar, dan tampaknya ia mengikuti Al Faurani sehingga turut keliru.

Kesepuluh: Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Setiap bagian yang kami katakan harus wudhu untuk setiap shalat fardhu, maka ia boleh melaksanakan shalat sunnah (dengan wudhu itu), dan setiap bagian yang kami katakan harus mandi untuk setiap shalat fardhu maka tidak boleh untuk shalat sunnah kecuali dengan mandi juga." Demikian perkataannya. Mengenai ini perlu dikaji lebih jauh, karena kemungkinan dibolehkan untuk shalat sunnah dengan

---

[48] Yakni menggabungkan darah dengan darah yang diselingi dengan masa suci. Yaitu bila melihat suci sehari dan darah sehari namun tidak melebihi maksimum masa haid, maka mereka menggabungkan darah kepada darah sehingga menjadi haid, adapun masa di antara keduanya adalah masa suci.

mandi yang untuk shalat fardhu. *Wallahu a'lam.*

Kesebelas: Apa yang kami kemukakan pada pasal ini yang berupa masalah-masalah dan hukum-hukumnya adalah pandangan madzhab yang masyhur yang diterapkan oleh sejumlah sahabat kami dan disepakati oleh pendapat madzhab Syafi'i. namun pengarang *Al Hawi* memandang janggal, lalu menyebutkan pendapat madzhab Syafi'inya yang aneh lagi menyelisihi para sahabat kami dan pembuktiannya, ia mengatakan, "Bila ia (wanita) mengatakan, 'Setiap bulan aku mengalami satu haid, namun aku tidak tahu kadarnya,' maka hukumnya sama dengan wanita yang baru pertama kali haid, yaitu haid di permulaan setiap bulan. Lalu tentang kadarnya ada dua pendapat: 1. Sehari semalam. 2. Enam atau tujuh hari."

Kemudian masa yang dikembalkan kepadanya dari sehari semalam, atau enam atau tujuh hari adalah haid yang meyakinkan. Lalu setelah lima belas hari adalah suci yang meyakinkan, adapun di antara keduanya adalah meragukan. Kemudian ada cabang-cabangnya dari pendapat madzhab Syafi'i ini yang berupa masalah-masalah yang banyak, namun pendapat madzhab Syafi'i ini janggal lagi tertolak. Saya menyinggungnya di sini untuk memperingatkan akan kerusakannya agar tidak terpedaya oleh itu. *Wallahu a'lam.*

31. Asy-Syirazi berkata, "Yang kami sebutkan tentang wanita mustahadhah bila darahnya berlangsung selama lima belas hari dan tidak diselingi dengan keadaan suci. Adapun bila diselingi dengan keadaan suci, misalnya ia melihat darah sehari semalam, lalu suci sehari semalam, dan berlangsung selama lima belas hari, maka ia adalah wanita mustahadhah.

Ibnu binti Asy-Syafi'i *rahimahullah* berkata, 'Sucinya di hari keenam belas yang memisahkan antara haid itu dan yang setelahnya, maka darah pada hari kelima belas adalah darah haid.' Sedangkan mengenai masa suci yang di antara keduanya ada dua pendapat mengenai *talfiq*[48] (penggabungan), kami menetapkan pada hari keenam belas karena ia melihat kesucian sebagai kesuciannya, dan kami memerintahkannya berpuasa dan shalat. Dan yang setelahnya bukan haid, tapi itu adalah masa suci. Maka ia sama kondisinya bila darah

berhenti setelah yang lima belas hari dan tidak muncul lagi.

Yang dicantumkan nashnya, bahwa ia mustahadhah yang haidnya bercampur dengan istihadhah, sebab bila sucinya di hari keenam belas dapat dibedakan, maka harus dibedakan pada yang lima belas seperti halnya pembedaan dengan warna. Berdasarkan ini, maka dilihat perihalnya, bila ia dapat membedakan, misalnya melihat darah hitam dalam sehari semalam, kemudian melihat suci selama sepuluh hari, kemudian melihat darah hitam dalam sehari semalam, kemudian merah, maka dikembalikan kepada patokan pembedaan, sehingga haidnya adalah hari-hari berdarah hitam, sedangkan di antara keduanya ada dua pendapat. Dan bila ia mempunyai kebiasaan setiap bulan selam lima hari, maka patokannya dikembalikan kepada kebiasaannya.

Bila kami katakan tidak digabungkan, maka yang lima hari itu semuanya adalah haid. Dan bila kami katakan digabungkan, maka hari-hari berdarah itu adalah hari-hari haid, dan itu adalah tiga hari, kurang dua hari dari kebiasaan.

Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan digabungkan padanya selama kadar kebiasaannya dari yang lima belas hari itu, maka terapailah lima hari dari sembilan hari. Bila kebiasaannya enam hari, maka bila kami katakan tidak digabungkan, maka haidnya adalah lima hari, karena hari keenam dari hari-hari kebiasaan tidak ada darah padanya, sebab darahnya tersendiri, maka tidak boleh ditetapkan sebagai haid, karena kondisi sucinya ditetapkan sebagai haid berdasarkan pendapat ini.

Jika berada di antara dua darah, maka berdasarkan ini berkuranglah sehari dari kebiasaanya. Dan bila kami katakan digabungkan dari hari-hari kebiasaannya, maka haidnya adalah tiga hari, kurang dua hari (dari kebiasaannya). Dan bila kami katakan digabungkan dari lima belas hari maka tercapailah enam hari dari sebelas hari.

Bila kebiasaannya tujuh hari haid, maka jika kami katakan bahwa penggabungannya adalah haid, maka haidnya adalah tujuh hari, tidak ada pengurangan darinya, karena hari ketujuh ada darah, maka

memungkinkan untuk menggenapkan semua hari-hari kebiasaannya. Dan bila kami katakan digabungkan dari hari-hari kebiasaannya, maka haidnya adalah empat hari. Lalu bila kami katakan digabungkan dari lima belas hari, maka menjadi tujuh hari dari tiga belas hari.

Berdasarkan qiyas ini, bila ia wanita yang baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan darahnya dan tidak mempunyai kebiasaan haid, maka mengenainya ada dua pendapat. *Pertama*: Dikembalikan kepada sehari semalam, sehingga haidnya adalah dari permulaan ia melihat darah selama sehari semalam, dan sisanya adalah suci. Dan bila kami katakan dikembalikan kepada enam atau tujuh hari, maka ia sama dengan orang yang kebiasaan haidnya enam atau tujuh hari, mengenai ini telah kami jelaskan. Adapun bila ia melihat darah dalam setengah hari dan melihat suci dalam setengah hari, dan itu tidak melebihi lima belas hari, maka ada dua pendapat mengenai penggabungan.

Kedua, para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, 'Wanita ini mustahadhah, tidak ditetapkan padanya hukum haid sehingga didahului oleh minimum haid.' Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa tidak ditetapkan padanya hukum haid kecuali didahului oleh minimum haid secara berkelanjutan dan disusul dengan minimum haid berkelanjutan. Yang benar adalah pendapat pertama, dan untuk itu ada dua pendapat mengenai penggabungan. Bila kami katakan tidak digabungkan, maka terjadi padanya haid selama empat belas hari setengah. Dan bila kami katakan digabungkan, maka terjadi haid padanya selama tujuh setengah hari. Adapun kesucian di antara keduanya adalah masa suci.

Bila melebihi lima belas hari dalam keadaan mustahadhah, maka dikembalikan kepada pembedaan jika ia dapat membedakan, atau dikembalikan kepada kebiasaan jika ia mempunyai kebiasaan. Jika baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan dan tidak mempunyai kebiasaan, maka jika kami katakan bahwa ia dikembalikan kepada enam atau tujuh hari, maka ia sama dengan yang mempunyai kebiasaan. Dan bila kami katakan dikembalikan kepada sehari semalam, bila kami katakan digabungkan, maka tidak ada haidnya, karena tidak mencapai

sehari semalam tanpa penggabungan, dan bila kami katakan digabungkan dari hari-hari kebiasaannya, maka tidak ada haid padanya, karena sehari semalam sama dengan hari-hari kebiasaan, padahal dari sehari semalamnya itu tidak tercapai minimum haid. Bila kami katakan digabungkan dari yang lima belas hari, maka ia mempunyai kadar sehari semalam dari dua hari dua malam.

Bila melihat darah sesaat dan melihat suci sesaat yang berlangsung tidak lebih dari lima belas hari, maka bila seluruh saat darah itu mencapai jumlah kadar minimum haid, maka Abu Al Abbas dan Abu Ishaq mengatakan bahwa mengenai ini ada dua pendapat mengenai penggabungan. Namun bila jumlahnya tidak mencapai minimum masa haid, misalnya ia melihat darah sesaat kemudian berhenti, kemudian melihat lagi darah di akhir hari kelima belas, maka Abu Al Abbas berkata, 'Bila kami katakan digabungkan, maka itu adalah darah rusak, karena tidak dapat digabungkan darinya apa yang sebagai haid. Dan bila kami katakan tidak digabungkan, maka ada dua kemungkinan:

Pertama, itu adalah haid, karena kondisi suci menurut pendapat ini adalah haid sehingga tidak mengurangi haid minimumnya, bahkan yang lima belas hari adalah haid.

Kedua: bukan haid, karena suci menjadi haid dengan anggap menyertai darah, sedangkan jumlah saat darahnya tidak mencapai minimum masa haid, maka kondisi suci itu tidak ditetapkan sebagai penyertanya.'

Bila melihat darah selama tiga hari lalu berhenti, maka menurut yang pertama adalah haid, karena ia melihatnya pada masa yang memungkinkan haid, sedangkan yang kedua adalah darah rusak, dan tidak boleh ditetapkan sebagai permulaan haid, karena tidak didahului oleh minimum kondisi suci, dan tidak memungkinkan digabungkan kepada apa yang dilihatnya yang sebelum lima belas hari, karena itu di luar yang lima belas.

Bila melihat darah kurang dari sehari kemudian berhenti hingga genap lima belas hari, kemudian melihat dari tiga hari, maka haidnya adalah yang kedua, sedangkan yang pertama bukan haid, karena tidak

mungkin digabungkan kepada yang setelah lima belas hari, dan juga tidak mungkin disendirikan sebagai haid, karena kurang dari minimum masa haid."

Penjelasan:

Ibnu binti Asy-Syafi'i adalah Ahmad bin Muhammad bin Abdillah bin Muhammad bin Utsman bin Syafi' Ibnu As-Sayib, julukannya adalah Abu Muhammad, ada juga yang mengatakan Abu Abdirrahman. Ibunya bernama Zainab binti Imam Syafi'i. Ia meriwayatkan dari ayahnya dari Asy-Syafi'i, ia seorang imam tersohor, di kalangan keluarga Asy-Syafi'i tidak ada lagi yang seperti dia setelah Asy-Syafi'i.

Saya berangkat kepadanya dengan harapan mendapatkan keberkahan kakeknya dan ilmunya. Saya telah memaparkan biographinya di dalam *Tahdzib Al Asma* dan *Ath-Thabaqat*.

Perlu diketahui, bahwa pasal ini disebut pasal *talfiq* (penggabungan) dan juga disebut pasal *taqaththu'* (terputus-putus). Pengarang telah mengemukakan sebagiannya di awal bab, namun saya menangguhkan penjelasannya bagian tersebut untuk dipaparkan di sini.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila darahnya berhenti lalu melihat darah sehari semalam dan melihat suci sehari semalam atau dua hari dua malam atau lebih, maka ia mempunyai dua kondisi:

Pertama: Darahnya berhenti dan tidak melebihi lima belas hari.

Kedua: Melebihi lima belas hari.

Kondisi pertama: Bila tidak melebihi lima belas hari, maka mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur:

1. Bahwa hari-hari darahnya adalah haid, dan hari-hari sucinya adalah suci, dan itu disebut *talfiq* dan *laqath*.

2. Bahwa hari-hari darahnya dan hari-hari sucinya adalah haid, dan ini disebut *sahb* dan pendapat meninggalkan *talfiq*. Mereka berbeda pendapat mengenai pendapat yang lebih *shahih* dari antara kedua itu, yang menshahihkan *talfiq* adalah Syaikh Abu Hamid, Al Bundanaiji, Al Mahamili, Sulaim Ar-Razi,

Al Jurjani, Syaikh Nashr, Ar-Rauyani di dalam *Al Hilyah* dan pengarang *Al Bayan*, ini juga merupakan pilihan Abu Ishaq Al Marwazi. Sementara mayoritasnya menshahihkan *sahb*, di antara yang menshahihkannya adalah Al Qadhi Abu Hami di dalam *Jami'*-nya, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam *Ta'liq*-nya, Al Qadhi Husain di dalam *Ta'liq*-nya, Abu Ali As-Sanuji di dalam *Syarh At-Talkhish*, As-Sarakhsi di dalam *Al Amali*, Al Ghazali di dalam *Al Khulashah*, Al Mutawalli, Al Baghawi, Ar-Rauyani di dalam *Al Bahr*, Ar-Rafi'i dan lain-lain, dan ini merupakan pilihan Ibnu Suraij.

Ar-Rafi'i berkata, "Ini lebih *shahih* menurut sebagian besar sahabat kami." Pengarang *Al Hawi* berkata, "Yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i di dalam setiap kitabnya, bahwa semuanya adalah haid." Ia juga mengatakan di dalam suatu perdebatan antara dirinya dengan Muhamamd bin Al Hasan, "Tidak selalu mengindikasikan bahwa kesucian itu sebagai masa suci." Lalu mayoritas sahabat kami mengeluarkannya sebagai dua pendapat.

Sementara itu, Imam Al Haramain dan Ibnu Ash-Shabbagh menyebutkan pandangan yang menyerupai perkataan pengarang *Al Hawi*. Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa semuanya adalah haid, sebagai satu pendapat."

Adapun yang disebutkannya besama Muhammad bin Al Hasan, maka itu adalah perdebatan, memang dalam perdebatan kadang seseorang membela selain madzhabnya. Ad-Darimi mengatakan di beberapa bagian di dalam kitab *Al Mutahayyirah*, "Orang yang mengatakan bahwa mengenai ini ada dua pendapat, maka ia keliru, karena yang benar ini ditetapkan dengan penggabungan." Untuk periwayatannya yang janggal ini ia tidak menyebutkan sandarannya. Dengan begitu, dalam masalah ini ada tiga pendapat madzhab Syafi'i:

Pertama: Menetapkan dengan *talfiq*.

Kedua: Menetapkan dengan *sahb*, dan itulah yang masyhur dari nash-nashnya.

Ketiga: Bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat, dan itulah yang masyhur di dalam madzhab.

Yang mengatakan *talfiq* adalah Malik dan Ahmad, sedangkan yang

mengatakan *sahb* adalah Abu Hanifah. Dalil kedua pendapat ini telah dikemukakan.

Kesimpulannya, bahwa yang *rajih* menurut kami adalah *sahb*. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Itu sama saja, baik *taqaththu'* (terputus-putusnya) itu sehari semalam berupa darah, atau sehari semalam berupa suci, atau dua hari dua malam, atau lima hari dan lima hari, atau enam hari dan enam, atau tujuh hari dan tujuh hari, atau sehari dan sepuluh hari atau lima hari, atau sehari semalam darah dan tiga belas hari suci dan sehari semalam darah, atau selain itu. Maka hukum masing-masing itu sama, yaitu bila tidak melebihi lima belas hari maka hari-hari darah adalah haid, demikian tanpa ada perbedaan pendapat.

Adapun mengenai hari-hari suci yang menyelingi darah ada dua pendapat. Bila yang menyelingi darah hitam itu berupa cairan kekuning-kuningan atau yang keruh, dan kami mengatakan bahwa itu bukan haid, maka itu sama dengan kesucian yang menyelingi, jika tidak maka semuanya adalah haid. Jika yang menyelingi itu darah mereka, maka itu adalah haid.

Perlu diketahui, bahwa kedua pendapat ini berlaku pada shalat, puasa, thawaf, membaca Al Qur`an, mandi, i'tikaf, bersetubuh dan sebagainya, dan tidak ada perbedaan pandangan bahwa kesucian itu bukan masa suci dalam hal habisnya masa iddah dan status talak sebagai talak sunnah.

Al Ghazali mengatakan di dalam *Al Basith*, "Umat telah sepakat, bahwa setiap hari tidak dijadikan sebagai suci semuanya."

Al Mutawalli dan yang lainnya mengatakan, "Bila kami katakan dengan penggabungan, maka tidak ada perbedaan bahwa tidak setiap darah dijadikan tersendiri, dan tidak setiap suci dijadikan tersendiri, tapi semua darahnya adalah satu haid, dan sucinya beserta yang setelahnya dalam rentang hitungan satu bulan adalah satu kesucian."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Berdasarkan kedua pendapat ini, bila ia melihat suci di hari kedua, maka berlaku padanya wanita suci, tanpa ada perbedaan pendapat, karena kami tahu bahwa itu bisa digabungkan, karena kemungkinan berhentinya akan berkelanjutan."

Mereka juga mengatakan, "Maka diwajibkan mandi atasnya, berpuasa,

dan shalat, dan ia boleh membaca dan menyentuh/membawa mushaf, thawaf dan ik'tikaf, dan suaminya boleh menyetubuhinya."

Tidak ada perbedaan pandangan dalam hal ini kecuali ada satu pandangan yang dituturkan oleh Ar-Rafi'i, bahwa diharamkan menyetubuhinya menurut *sahb*. Pandangan ini keliru dan tidak ada cabangnya. Jika darah datang lagi pada hari ketiga, maka jelaslah bahwa itu digabungkan, dan bila kami katakan dengan penggabungkan, maka jelaslah sahnya puasa, shalat, i'tikaf, pembolehan bersetubuh dan sebagainya. Dan bila kami katakan dengan *sahb*, maka jelaslah batalnya ibadah-ibadah yang dilakukannya pada hari kedua, sehingga ia harus mengqadha puasa, i'tikaf dan thawaf wajib yang telah dilakukannya itu.

Begitu juga bila ia shalat qadha atau nadzar, namun tidak harus mengqadha shalat yang telah dilakukan, karena itu adalah masa haid, dan tidak ada kewajiban shalat di masa haid. Bila ia berpuasa sunnah, maka pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Jelaskan bagi kami bahwa tidak ada pahalanya." Mengenai pandangannya ini perlu dicermain lebih jauh, karena semestinya dikatakan bahwa ia tetap mendapat pahala karena memaksudkan ketaatan walaupun puasanya itu sendiri tidak berpahala sebab tidak sah.

Kemungkinan ini yang dimaksudnya. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Dan jelas pula, bahwa persetubuhan dengan suaminya tidak dibolehkan, namun tidak berdosa bila tidak mengetahui."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Setiap kesucian kembali dalam hari-hari ini hingga hari keempat belas, maka ia wajib mandi, shalat, berpuasa, dan dibolehkan bersetubuh serta lainnya sebagaimana yang kami sebutkan untuk hari kedua. Bila darah tidak kembali, maka semuanya berlaku sah, jika kembali maka hukumnya sebagaimana yang kami sebutkan untuk hari kedua." Demikian yang ditetapkan oleh para sahabat kami dalam semua pendapat madzhab Syafi'i, kecuali satu pandangan janggal yang dituturkan oleh Imam Al Haramain dan yang mengikutinya, bahwa kesucian kedua, yaitu yang terjadipada hari keempat, bertopang pada kaidah; apakah kebiasaan itu ditetapkan dengan sekali kejadian atau tidak.

Jika kami tetapkan dengan sekali kejadian, dan kami katakan bahwa yang suci itu haid, maka ia harus menahan diri dari hal-hal yang harus dihindari oleh wanita haid untuk menunggu kembalinya darah. Dan bila kami katakan tidak

ditetapkan dengan sekali kejadian, maka ia mandi dan melakukan ibadah-ibadah, dan berdasarkan pandangan ini maka ia menahan diri pada saat suci ketiga. Namun pandangan ini tidak dianggap. Imam Al Haramain telah menuturkannya dari ayahnya kemudian menilainya lemah, dan ia mengatakan, "Ini jauh dari mengena, aku tidak melihat yang lainnya menyatakan demikian." Demikian hukum bulan pertama.

Bila datang bulan kedua, lalu ia melihat darah pada hari pertama dan malamnya, lalu melihat suci pada hari kedua dan malam, maka mengenai ini ada dua pendapat madzhab Syafi'i yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan yang lainnya:

Pertama, ini yang ditetapkan oleh Syaikh Abu Hamid, Ibnu Ash-Shabbagh dan ulama Irak lainnya, serta Syaikh Abu Zaid dan ulama Khurasan lainnya, bahwa hukum bulan kedua, ketiga, keempat dan seterusnya sama dengan bulan pertama, jadi ia harus mandi setiap kali suci dan melakukan ibadah-ibadahnya serta boleh digauli oleh suaminya.

Kedua, berpatokan pada kebiasaan yang ditetapkan dengan sekali kejadian atau dua kali kejadian. Jika kami tetapkan dengan sekali kejadian, maka telah kami ketahui dengan terputus-putusnya pada bulan pertama, maka ia tidak harus mandi, tidak shalat dan puasa bila kami katakan dengan *sahb*. Bila kami tidak menetapkannya dengan sekali kejadian, maka ia mandi dan melakukan ibadah-ibadahnya seperti bulan pertama. Berdasarakan ini ditetapkan kebiasaan terputus-putus di bulan ketiga sebagai kebiasaan yang terulang di dua bulan sebelumnya.

Demikian juga hukum bulan keempat dan seterusnya, maka ia tidak harus mandi saat suci dan tidak melakukan ibadah-ibadah dan juga tidak boleh digauli suaminya bila kami katakan dengan *sahb*. Menurut Ar-Rafi'i, pendapat madzhab Syafi'i ini lebih *shahih* dan ditetapkan oleh pengarang *Al Hawi*. Sementara Imam Al Haramain men-*tarjih* pendapat madzhab Syafi'i pertama dan menguatkannya, bahwa Asy-Syafi'i mencantumkan di dalam *Al Umm* tentang wajibnya mandi dan shalat setiap kali kembali suci.

Imam Al Haramain berkata, "Tidak ada perbedaan di antara kelompok-kelompok para sahabat kami, bahwa bila darahnya terputus-putus berkali-kali

hingga berbulan-bulan, kemudian ia istihadhah lalu darah terus mengalir tidak terputus-putus, maka menurut *talfiq* tidak dihukumi sebagai terputus-putusnya haid hingga didapati padanya haid dari lima belas hari, namun dihukumi sebagai: diselingi oleh darah istihadah di tengah haid."

Lebih jauh ia mengatakan, "Bila setiap putaran yang terputus-putus diperhitungkan, maka seakan itu adalah permulaan terutus-putusnya, karena bila darah terputus sesaat, maka menjadikan kembalinya sebagai patokan adalah jauh dari mengena. Semua ini bila kondisi setiap bagian yang terputus-putus itu mencapai minimum masa haid, yaitu sehari semalam atau lebih dan tidak melebihi lima belas hari sebagaimana yang telah kami jelaskan di awal masalah ini."

Bila wanita yang beru pertama kali haid melihat darah dalam setengah hari dan terputus, sementara kami mengatakan dengan pandangan madzhab yang *shahih*, yang insya Allah akan dikemukakan, bahwa wanita yang darahnya terputus dalam setengah hari, dan setengah harinya lagi suci, maka perhitungannya digabungkan. Menurut *sahb* maka tidak ada kewajiban mandi atasnya saat terputusnya yang pertama, karena bila darah kembali di hri kelima belas, maka yang sucinya itu semuanya adalah haid. Jika tidak kembali, maka darah yang dilihatnya itu adalah darah rusak, sehingga ia harus wudhu, melaksanakan shalat dan ketaatan-ketaatan lainnya. Bila jumlah darahnya mencapai minimum masa haid maka hukumnya adalah sebagaimana gambaran kasus pertama, yaitu bila ia melihat darah dalam sehari semalam, kemudian suci dalam sehari semalam. Demikian pencabangan dari *sahb* . Adapun menurut *talfiq* (penggabungan), maka tidak diharuskan mandi atasnya saat terputus yang pertama, karena kita tidak tahu apakah itu haid atau bukan. Ada pandangan lain mengenai ini, yaitu diwajibkanmandi, demikian yang ditetapkan oleh pengarang *At-Tatimmah* dan pengarang *Al 'Uddah* sebagaimana diwajibkannya mandi atas wanita yang lupa sebagai tindak kehati-hatian (jaga-jaga). Pandangan ini tidak dianggap, adapun semua keterputusan, bila jumlah darahnya masa haid minimum, maka wajib mandi, qadha puasa dan shalat. Lalu putaran kedua dan ketiga menurut kedua ketentuan (*sahb* dan *talfiq*) sama dengan hukum kondisi pertama.

Adapun bila tidak ada yang mencapai sehari semalam, yaitu melihat darah selama setengah hari dan suci setengah hari, demikian seterusnya hingga akhir

hari kelima belas, maka mengenai ini ada tiga pendapat madzhab Syafi'i:

Pendapat madzhab Syafi'i pertama, ini yang benar lagi lebih masyhur adalah mengembalikan *talfiq* (penggabungan) dan *sahb* , misalnya setiap darahnya selama sehari semalam, maka menurut pandangan penggabungan bahwa haidnya adalah setengahnya, yaitu tujuh setengah hari, sedangkan menurut *sahb* bahwa haidnya adalah empat belas setengah hari, karena setengah yang terakhir tidak menyelingi di antara dua darah haid, dan tidak dihukumi bahwa yang sucinya adalah haid menurut teori *sahb* kecuali bila menyelingi di antara dua darah haid.

Pendapat madzhab Syafi'i kedua: Tidak ada haidnya dan bahwa semua itu adalah darah rusak.

Pendapat madzhab Syafi'i ketiga: Jika menengahi dalam kadar minimum haid secara bersambung maka berlaku dua teori penggabungan, jika tidak maka semuanya adalah darah rusak.

Adapun bila salah satunya mencapai minimum haid sedang yang lainnya tidak, maka ada tiga pendapat madzhab Syafi'i juga:

1. Dan ini yang paling *shahih* mengembalikan kepada kedua teori.

2. Bahwa yang mencapai itu adalah haid sedangkan lainnya adalah darah rusak.

3. Jika yang pertama mencapai minimum haid maka itu dan yang lainnya adalah haid, jika yang lainnya mencapai minimum haid maka itu adalah haid sedangkan selain itu bukan.

Semua ini bila jumlah seluruh darah mencapai minimum haid, jika tidak mencapainya, misalnya melihat darah sesaat dan suci sesaat, kemudian sesaat lagi dan sesaat lagi, dan jumlah totalnya tidak mencapai sehari semalam, maka mengenai ini ada dua pendapat madzhab Syafi'i:

1. Ini yang paling *shahih*, bahwa itu juga diberlakukan menurut kedu teorinya, jika kami katakan dengan *talfiq*, maka tidak ada haidnya, dan darah itu adalah darah rusak. Dan bila kami katakan dengan *sahb* maka ada dua pendapat:

A. pendapat yang lebih *shahih* adalah tidak ada haidnya, karena darahnya tidak mencapai kadar yang memungkinkan sebagai haid.

B. Bahwa darah itu dan yang di antaranya adalah haid.

2. Ditetapkan bahwa tidak ada haid, maka kadar yang ada dari dua darah untuk menetapkan bahwa yang berada di antara keduanya adalah haid. Adapun menurut *sahb* ada beberapa pandangan:

A. Ini yang *shahih* lagi masyhur, bahwa disyaratkan jumlah darahnya mencapai kadar minimum haid, dan pengurangan setiap darah tidak mempengaruhi minimum haid. Pandangan ini merupakan pendapat Abu Al Abbas bin Suraij, Abu Ishaq Al Marwazi, Abu Bakar Al Mahmudi dan mayoritas sahabat kami terdahulu, serta dishahihkan oleh para sahabat kami yang kemudian dan para pengarang. Juga dinukil oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Mawardi dari umumnya para sahabat kami.

B. Disyaratkan agar masing-masing dari kedua darah itu mencapai minimum haid, sehingga bila ia melihat darah yang kurang dari minimum haid sementara dua darah lainnya tidak kurang, maka yang pertama adalah darah rusak sedangkan dua lainnya dan kesucian yang di antara keduanya adalah haid.

C. Yaitu pendapat Abu Al Qashim Al Anmathi: Tidak disyaratkan sesuatu pun dari itu, bahkan jika jumlah darahnya hanya setengah hari atau kurang, maka darah itu dan kesucian yang berada di antara itu adalah haid menurut pendapat yang merupakan cabang dari ini, yaitu *sahb*.

D. Tidak disyaratkan masing-masing dari kedua darah itu mencapai minimum masa haid, tapi disyaratkan yang pertamanya mencapai minimum.

E. Disyaratkan salah satunya mencapai minimum.

F. Disyaratkan mencapai minimum, baik yang pertama, yang akhir maupun yang tengah.

Masalah:

Pertama: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Dua pendapat tentang penggabungan, yaitu bila sucinya melebihi masa-masa yang

[49] Silakan lihat kondisi pertama di awal penjelasan pasalnya. Yang lebih layak adalah menjadikan yang kedua menjadi dua bagian sebagaimana yang akan dikemukakan pada catatan kaki setelahnya.

biasanya haid, adapun saat-saat haidnya itu maka itu adalah haid, mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat." Kemudian Jumhur tidak memastikan perbedaan antara kedua hakikat saat-saat haid dan saat-saat suci, padahal itu termasuk hal penting karena seringkali dijadikan argumen dan banyak disebutkan di dalam fatwa-fatwa.

Saya sendiri telah melihat itu dan mendapatkan kepastian yang meyakinkan, bahkan saya kira itu adalah yang terbaik, paling sempurna dan paling terpelihara, yaitu dicantumkan di dalam nash Asy-Syafi'i rahimhullah di dalam *Al Umm* pada "bab sanggahan terhadap orang yang mengatakan, 'Tidak terjadi haid bila kurang dari tiga hari'."

Sementara itu, Syaikh Abu Hamid Al Isfaraini dan sahabatnya, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Syaikh Abu Ishaq menyebutkan di dalam *Ta'liq-Ta'liq* mereka, bahwa masa (atau saat) tersebut adalah kondisi dimana aliran darah berhenti dan tersisa bekasnya saja, yaitu bila dimasukkan kapas ke dalam kemaluannya maka akan tampak bekas darah yang berwarna merah atau kekuning-kuningan atau keruh, maka dalam kondisi ini ia dalam kondisi haid, demikian sebagai satu pendapat, baik masa tersebut panjang maupun pendek. Sedangkan saat suci adalah bila kapas itu tetap putih (tidak ada bekas haid). Demikian yang dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i dan ketiga Syaikh lainnya tadi.

Tidak ada yang melebihi kejelasan ini dan keshahihan maknanya dan kepastian untuk menerimanya. Imam Al Haramain mengatakan, bahwa para sahabat kami tidak menyatakan demikian, dan bahwa inti dari itu adalah: bahwa kebiasaan yang menyelingi di antara saat-saat haid termasuk bagian dari saat-saat tersebut, adapun selebihnya maka ada dua pendapat mengenai anggapannya sebagai saat suci, semuanya tanpa pengecualian untuk kadar saatnya. Demikian perkataan Imam Al Haramain. Namun yang perlu dijadikan sandaran adalah apa yang telah kami kemukakan tadi. *Wallahu a'lam.*

Kondisi kedua[49]: Bila darah berhenti, demikian hingga melewati lima belas hari, bila ia melihat darah sehari semalam dan suci sehari semalam juga dan seterusnya hingga melewati lima belas hari secara terputus-putus, maka tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini, bahwa tidak diambilkan (dihimpunkan) untuknya hari-hari haid dari semua bulan, walaupun jumlah semua

yang diambilkan itu kurang dari lima belas hari, sehingga ia dinyatakan sebagai wanita mustahadhah dimana haidnya bercampur dengan istihadhah, dan ia sebagai wanita yang darahnya terputus-putus. Inilah pendapat yang *shahih* lagi masyhur yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i di dalam kitab haid, dan ditetappkan oleh sebagian besar sahabat kami baik yang terdahulu maupun yang kemudian.

Abu Abdirrahman Ibnu binti Asy-Syafi'i dan Abu Bakar Al Mahmudi serta yang lainnya mengatakan, bahwa ia bukan wanita mustahadhah, bahkan pada hari keenam belas dan setelahnya ia suci dan berlaku padanya wanita suci yang mustahadhah. Adapun yang lima belas harinya, maka ada dua pendapat dengan *talfiq*. *Pertama*: *sahb*, maka semuanya dari yang lima belas itu sebagai haid. *Kedua*: *talfiq*, maka hari-hari darahnya adalah haid, sedangkan hari-hari sucinya adalah suci. Apa yang kami sebutkan dari perkataan puteranya puteri Asy-Syafi'i dan para pengikutnya ini adalah bila darah yang lima belas hari itu terpisah dari yang setelahnya, yaitu misalnya ia melihat darah sehari semalam, lalu suci sehari semalam, maka hari keenam belas adalah suci.

Tapi bila darah bersambung dengan darah, yaitu ia melihat darah selama enam hari kemudian suci selama enam hari, maka hari keenam belas terdapat darah yang bersambung dengan darah yang kelima belas. Pandangan puteranya puteri Asy-Syafi'i dan lainnya ini senada dengan pandangan para sahabat kami. Kemudian ia mengatakan, "Pada semua itu ia adalah wanita mustahadhah."

Para sahabat kami sepakat menyalahkan putera dari puterinya Asy-Syafi'i dan para pengikutnya dalam perincian ini, dan setelahnya keliru juga Inbu Suraij. Imam Al Haramain berkata, "Aku telah melihat para ulama cerdas tidak mengkategorikan pandangannya ini termasuk dalam pandangan madzhab." Jadi yang benar adalah apa yang telah kami kemukakan dari nash Asy-Syafi'i dan para sahabat kami *rahimahumullah*, bahwa ia adalah wanita mustahadhah.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata: Wanita mustahadhah ini mempunyai empat kondisi:

Kondisi Pertama: Ia dapat membedakan, yaitu melihat melihat darah hitam sehari semalam, kemudian melihat suci sehari semalam, kemudian melihat darah hitam sehari semalam, kemudian melihat suci sehari semalam, demikian

untuk ketiga, keempat dan kelima kalinya, kemudian setelah berlasung sepuluh hari ia melihat darah merah sehari semalam dan melihat suci sehari semalam, demikian juga untuk kedua dan ketiga kalinya hingga melewati lima belas hari dalam kondisi terputus-putus atau bersambung dalam bentuk darah merah. Maka wanita ini adalah wanita yang dapat membedakan, maka hari kesepuluh dan setelahnya ia suci, sedangkan untuk sembilan hari sebelumnya ada dua pendapat. Bila kami katakan dengan *talfiq* (penggabungan), maka haidnya adalah lima hari yang berdarah hitam, dan bila kami katakan dengan *sahb* maka yang sembilan hari itu semuanya haid. Adapun tidak tercakupnya hari kesepuluh adalah berdasarkan apa yang telah kami paparkan, bahwa saat itu sebagai haid menurut teori *sahb* (ditarik ke dalam haid) jika berada di antara dua haid.

Bila ia melihat darah hitam sehari semalam dan darah merah sehari semalam, demikian seterusnya hingga pada hari kelima belas iam elihat darah hitam dan hari keenam belas ia melihat darah mereka kemudian terus berlanjut merah saja, atau diselingi dengan suci di antara itu, maka ia juga merupakan wanita yang dapat membedakan. Jika kami katakan dengan *talfiq* maka haidnya adalah saat-saat darah hitam, yaitu delapan hari, dan bila kami katakan dengan *sahb* maka yang lima belas hari itu semuanya adalah haid. Maksudnya, bahwa darah lemah yang menyelingi di antara darah kuat sama dengan suci, dengan syarat yang lemah itu terus berlanjut seperti itu semenjak setelah lima belas hari. Tepatnya, bahwa menurut *sahb* , haidnya adalah darah yang kuat dalam lima belas hari beserta yang diselingi oleh suci atau darah lemah, sedangkan menurut teori *talfiq* (penggabungan) bahwa haidnya adalah saat darah kuat dan tidak termasuk darah kuat yang terselingi oleh lainnya. Apa yang kami sebutkan ini mengenai pembedaan adalah secara mutlak, yaitu bila ia baru pertama kali haid. Demikian juga wanita yang sudah mempunyai kebiasaan dan kami mengatakan dengan pandangan madzhab bahwa wanita yang padanya

---

[50] Kondisi ini diambilkan dari kondisi kedua, yaitu kondisi yang melebihi lima belas hari sedangkan ia mempunyai kebiasaan. Dengan demikian, maka yang dikemukakan pada kondisi kedua sebelumnya adalah mengenai wanita yang baru pertama kali haid. Dan semestinya lebih baik pensyarah membagi kondisi kedua menjadi dua bagian, yaitu: yang baru pertama kali haid dan yang sudah mempunyai kebiasaan. Dari situ tidak ada kesamaran dalam rangkaian hukum-hukum dan pengembalian patokannya. *Wallahu a'lam.*

terhimpun kebiasaan dan pembedaan, maka patokannya dikembalikan kepada pembedaan.

Adapun bila kami katakan dengan pandangan yang lemah, bahwa patokannya dikembalikan kepada kebiasaan, maka ia merupakan wanita yang terbiasa haid. Hukumnya adalah yang insya Allah akan disebutkan pada kondisi kedua.

Semua ini bila pembedaan itu cukup jelas sebagaimana yang kami contohkan. Adapun bila ada syarat pembedaan yang tidak terpenuhi, yaitu misalnya ia melihat darah hitam sehari semalam dan darah merah sehari semalam lalu berlanjut demikian sehari demi sehari hingga akhir bulan, maka wanita ini, walaupun bentuk polanya seperti yang dapat membedakan, namun ia tidak dikategorikan dapat membedakan dalam segi hukum karena tidak terdapatnya salah satu syarat pembedaan, yaitu darah yang kuat tidak melebihi lima belas hari.

Imam Al Haramain dan yang lainnya menukil kesamaan pendapat pada sahabat kami, bahwa ia bukan wanita yang dapat membedakan. Imam Al Haramain dan para sahabat kami berkata, "Jikaia mengatahui bahwa dirinya bukan yang dapat membedakan, maka dilihat, bila ia mempunyai kebiasaan maka patokannya dikembalikan kepada kebiasaan, misalnya darahnya itu hanya satu warna, dan bila ia tidak mempunyai kebiasaan, maka ia tergolong yang baru pertama kali haid sehingga dikembalikan kepada patokan wanita yang baru pertama kali haid, yaitu dikembalikan kepada sehari semalam, atau kepada enam atau tujuh hari tanpa melihat kepada perbedaan warna darah.

Kondisi kedua[50]: Ia merupakan wanita yang darahnya terputus-putus dan ia mempunyai kebiasaan namun tidak dapat membedakan, namun ia hafal (ingat) akan hari-hari kebiasaannya yang bersambung dan tidak terputus-putus, maka patokannya dikembalikan kepada kebiasaannya. Menurut *sahb*, setiap darah yang terjadi pada hari-hari yang biasanya beserta saat suci yang menyelingi di antara dua darah maka semuanya adalah haid. Jika akhir hari-hari kebiasaannya suci maka bukan haid, karena sucinya itu tidak berada di antara dua darah haid.

Sedangkan menurut *talfiq*, maka hari-hari sucinya itu adalah masa suci,

dan diambilkan untuknya jumlah hari sebanyak hari-hari kebiasaannya, dan mengenai apa yang diambilkan (dihimpunkan) dari itu ada perbedaan pandangan yang masyhur yang diceritakan oleh pengarang dan jumhur, yaitu ada dua pendapat. Dituturkan juga oleh Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi dan Al Jurjani, yaitu:

Pertama, ini yang lebih *shahih*: dihimpunkan dari masa yang memungkinkan, yaitu lima belas hari dan tidak memperhitungkan batas yang dihimpun darinya dengan patokan kebiasaan.

Kedua: Dihimpun apa yang memungkinkan dari masa kebiasaannya tanpa melewatinya dan tanpa memperdulikan kurangnya kadar haid dari kebiasaan tersebut. Contoh-contoh yang kami sebutkan ini adalah bila kebiasaannya dari permulaan bulan adalah lima hari, lalu darahnya terputus-putus sehari demi sehari dan melebihi lima belas hari. Bila kami katakan dengan *sahb*, maka haidnya adalah lima hari pertama yang ada darah dan ada suci. Dan bila kami katakan dengan *talfiq*, maka dihimpunkan dari hari-hari kebiasaannya, sehingga haidnya adalah hari pertama, ketiga dan kelima,d an dikurangkan dua hari dari kebiasaannya. Adapun selain itu adalah suci.

Bila kami katakan dihimpunkan dari masa yang memungkinkan, maka haidnya adalah hari pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan, adapun selain itu adalah suci. Jika kebiasaannya enam hari, maka jika kami katakan dengan *sahb*, maka haidnya adalah lima hari pertama, sedangkan hari keenam dan setelahnya adalah suci, karena tidak menyelingi di antara dua darah haid, dan bisa juga berkurang sehari dari kebiasaannya.

Jika kami katakan digabungkan dari kebiasaannya, maka haidnya adalah yang pertama,ketiga dan kelima. Dan jika kami katakan dari masa yang memungkinkan haid, maka haidnya adalah ketiga hari tersebut, ketujuh, kesembilan dan kesebelas. Jika kebiasaannya tujuh hari, maka jika kami tarik maka haidnya adalah keempat hari tersebut beserta hari kesembilan, kesebelas dan ketiga belas. Jika kebiasaannya delapan hari, maka jika kami tarik maka haidnya adalah tujuh hari pertama. Jika kamu ambilkan dari kebiasaan, maka haidnya adalah masing-masing darah dari yang tujuh. Jika kami ambilkan dari

[51] Mungkin kondisi ketiga dan yang setelahnya ini bisa dianggap sebagian bagian-bagian dari kedua kondisi asalnya yang merupakan landasan penjelasannya.

masa yang memungkinkan haid maka haidnya adalah masing-masing yang delapan dari yang lima belas hari.

Jika kebiasaannya sembilan hari, maka jika kami tarik maka haidnya adalah sembilan hari pertama. Jika kami ambilkan dari kebiasaan maka haidnya adalah masing-masing dari yang sembilan, yaitu lima hari. Jika kami ambilkan dari masa yang memungkinkan maka haidnya adalah masing-masing dari yang lima belas hari, yaitu delapan hari, ini kurang sehari dari kebiasaan, karena tidak mungkin mengambilkan dari yang ketujuh belas karena sudah melewati yang lima belas hari. Jika kebiasaannya sepuluh hari, maka jika kami tarik maka haidnya adalah sembilan hari pertama. Jika kami ambilkan dari kebiasaan, maka haidnya adalah masing-masing dari yang sembilan, yaitu lima hari, jika tidak maka masing-masing dari delapan.

Jika kebiasaannya sebelas hari, maka jika kami ambilkan maka itu adalah haidnya. Jika kami ambilkan dari kebiasaan maka itu adalah masing-masingnya, jika tidak maka masing-masing dari yang lima belas. Jika kebiasaannya dua belas hari, maka jika kami tarik maka haidnya adalah sebelas hari. Dan jika kami ambilkan dari kebiasaan maka itu adalah masing-masingnya, jika tidak maka itu adalah masing-masing dari yang lima belas. Jika kebiasaannya tiga belas hari, maka jika kami tarik maka itulah haidnya, dan jjika kami ambilkan dari kebiasaan maka itu adalah masing-masingnya, jika tidak maka itu adalah masing-masing dari yang lima belas.

Jika kebiasaannya empat belas hari, maka jika kami tarik maka haidnya adalah tiga belas hari, dan jika kami ambilkan dari kebiasaan, maka haidnya adalah masing-masingnya, jika tidak maka itu adalah masing-masing dari yang lima belas. Jika kebiasaannya lima belas hari, maka jika kami tarik maka itulah haidnya, dan jika kami ambilkan dari kebiasaan atau dari masa yang memungkinkan, maka itu adalah masing-masingnya yang delapan.

Al Ghazali dan para sahabat kami mengatakan, "Berdasarkan kedua teori, kami memerintahkannya pada putaran pertama agar haid pada hari-hari keluar darah karena kemungkinan berhenti pada lima belas hari, sehingga ia bukan mustahadha." *Wallahu a'lam.*

Kondisi ketiga[51]: Jika ia wanita yang baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan, maka mengenai ini ada dua pendapat yang populer:

Pertama: Dikembalikan kepada sehari semalam.

Kedua: Dikembalikan kepada enam atau tujuh hari. Jika kami kembalikan kepada enam atau tujuh hari, maka hukumnya sama dengan wanita yang kebiasaannya enam atau tujuh hari. Mengenai ini telah kami jelaskan. Jika kami kembalikan kepada sehari semalam, maka haidnya adalah sehari semalam, baik kami tarik ataupun kami ambilkan dari kebiasaan atau dari masa yang memungkinkan.

Kemudian wanita yang baru pertama kali haid ini, bila ia shalat dan puasa pada saat sucinya hingga melewati lima belas hari dan meninggalkan puasa dan shalat pada hari-hari keluar darah sebagaimana yang kami perintahkan, maka diwajibkan atasnya mengqadha hari-hari yang keluar darah beserta shalatnya setelah dikembalikan kepada patokannya, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Karena telah jelas bagi kami, bahwa itu adalah wajib. Adapun shalat-shalat dan puasa pada hari-hari suci, maka tidak perlu diqadha menurut *talfiq*, sedangkan menurut *sahb* tidak perlu mengqadha shalat, karena bila ia haid maka tidak ada kewajiban shalat atasnya, dan bila ia suci maka ia telah mengerjakannya.

Kemudian tentang wajibnya mengqadha puasa, ada dua pendapat: *Pertama*: Tidak wajib seperti halnya shalat. *Kedua*: Wajib, karena ia berpuasa dalam kondisi bingung tentang keabsahannya sehingga itu tidak sah, beda halnya dengan shalat, karena bila itu tidak wajib maka tidak harus diqadha.

Perlu diketahui, bahwa hukumnya itu menjadi patokan pada semua bulannya. Ar-Rafi'i mengatakan setelah menyebutkan semua ini, "Maka dari apa yang kami sebutkan itu tampak, bahwa bila kami tetapkan dengan pengambilan, itu tidak membatalkan dari yang lima belas hari selain shalat-shalat dan puasa yang tujuh hari. Jika wanita yang baru pertama kali haid kami kembalikan patokannya kepada sehari semalam, maka itu adalah hari keluar darah selain hari pertama. Dan jika kami mengembalikannya kepada patokan enam atau tujuh hari, maka jika tidak melewati hari-hari biasannya dengan pengambilan, sedang pengembalian itu kepada enam hari, maka ia mengqadhanya dari lima hari, yaitu hari-hari keluar dari setelah pengembalian kepada patokan. Dan bila dikembalikan kepada tujuh hari, maka dari empat hari, yaitu hari-hari keluar darah setelah pengembalikan kepada patokan, jika melebihinya dan

dikembalikan kepada enam hari maka mengqadhanya dari dua hari.

Kondisi keempat: Wanita yang lupa ada dua macam.

Pertama: Lupa akan kadar kebiasaannya dan waktunya, maka ia adalah *mutahayyirah*, dan mengenai ini ada dua pendapat: 1. Ia sama dengan wanita yang baru pertama kali haid. Tentang hukumnya telah dikemukakan. 2. Dan yang benar bahwa diharuskan melakukan tindak kehati-hatian. Berdasarkan ini, jika kami katakan dengan *sahb*, maka ia melakukan tindak kehati-hatian pada saat-saat keluar darah terkait dengan perkara-perkara yang telah dikemukakan mengenai kondisi keluar darah, tanpa membedakan kemungkinan suci, haid dan berhentinya darah. Dan kami tetapkan juga untuk melakukan tindak kehati-hatian pada saat suci karena tidak ada saat kecuali kemungkinan sebagai haid, hanya saja tidak diharuskan mandi, karena mandi itu diperintah bagi wanita *mutahayyirah* karena ada kemungkinan berhentinya darah, sedangkan di sini tidak ada kemungkinan itu.

Dan juga tidak diharuskan memperbaharui wudhu untuk setiap shalat fardhu, karena itu hanya diwajibkan untuk memperbaharuinya bila keluar hadats, sedangkan kondisi suci tidak ada pembaharuan, maka mandi itu sudah cukup untuk masa suci saat berhentinya di setiap termin darah.

Bila kami katakan dengan pengambilan, maka diharuskan melakukan sikap kehati-hatian pada semua saat keluarnya darah dan saat berhentinya. Adapun saat-saat suci, maka saat itu ia suci sehingga boleh disetubuhi oleh suaminya dan berlaku juga hukum-hukumnya.

Kedua: Lupa akan kadar kebiasaannya namun ingat akan waktunya, atau lupa akan watunya namun ingat akan kadarnya. Maka ia juga melakukan tindak kehati-hatian menurut *talfiq* dan *sahb* dengan tetap menjaga apa yang telah kami sebutkan. Contohnya, ia mengatakan, "Aku lupa yang lima hari dari antara sepuluh hari pertama," sementara darahnya berhenti sehari demi sehari dan melebihi lima belas hari.

Jika kami katakan dengan teori *sahb*, maka hari kesepuluh adalah suci, karena itu adalah saat suci yang tidak berada di antara dua darah haid, dan tidak diharuskan mandi atasnya pada lima hari pertama karena tidak mungkin terjadinya berhentinya darah. Lalu ia mandi setelah hari kelima, ketujuh dan

kesembilan karena kemungkinan darah berhenti pada saat-saat itu.

Lalu, apakah diharuskan mandi di tengah hari ketujuh dan kesembilan? Mengenai ini ada dua pandangan: *Pertama*: Ya, karena kemungkinan berhentinya darah di tengah. *Kedua*, dan ini yang *shahih* lagi benar dan merupakan pendapat mayoritas sahabat kami: Tidak diharuskan, karena walaupun dianggap berhentinya darah di pertengahan di sini, maka pasti di pertengahan kedua atau keempat bermula lagi, padahal ia suci.

Adapun bila kami katakan dengan pengambilan, maka jika tidak melebihi hari-hari kebiasaan, maka hukumnya sebagaimana yang kami sebutkan dengan *sahb*, hanya saja ia suci pada hari-hari suci dalam semua hukum, dan ia mandi setelah setiap putaran darah dalam semua saat itu, karena yang berhenti darahnya, bila melewati hari-hari kebiasaan, maka haidnya adalah lima hari, yaitu yang pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan menurut perkiraan haid pada lima hari pertama, sedang menurut perkiraan haid pada lima hari kedua maka ia hanya mempunyai dua hari darah, yaitu hari ketujuh dan kesembilan, maka ditambahkan kepadanya hari kesebelas dan kelima belas. Jadi ia haid pada hari ketujuh dan kesembilan dengan meyakinkan karena keduanya tercakup oleh semua perkiraan. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Apa yang kami kemukakan ini adalah bila darahnya berhenti selama sehari semalam dan suci selama sehari semalam. Adapun bila berhentinya dalam setengah hari dan sucinya juga dalam setengah hari, dan itu melebihi lima belas hari, maka jika ia wanita yang dapat membedakan, ia dikembalikan kepada patokan pembedaan. Jika ia melihat darah hitam setengah hari dan suci setengah hari, kemudian hari kedua, ketiga, keempat dan kelima juga demikian, kemudian melihat darah merah setengah hari dan suci setengah hari, demikian juga pada hari ketujuh dan setelahnya serta melebihi lima belas hari, maka yang setengah hari-setengah hari hitam itu adalah haid, sedang tentang yang di antara itu ada dua pendapat, adapun yang merah dan suci setelah itu adalah masa suci. Ini pencabangan dari pandangan madzhab, bahwa tidak disyaratkan berlanjutnya darah selama sehari semalam pada hari pertama maupun lainnya.

Jika ia mempunyai kebiasaan namun tidak dapat membedakan, maka patokannya dikembalikan kepada kebiasaan. Jika kebiasaannya lima hari, lalu ia melihat darah setengah hari dan suci setengah hari, kemudian terus berlanjut

demikian hingga melebihi lima belas hari, bila kami menariknya, maka haidnya adalah empat setengah hari dari pertama. Dan jika kami mengambilnya dari kebiasaan maka haidnya adalah dua setengah hari, yaitu yang setengah-setengah saat keluar dari dari yang lima hari. Bila kami mengambilkan dari masa yang memungkinkan terjadi haid, maka haidnya adalah lima hari dari sepuluh hari pertama, yaitu yang setengah-setengah saat darah.

Bila ia baru pertama kali haid dan tidak dapat membedakan, maka para sahabat kami mengatakan, "Dikembalikan kepada enam atau tujuh hari," maka ia sama dengan wanita yang kebiasaan haidnya enam atau tujuh hari. Jika kami katakan dikembalikan kepada sehari semalam, maka jika kami tarik atau kami ambil dari kebiasaan, maka tidak ada haidnya,karena tidak mencapai minimum masa haid. Jika kami ambil dari masa yang memungkinkan haid, maka itu adalah sehari semalam.

Jika melihat darah setengah hari dan suci dalam setengah lainnya beserta malamnya dari empat hari, dan bila ia melihat darah setengah hari beserta malamnya dan suci setengah hari, maka kami gabungkan dari dua hari. Demikian yang ditetapkan oleh mayoritas sahabat kami. Sementara itu pengarang *Al Hawi* menuturkan dua pandangan dalam teori *sahb*. *Pertama*: Tidak ada haid, sebagaimana yang dikatakan oleh jumhur. *Kedua*, ini pendapat Abu Al Abbas bin Suraij: Kami tetapkan haidnya sehari semalam walaupun ia melihat darah pada semuanya. Ini pandangan yang janggal lagi lemah. *Wallahu a'lam*.

Ketiga: Jika melihat darah tiga hari kemudian suci dua belas hari, kemudian darah tiga hari kemudian berhenti, maka tiga hari pertama adalah haid, karena itu terjadi pada masa yang memungkinkan haid, sedangkan tiga hari terakhir adalah darah rusak, dan tidak boleh ditetapkan sebagai haid bersama tiga hari pertama dan yang di antara keduanya karena melebihi lima belas hari, dan juga tidak boleh ditetapkan sebagai haid kedua, karena tidak didahului oleh minimum masa suci.

Demikian juga bila melihat darah sehari semalam atau dua hari atau tiga hari atau empat hari atau lima hari atau enam hari atau lebih, kemudian melihat suci hingga genap lima belas hari, kemudian melihat darah sehari semalam atau lebih, maka yang pertama dan yang terakhir adalah darah rusak, mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat. Bila ia melihat darah kurang dari sehari semalam,

kemudian melihat suci hingga genap lima belas hari, kemudian melihat darah sehari semalam atau tiga hari atau lima hari atau serupanya, maka yang pertama adalah darah rusak, yang kedua adalah haid karena terjadi dalam masa yang memungkinkan terjadinya haid, dan itu tidak digabungkan dengan yang pertama karena melebihi lima belas hari, dan juga tidak disendirikan.

Bila melihat darah setengah hari kemudian suci hingga genap lima belas hari, kemudian darah setengah h ari, maka kedua darah ini adalah darah rusak dan tidak ada haid padanya, demikian tanpa ada perbedaan pendapat, karena masing-masing darah tidak disendirikan tapi tidak mungkin dipadukan dengan yang lainnya karena melebihi lima belas hari.

Bila wanita yang baru pertama kali haid melihat darah sehari tanpa malamnya, kemudian suci tiga belas hari, maka ia melihat darah dua hari dalam kurun lima belas hari, yaitu sehari di permulaannya dan sehari di akhirnya. Jika kami ktakan tidak digabungkan, maka haidnya adalah darah kedua, adapun yang pertama adalah darah rusak. Bila kami gabungkan dari kebiasaan, maka haidnya juga yang kedua, sedangkan yang pertama adala darah rusak, karena yang baru pertama kali haid dikembalikan kepada patokan sehari semalam, atau enam atau tujuh hari, sedangkan di sini tidak ada masa yang bisa dijadikan sebagai masa haid.

Jika kami gabungkan dalam masa yang memungkinkan haid, yaitu lima belas hari, maka jika kami katakan bahwa wanita yang baru pertama kali haid dikembalkan kepada patokan sehari semalam, maka kami tetapkan haidnya adalah hari pertama, dan dari hari kelima belas selama semalam, dengan begitu genap sehari semalam. Jika kami katakan dikembalikan kepda enam atau tujuh hari, maka haidnya adalah yang pertama dari lima belas hari beserta malamnya, karena itu yang memungkinkan, sedangkan darah yang setelah lima belas hari adalah darah rusak.

Keempat: Jika kebiasaan haidnya dalam sebulan itu selama sepuluh hari dari permulaannya, lalu pada suatu bulan ia melihat darah dalam dua hari, kemudian suci enam hari, kemudian darah dua hari, kemudian berhenti, dan sucinya terus berlanjut, maka jika kami tarik, maka yang sepuluh hari adalah haid. Jika kami gabungkan maka haidnya empat hari, yaitu hari-hari keluarnya darah.

Jika kebiasaannya lima hari, lalu ia melihat darah tiga hari kemudian suci empat hari, kemudian darah tiga hari. Jika kami tarik maka yang sepuluh adalah haid, dan jika kami gabungkan maka haidnya adalah enam hari saat keluarnya darah.

Jika kebiasaannya lima hari dari permulaan bulan, lalu ia melihat darah empat hari di permulaannya, lalu suci dalam lima hari, kemudian darah lagi pada hari kesepuluh, maka jika kami tarik, maka yang sepuluh itu adalah haid, dan jika kami gabungkan, maka haidnya adalah lima hari saat keluarnya darah.

Bila melihat darah sehari semalam, suci tujuh hari, lalu darah dua hari, maka jika kami tarik maka yang sepuluh adalah haid, jika tidakmaka yang tiga hari darah, dalam hal ini sama saja, baik kami gabungkan dari kebiasaan atau dari masa yang memungkinkan haid. Adapun perbedaan yang terjadi adalah bila terputus-putusnya itu melebihi lima belas hari. Demikian ini, walaupun cukup jelas, namun tidak ada buruknya untuk menjadi perhatian bagi para pemula. *Wallahu* a'lam.

Kelima: Al Mahamili, pengarang *Asy-Syamil* dan yang lainnya menyebutkan dan menukil dari Ibnu Suraij, mereka berkata, "Jika kebiasaannya lma hari dalam sebulan dan sisanya suci, lalu pada suatu bulan melihat suci pada hari pertama, darah pada hari kedua, suci lagi pada hari ketiga, lalu darah pada hari keempat, kemudian terus demikian hingga melihat darah pada hari keenam belas lalu berhenti, maka jika kami katakan tidak digabungkan, maka haidnya adalah lima belas hari yang dimulai dari hari kedua dan berakhir di hari keenam belas.

Jika kami katakan dengan penggabungan, maka haidnya adalah delapan hari yang keluar darah. Demikian ini jika berhenti pada hari keenam belas. Jika melebihi itu, maka ia adalah wanita mustahadhah menurut pandangan madzhab, ini berbeda dengan pandangan putra dari putrinya Asy-Syafi'i RA. Jika kami gabungkan dari kebiasaan,maka haidnya adalah dua hari, yaitu yang kedua dan keempat, sebab pada hari-hari kebiasaan tidak ada darah selain itu.

Jika kami gabungkan dari masa yang memungkinkanhaid, maka haidnya adalah hari kedua, keempat, keenam, kedelapan dan kesepuluh. Jika kami tarik, apakah perhitungan kebiasaan itu berlaku? atau masanya? Mengenai ini ada dua pandangan yang disebutkan oleh Ibnu Suraij dan para sahabat kami:

1. Standarnya adalah masanya, maka haidnya adalah hari kedua, ketiga dan keempat, dan tidak mungkin menggabungkan yang pertama dan kelima, karena keduanya dalah saat suci yang tidak terapit oleh dua darah.

2. Standarnya adalah jumlahnya tidak tidak memperdulikan pelewatan masanya, maka haidnya adalah lima hari, yaitu hari kedua, ketiga, keempat, kelima dan keenam. Maka tentang haidnya itu ada tiga pandangan:

Pertama: dua hari. *Kedua*: tiga hari. *Ketiga*: lima hari. Lalu tentang masanya ada empat pandangan, yaitu: *pertama*: bahwa itu adalah yang kedua dan keempat. *Kedua*: bahwa itu adalah yang kedua, ketiga dan keempat. *Ketiga*: Bahwa itu adalah yang kedua, keempat, keenam, kedelapan dan kesepuluh. *Keempat*: bahwa itu adalah yang kedua, ketiga, kempat, kelima dan keenam.

Ibnu Suraij berkata, "Jika masalahnya dengan kondisi demikian, lalu ia haid sehari sebelum masa kebiasaanya, lalu melihat suci pada hari pertama dalam suatu bulan, dan melihat darah pada hari kedua, lalu suci pada hari ketiga, darah lagi pada hari keempat, demikian seterusnya hingga melebihi lima belas hari. Jika kami gabungkan dari kebiasaan,maka haidnya adalah hari kedua dan keempat saja, sebab pada masa kebiasaannya tidak ada dara selain dua hari itu.

Jika kami gabungkan dari masa yang memungkinkan haid, maka ada ada dua pandangan:

1. Permulaan haidnya adalah hari yang mendahului masa kebiasaannya.

2. Permulaannya adalah hari kedua dari bulan itu. Lebih jauh ia mengatakan, "Pendapat pertama lebih tepat, karena itu adalah darah dalam masa yang memungkinkan haid. Berdasarkan ini maka digabungkan padanya lima hari, yaitu hari-hari keluar darah yang berakhir pada hari kedelapan. Jika kami katakan dengan pandangan kedua, maka kami gabungkan pada lima hari yang berakhir pada hari kesepuluh. Bila kami tarik berdasarkan kedua pandangan, maka jika kami katakan bahwa standarnya adalah masa kebiasaan, maka kami tetapkan haidnya adalah tiga hari, yaitu hari kedua, ketiga dan keempat. Dan jika kami katakan bahwa standarnya adalah jumlah hari-hari kebiasaannya, maka haidnya adalah lima hari yang dimulai dari dimulainya dan berakhir pada hari keempat. Maka dengan demikian, tentang kadar kadar haidnya ada tiga pandangan, *pertama*: dua hari. *Kedua*: tiga hari. *Ketiga*: lima hari. Kemudian

tentang masanya ada lima pandangan. *Pertama*: dua hari, yaitu hari kedua dan keempat. *Kedua*: tiga hari, yaitu hari kedua, ketiga dan keempat. *Ketiga*: lima hari, yaitu hari-hari keluarnya darah yang bermula dari hari yang mendahului masa kebiasaannya dan berakhir di hari kedelapan. *Keempat*: lima hari yang bermula pada hari kedua dan berakhir pada hari kesepuluh. *Kelima*: lima hari berturut-turut yang bermula dari hari yang mendahului kebiasaannya dan berakhir pada hari keempat." Masalah ini sangat bagus. *Wallahu a'lam*.

Keenam: Jika kebiasaannya beralih karena maju atau mundur, kemudian istihadhah dan darahnya terputus-putus, maka mengenai ini terjadi perbedaan pandangan yang lalu antara Abu Ishaq dan para sahabat kami mengenai permulaannya sebagaimana yang kami sebutkan mengenai kondisi penetapan darah. Perbedaan pandangan bertoak dari penetapan kebiasaan dengan satu kali kejadian.

Contoh kasus yang maju, dimana kebiasaannya adalah lima hari dari tiga puluh hari, yaitu pada sebagian putaran ia melihat darah pada hari ketiga puluh sedang hari setelahnya suci, lalu darahnya terputus-putus, demikian terus berlanjut hingga melebihi lima belas hari, maka Abu Ishaq berkata, bahwa haidnya adalah hari-hari yang dahulu dan yang sebelumnya istihadhah. Bila kami menariknya (*sahb*), maka haidnya adalah hari kedua, ketiga dan keempat. Jika kami gabungkan (*talfiq*), maka haidnya adalah hari kedua dan keempat.

Sementara menurut jumhur yang merupakan pandangan madzhab, bahwa kebiasaannya beralih dengan sekali kejadian. Bila kami tarik maka haidnya lima hari berturut-turut yang bermula pada hari ketiga puluh. Bila kami gabungkan dari kebiasaan maka haidnya adalah hari ketiga puluh, hari kedua dan keempat. Jika kami gabungkan dari yang lima belas hari, maka kami tambahkan kepadanya hari keenam dan kedelapan.

Contoh kasus yang mundur. Ia melihat suci pada hari pertama pada sebagian putaran, dan melihat darah pada hari kedua, lalu suci pada hari ketiga, lalu darah pada hari keempat, demikian terus berlanjut secara terputus-putus, maka menurut Abu Ishaq bahwa hukumnya sama dengan yang gambaran contoh kasus yang tadi, sedangkan menurut pandangan madzhab, bila kami menariknya, maka haidnya adalah lima hari berturut-turut yang bermula pada hari kedua.

Jika kami mengabungkan dari kebiasaan, maka haidnya adalah hari kedua,

keempat dan keenam, karena yang keenam itu walaupun di luar kebiasaan lamanya, namun karena mundur maka kebiasaannya beralih sehingga hari kedua menjadi permulaannya dan yang keenam menjadi akhirnya. Jika kami gabungkan dari yang lima belas, maka kami tambahkan kepadanya hari kedelapan dan kesepuluh, sedangkan masa sucinya adalah yang mendahului istihadhah yang dalam contoh kasus ini adalah dua puluh enam hari, sedangkan pada contoh kasus yang maju adalah dua puluh empat hari.

Jika tidak didahuui oleh darah pada contoh kasus tersebut dan juga tidak mundur, tapi terputus-putus, yaitu suci dua hari-dua hari, maka tidak berlaku perbedaan pendapat dengan Abu Ishaq, tapi bertopang pada dua pandangan. Jika kami tarik, maka haidnya adalah lima hari berturut-turut, dan hari keenamnya sebagai darah. Jika kami gabungkan dari kebiasaaan, maka haidnya adalah yang pertama, kedua dan kelima. Jika kami gabungkan dari yang lima belas hari, maka kami tambahkan padanya yang keenam dan kesembilan.

Ar-Rafi'i menuturkan pandangan yang janggal, bahwa yang kelima tidak ditetapkan sebagai haid bila kami menggabungkan dari kebiasaan, dan tidak pula hari yang kesembilan bila kami menggabungkan dari yang lima belas hari, karena keduanya lemah karena bersambung dengan darah istihadhah. Mereka menepiskan pandangan itu pada setiap termin darah yang sebagiannya keluar dari kebiasaan jika kami hanya mencukupkan padanya atau dari yang lima belas jika kami menerapkannya.

Penjelasan haidnya sebagai berikut: Kadar sucinya hingga dimulainya haid lainnya –maka dilihat, jika terputus-putusnya itu dengan kondisi darahnya betepatan dengan permulaan putaran– maka itu adalah permulaan haid lainnya, tapi jika bertepatan dengan itu maka permulaannya adalah termin darah yang paling dekat kepada putaran, baik yang maju maupun yang mundur. Jika kadarnya sama dalam hal maju dan mundurnya, maka permulaan haidnya adalah termin yang mundur. Kemudian, terkadang yang maju dan yang mundur itu bertepatan pada sebagian putaran istihadhah, cara mengetahuinya, mengambil termin darah dan termin suci, lalu mencari jumlah yang benar, maka dari perkaliannya didapati jumlah dua termin yang didalamnya terdapat kadar putarannya.

Jika anda mendapatinya, maka ketahuilah, bahwa penepatan darahnya di permulaan putaran, jika tidak, maka kalikan dengan jumlah sehingga hasilnya

adalah yang lebih dekat kepada putarannya, baik itu lebih maupun kurang, lalu tetapkan haidnya yang kedua pada termin darah yang paling dekat kepada putaran. Jika kedua selisihnya sama, baik dalam hal lebih maupun kurangnya, maka yang dianggap adalah yang lebih. contohnya: kebiasaannya adalah lima hari dari tiga puluh hari, dimana terputus-putus sehari demi sehari dan melebihi lima belas hari.

Maka termin (putaran waktu) darah sehari dan termin suci juga sehari, lalu anda mendapatkan jumlah, bila dikalikan dua maka mencapai tiga puluh, yaitu lima belas. Dengan demikian anda tahu tepatnya darah di permulaan putaran selama terputus-putusnya itu dengan sifat demikian. Jika masalahnya begitu, dan terputus-putusnya itu dua hari demi dua hari, maka tidak ditemukan jumlah tiga puluh dari hasil perkalian empat, maka carilah dari perkalian itu yang paling mendekati tiga puluh. Di sini ada dua angka, yaitu tujuh dan delapan, salah satunya menghasilkan dua puluh delapan dan yang lainnya menghasilkan tiga puluh dua, maka selisih keduanya sama dalam hal lebih dan kurang, maka ambillah dengan kelebihan, dan tetapkan permulaan haidnya yang kedua pada hari ketiga puluh tiga. Saat itulah kembalinya perbedaan pendapat dengan Abu Ishaq karena mundurnya haid dari permulaan putaran, maka menurutnya, bahwa haidnya pada putaran kedua adalah pada hari ketiga dan keempat saja, baik menurut *sahb* maupun *talfiq*.

Adapun menurut pandangan madzhab, bila kami menariknya, maka haidnya adalah lima hari berturut-turut yang dimulai pada hari ketiga. Jika kami menggabungkan dari kebiasaan, maka haidnya adalah hari ketiga, keempat dan ketujuh. Jika kami gabungkan dari yang lima belas, maka haidnya adalah tiga hari itu bersama hari kedelapan dan kesebelas.

Kemudian pada putaran ketiga, darahnya bertepatan dengan permulaan putaran, maka tidak ada perbedaan pendapat dengan Abu Ishaq, dan hukumnya adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan pada putaran pertama. Kemudian pada putaran keempat, kembali terjadi perbedaan pendapat dengan Abu Ishaq, demikian seterusnya.

Ar-Rafi'i berkata, "Aku tidak pernah melihat seorang pun yang mengatakan, 'Bila darahnya mundur dua hari dari putaran kedua, maka permulaan putaran yang melebihi tiga puluh tiga, maka kadar ini ditetapkan

sebagai putarannya sebagai pencabangan dari penetapan yang biasa haid dengan sekali kejadian. Saat itu darahnya selalu bertepatan dengan permulaan putaran, karena kami mendapati angka dari hasil perkalian empat yang di dalamnya terdapat kadar ini, yaitu delapan."

Lebih jauh ia mengatakan, "Jika seseorang mengatakan dengan ini, maka tidak ada masalah. Jika dikatakan bahwa putaran ini hadats pada masa istihadhah, sehingga itu tidak dianggap, maka kami katakan: Kami tidak bisa menerima itu, karena kami telah menetapkan kebiasaan bagi wanita mustahadhah yang disertai dengan berkesinambungannya istihadhah. Tidakkah anda lihat bahwa wanita mustahadhah yang dapat membedakan ditetapkan dengan pembedaan?"

Jika masalahnya demikian, lalu ia melihat darah tiga hari dan suci empat hari, maka jumlah kedua termin itu adalah tujuh hari, dan anda tidak menemukan jumlah bila dikalikan tujuh yang mencapai tiga puluh, maka itu dikalikan dengan empat agar mencapai dua puluh delapan, lalu tetapkan haidnya yang ketiga pada hari kedua puluh sembilan, dan jangan dikalikan dengan lima, karena akan menghasilkan tiga puluh lima, ini lebih jauh dari putarannya. Kemudian jika permulaan haidnya di hari kedua puluh sembilan, berarti haidnya telah mendahului permulaan putaran, maka berdasarkan qiyas Abu Ishaq, bahwa apa yang sebelum putaran adalah istihadhah, dan haidnya adlaah hari pertama menurut ketentuan *talfiq* dan *saḫb*. Adapun qiyasan madzhab cukup jelas.

Jika kebiasaannya enam hari dari tiga puluh hari, sementara darahnya terputus-putus enam hari demi enam hari dan melebihi lima belas hari, maka tentang putaran pertama, haidnya adalah enam hari pertama, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Adapun putaran kedua, maka ia melihat suci enam hari di permulaannya, padahal itu adalah hari kebiasaan haidnya (di putaran pertama), maka menurut Abu Ishaq, tidak ada haidnya pada putaran ini.

Sedangkan menurut padangan madzhab ada dua pendapat yang dikemukakan oleh Imam Al Haramain dan yang lainnya. *Pertama,* bahwa haidnya adalah enam hari itu kedua, baik menurut *talfiq* maupun *saḫb*. *Kedua*: haidnya adalah enam hari terakhir dari putaran pertama, karena bila haid itu letaknya terpisah, maka kadang maju dan kadang mundur, sedangkan enam hari terakhir itu bertepatan dengan masa yang memungkinkan terjadinya haid, karena sebelumnya adalah masa suci yang sempurna, maka itu harus ditetapkan

sebagai haid. Demikian ketentuannya pada semua hari kebiasaan yang tidak keluar darah.

Semua ini bila darah yang ada pada masa kebiasaan tidak kurang dari minimum masa haid. Adapun bila kurang, misalnya kebiasaannya adalah sehari semalam, lalu pada sebagian putaran ia melihat darah sehari lalu suci semalam dan istihadahah, maka mengenai ini ada tiga pandangan menurut *sahb*:

1. Ini yang paling *shahih* dan ini dikatakan oleh Abu Ishaq Al Marwazi, "Tidak ada haidnya dalam contoh kasus ini."

2. Kembali kepada ketentuan *talfiq* (penggabungan), demikian yang dikatakan oleh Abu Bakar Al Mahmud.

3. Haidnya adalah hari pertama, kedua dan malam di antara keduanya, demikian yang dikatakan oleh Syaikh Abu Muhammad. Adapun menurut *talfiq* (penggabungan), bila kami gabungkan dari yang lima belas, maka haidnya adalah hari pertama dan kedua, sedangkan malamnya yang di antara keduanya adalah suci. Bila kami gabungkan dari kebiasaan, maka ada dua pandangan yang dituturkan oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali di dalam *Al Basith*: *Pertama*, yang lebih *shahih* adalah pendapat Abu Ishaq, tidak ada haidnya. Demikian yang ditetapkan oleh Ar-Rafi'i. *Kedua*: Kembali kepada pandangan lain, yaitu *talfiq* dari yang lima belas. Di dalam *Al Wasith*, Al Ghazali menyatakan, bahwa tidak ada pendapat madzhab Syafi'i lainnya, namun sebenarnya tidak demikian. Semua ini mengenai wanita yang mempunyai kebiasaan haid sebelum terjadinya istihadhah yang tidak terputus-putus.

Adapun wanita yang mempunyai kebiasaan terputus-putus lalu istihadhah bersama terputus-putusnya, maka dilihat, jika terputus-putusnya itu setelah istihadhah, misalnya terputus-putus sebelumnya, maka patokannya adalah kadar haidnya dengan perbedaan hasil dari kedua teorinya. Misalnya, ia melihat darah tiga hari, lalu suci empat hari, lalu darah tiga hari, lalu suci dua puluh hari, kemudian istihadhah.

Terputus-putus yang demikian, bila kami tarik, maka haidnya sebelum istihadhah adalah sepuluh hari, demikian juga setelahnya. Bila kami gabungkan, maka haidnya adalah enam hari yang diselingi dengan empat hari. Demikian

---

[52] Ini juga kitab karya pengarang seperti halnya *Al Muhadzdzab*.

juga sekarang. Jika terputus-putusnya itu berbeda, misalnya terputus-putus sehari demi sehari kemudian istihadhah, bila kami tarik maka haidnya sekarang sembilan hari, karena itu adalah jumlah darah yang ada pada masa kebiasaan bersama saat suci yang menyelingi.

Bila kami gabungkan dari kebiasaan, maka haidnya adalah yang pertama, ketiga dan kesembilan, karena menurut teori ini, pada hari-hari kebiasaan haidnya yang lama ia tidak mempunyai darah kecuali pada ketiga hari ini. Jika kami gabungkan dari yang lima belas, maka yang tiga hari ini kami tambah dengan hari kelima, ketujuh dan kesebelas untuk melengkapi kadar haidnya. *Wallahu a'lam.*

Ketujuh: Perkataannya di dalam *At-Tanbih*[52], "Bila melihat suci sehari dan darah sehari, maka mengenai ini ada dua pendapat," dalam hal ini ada tiga hal yang diingkari: 1. Penyebutan suci, padahal sebenarnya itu haid menurut riwayat yang lebih *shahih.*

2. Mendahulukan lafazh suci, padahal permulaannya adalah darah, dan mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat.

3. Menggampangkan penjelasan gambaran masalahnya, padahal itu gambaran wanita yang terputus-putus darahnya dan tidak melebihi lima belas hari, dan jika melebihi maka ia adalah mustahadhah sebagaimana yang lalu.

32. Asy-Syirazi berkata, "Darah nifas mengharapkan apa yang diharamkan oleh haid dan menggugurkan apa yang digugurkan oleh haid, karena nifas adalah haid yang terhimpun setelah tertahan karena kehamilan, maka hukumnya adalah hukum haid. Bila ada yang keluar sebelum melahirkan, maka itu bukan nifas. Bila keluar setelah melahirkan maka itu adalah nifas. Bila keluar bersamaan dengan melahirkan, maka mengenai ini ada dua pendapat. Pertama, bahwa itu bukan nifas, karena tidak terpisah dari anak, jadi ia termasuk dalam hukum wanita hamil, karena itulah suaminya boleh merujuknya, sehingga sama dengan darah yang dilihat dalam kondisi hamil. Sementara itu, Abu Ishaq, Abu Al Abbas bin Abi Ahmad bin Al Qash mengatakan bahwa itu adalah nifas, karena itu adalah darahyang terpisah dengan keluarnya

anak, maka sama dengan darah yang keluar setelah melahirkan. Bila melihat darah lima hari sebelum melahirkan kemudian melahirkan, lalu melihat darah lagi, maka yang keluar setelah melahirkan adalah nifas.

Adapun yang keluar sebelumnya, mengenai ini ada dua pandangan. Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa itu adalah istihadhah, karena tidak boleh ada haid dan nifas beriringan tanpa masa suci sebagaimana tidak boleh ada dua haid tanpa masa suci. Di antara mereka ada juga yang mengatakan, bahwa bila kami katakan bahwa wanita hamil bisa haid, maka itu adalah haid, karena dalam hal keterpisahan, maka anak menempati posisi suci"

Penjelasan: Pada bagian ini ada beberapa masalah.

Pertama: Mengenai lafazh-lafazhnya (nifas). Kata *an-nifaas*, dengan *kasrah* pada *nuun*. Menurut para ahli fikih, nifas adalah darah yang keluar setelah melahirkan. Adapun orang yang menetapkan bahwa darah yang keluar bersamaan dengan melahirkan adalah nifas mengatakan, bahwa nifas adalah darah yang keluar bersama anak atau setelahnya. Sedangkan menurut para ahli bahasa, mereka mengatakan, "*An-Nifaas* adalah *al wilaadah* (kelahiran). Bentuk *fi'l*-nya *nafusat al mar`ah*, dengan *dhammah* atau *fathah* pada *nuun* dan *faa`*-nya *kasarah* pada keduanya. Ini dua macam logat/aksen yang populer yang dituturkan oleh Ibnu Al Anbari, Al Jauhari, Al Harawi di dalam *Al Gharbiyyun* dan yang lainnya, yang lebih fasih adalah dengan *dhammah*. Sementara pengarang *Al 'Ain wa Al Mujmal* tidak menyebutkan yang lainnya.

Adapun bila haid, maka dikatakan *nafisat*, dengan *fathah* pada *nuun* dan *kasrah* pada *faa'i*, tidak ada yang lainnya. Demikian yang dikatakan oleh Ibnu Al Anbari, Al Harawi dan yang lainnya. Dan untuk kelahiran dikatakan: *imra'ah nufasaa'*, dengan *dhammah* pada *nuun* dan *fathah* pada *faa'* serta *madd*. Dan dikatakan: *niswah nifaas*, dengan *kasrah* pada *nuun*. Mereka mengatakan, "Dalam perkataan orang Arab tidak terdapat *fa'laa'* yang sebagai jamak dari *fa'al* kecuali *nafsaa'* dan *'asyra'* bagi yang hamil. Bentuk jamaknya *'asyar*. Bentuk jamak lainnya adalah *nufasaa'* dan juga *nufsaawaat*, dengan *dhammah* pada *nuun*. Pengarang *Al Mathali'* mengatakan, "Juga dengan

fathah. Dan bentuk jamak lainnya *nufus*, dengan *dhammah* pada *nuun* dan *faa'*." Lebih jauh ia mengatakan, "Ada yang mengatakan bahwa tunggalnya *nifsii*, seperti halnya *kibrii* dan *nafsii*, dengan *fathah* pada *nuun*. Dan dikatakan: *imra'ataani nafsaawaani, al walad manfuus*." Perkataan Asy-Syirazi, "*liajli al haidh* (karena haid)," dengan *fathah* pada *hamzah*.

Sementara Al Jauhari dan yang lainnya mengatakan, "Juga disebutkan dengan *kasrah*." Adapun yang populer dalam segi bahasa dalah *muta'addi* dengan *min*, sehingga dikatakan *min ajli al haidh*, dan *min ajli kadzaa*. Allah *Ta'ala* befirman, مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا (*Oleh karena itu kami tetapkan (suatu hukum)*. (Qs. Al Maaidah [5]: 32).

Perkataan Asy-Syirazi, "*liz-zauj raj'atuhaa* (bagi suaminya untuk merujuknya)," dengan *fathah* pada *ra`* dan boleh juga dengan *kasrah*, adalah dua aksen/logat yang populer. Penjelasan tentang kedua aksen ini telah dikemukakan di awal bab mengenai lafazh *al haamil* dan *al haamilah*. Telah dikemukakan juga penjelasan *haal*-nya (kondisi) dari Abu Ishaq dan Abu Al Abbas pada bab-bab air.

Perkataan Asy-Syirazi, "Abu Al Abbas bin Abi Ahmad bin Al Qash," demikian yang dicantumkan di sini, adalah benar. Perkataan Asy-Syirazi, "Ibnu Al Qash," dituliskan dengan *alif* dan di sini dalam posisi *rafa'* sebagai sifat untuk lafazh *Abi Al Abbas*, dan ini tidak boleh *jarr* karena sebagai sifat untuk lafazh *Abi Ahmad* karena akan merusak maknanya, karena *Al Qash* adalah Abu Ahmad, dan kebiasaan mereka adalah mensifati Abu Al Abbas dengan salah satu dari sifat, kadang dikatakan Abu Al Abbas bin Abi Ahmad, kadang dikatakan Abu Al Abbas pengarang *At-Talkhish* atau pengarang *At-Talkhish* tanpa julukannya sebagaimana yang dilakukan oleh Al Ghazali dan lainnya. Kadang pula dengan menggabungkan dua sifat pertama sebagaimana yang dilakukan oleh pengarang di sini.

Kedua: Masa wanita nifas maka berlaku padanya semua hukum haid kecuali empat hal yang ada perbedaan pada sebagiannya:

1. Nifas tidak menentukan baligh karena balighnya terjadi dengan kehamilan sebelumnya sedangkan haid menetapkan baligh.

2. Nifas tidak menjadi *istibra'* (pembebasan rahim).

3. Nifas tidak diperhitungkan dari iddah *ila* menurut salah satu dari dua pandangan, jika terjadi nifas maka itu memutuskannya, beda halnya dengan haid, karena diperhitungkan dan tidak memutuskan.

4. Puasa *kaffarat* tidak terputus oleh haid, sedangkan tentang keterputusannya oleh nifas ada dua pendapat.

Selain keempat hal ini, maka haid dan nifas sama, sehingga diharamkan atas wanita nifas apa yang diharamkan atas wanita haid, seperti shalat, puasa, bersetubuh dan sebagainya yang telah dikemukakan, dan digugurkan darinya apa-apa yang digugurkan dari wanita haid, yaitu berupa shalat, thawaf wada' dan sebagainya yang telah dikemukakan. Suaminya tidak boleh menyetubuhi dan menalaknya, dimakruhkan melintas di masjid, bercumbu pada bagian di antara pusar dan lutut, diharuskan mandi dan qadha puasa, menghalangi sahnya shalat, puasa, thawaf, i'tikaf dan mandi.

Adapun perkataan pengarang, "mengharamkan apa yang diharamkan oleh haid dan menggugurkan apa yang digugurkan oleh haid," adalah *shahih*, tapi kurang karena hukum-hukum lainnya yang telah saya sebutkan tadi tidak tercakup, dan selayaknya diungkapkan dengan ungkapan yang saya sebutkan agar lebih mudah. Tampaknya, ia meringkasnya sebatas yang disebutkannya untuk mengindikasikan kepada yang lain. Karena itulah ia mengatakan, "Maka hukumnya sama dengan hukum haid." Apa yang kami sebutkan tadi, bahwa pada wanita nifas berlaku hukum wanita haid, tidak ada perbedaan pendapat.

Ibnu Juraij menukil ijma' kaum muslimin mengenai ini, dan Al Mahamili menukil kesamaan pendapat para sahabat kami, bahwa hukumnya sama dengan hukum wanita haid dalam segala hal, namun sebenarnya ada yang dikecualikan, yaitu yang tadi saya sebutkan. *Wallahu a'lam*.

Catatan:

Telah kami sebutkan, bahwa kewajiban shalat digugurkan dari wanita nifas, dan ini berlaku pada setiap wanita nifas. Al Baghawi, Al Mutawalli dan yang lainnya menuturkan pandangan lain, bahwa bila ia minum obat untuk menggugurkan janin yang mati, lalu ia mengeluarkannya dalam keadaan mati, maka ia wajib mengqadha shalat-shalat pada masa nifas, karena ia maksiat. Namun pandangan yang lebih *shahih* lagi lebih masyhur, bahwa itu tidak wajib.

Insya Allah akan kami jelaskan masalahnya di awal pembahasan tentang shalat.

Ketiga: Hakikat nifas dan hukum darah sebelum dan setelah melahirkan dan yang bersamaan dengan melahirkan. Tentang darah yang keluar setelah melahirkan, itu adalah nifas, tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini. Adapun tentang datang yang keluar bersamaan dengan anak, maka ada tiga pendapat:

1. Pendapat yang *shahih* menurut mayoritas pengarang dan yang ditetapkan oleh mayoritas sahabat kami terdahulu, bahwa itu bukan nifas, tapi berhukum darah yang keluar sebelum melahirkan. Insya Allah nanti akan kami sebutkan hukumnya. Para sahabat kami berdalih untuk itu dengan apa yang disebutkan oleh pengarang.

Ar-Rauyani mengatakan, "Karena tidak ada perbedaan pandangan, bahwa permulaan enam puluh hari setelah keluarnya anak, jika kami tetapkan nifas,maka akan bertambahlah nifas di atas enam puluh hari."

2. Itu adalah nifas, ini dishahihkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh.

3. Hukumnya adalah hukum darah yang keluar di antara dua termin, demikian yang dituturkan oleh Al Baghawi. Pandangan ini janggal lagi lemah. Bila kami katakan nifas, maka ada beberapa faedah darinya, yaitu: wajib mandi bila tidak melihat darah setelahnya, dan kami mengatakan wajib mandi karena keluarnya anak; Batalnya puasa bila sama sekali tidak melihat darah setelahnya, atau melahirkan di akhir bagian dari siang hari, sedangkan darah yang setelah anak keluarnya setelah terbenamnya matahari; Terhalangnya kewajiban shalat bila kelahiran itu mencakup seluruh waktunya, atau yang hamil itu wanita gila dan sadar (sembuh) di akhir waktunya dimana kelahiran itu bersambung dengan kondisi gila, yaitu bila tidak terjadi kelahiran tentu diwajibkan shalat. *Wallahu a'lam.*

Sedangkan darah yang keluar sebelum melahirkan, pengarang dan mayoritas sahabat kami telah mengemukakan secara mutlak pada semua pendapat madzhab Syafi'i, bahwa itu bukan nifas, bahkan berhukum darah wanita hamil.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Jika terpisah dari yang setelah kelahiran, maka itu bukan nifas, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Tapi bila bersambung dengan itu maka ada dua pendapat:

1. Itu adalah nifas, demikian pendapat Abu Ath-Thayyib bin Salamah, ia pun mengatakan, 'Permulaan nifasnya adalah semenjak dimulainya darah yang bersambung dengan kelahiran.'

2. Itu bukan nifas. Yang dimaksud sebelum kelahiran adalah yang mendekati kelahiran. Ar-Rafi'i telah menjelaskan masalah ini, ia pun mengatakan, "Bila wanita hamil melihat darah pada masa kebiasaan haidnya dan bersambung dengan kelahiran di saat akhirnya tanpa diselingi dengan suci, maka ada dua pendapat. *Pertama*, ini yang lebih *shahih*, bahwa itu adalah haid. *Kedua*, bahwa itu adalah darah rusak."

Lebih jauh ia mengatakan, "Tidak ada perbedaan pendapat, bahwa itu bukan nifas, karena nifas tidak mendahului kelahiran. Karena itulah Jumhur menetapkan, bahwa apa yang tampak saat pembukaan [sakit karena merenggangnya rahim menjelang kelahiran] bukanlah nifas, dan mereka mengatakan bahwa permulaan nifas adalah dari saat terlepasnya anak."

Sementara itu, pengarang *Al Ifshah* mengemukakan pandangan lain, bahwa apa yang tampak saat pembukaan adalah nifas, karena itu merupakan dampak kelahiran. Kemudian menurut Jumhur, sebagaimana tidak menetapkan sebagai nifas, maka juga tidak menetapkannya sebagai haid. Demikian yang dituturkan oleh Al Qadhi Abu Al Makarim dalam *Al Uddah*. Demikian juga yang dituturkan oleh Al Hanathi.

Selain itu, ia juga menuturkan pandangan lain, bahwa itu adalah haid berdasarkan pandangan kami bahwa wanita hamil bisa haid. Karena pandangan yang lebih *shahih* mengenai ini bahwa itu bukan haid, maka gambaran kasus ini harus dikecualikan dari pendapat kami yang menyatakan bahwa wanita hamil bisa haid menurut pendapat yang lebih *shahih* dari kedua pendapat tersebut.

Ar-Rafi'i berkata, "Ada beberapa pendapat tentang permulaan nifas: *Pertama*, dimulai dari darah yang mengawalinya saat pembukaan. *Kedua*: dimulai dari darah yang keluar bersamaan dengan munculnya anak. *Ketiga*, ini yang lebih *shahih*, dimulai sejak setelah terlepasnya anak. Sementara itu, Imam Al Haramain mengemukakan padangan lain, bahwa bila setelah ia melahirkan tidak melihat darah selama beberapa hari, kemudian ia melihat darah, maka nifasnya dihitung dari sejak keluarnya anak, bukan sejak melihat darah. Ini pedapat

keempat, posisinya adalah bila hari-hari yang menyelingi itu (yakni antara kelahiran dan melihat darah) kurang dari minimum masa suci. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Bila wanita hamil melihat darah yang memungkinkan sebagai haid lalu berhenti, kemudian melahirkan sebelum berlalunya lima belas hari dari sejak berhentinya darah itu, maka mengenai ini ada dua pendapat:

1. Ini yang dianggap lebih *shahih* oleh para sahabat kami, bahwa itu adalah haid jika kami katakan bahwa wanita hamil bisa haid, jika tidak, maka itu adalah darah rusak.

2. Itu adalah darah rusak,baik kami katakan bahwa wanita hamil bisa haid maupun tidak. Demikian perbedaan kedau pandangan yang dituturkan oleh para sahabat kami, dan ini berarti dua pendapat madzhab Syafi'i, yaitu: *Pertama*, itu darah rusak, dan kedua ada dua pendapat mengenai darahnya wanita hamil.

Kemudian dalam perbedaan pandangan ini tidak ada perbedaan antara melihat darah pada masa yang biasanya haid atau pun di luar itu, dan tidak ada perbedaan antara bersambung dengan kelahiran maupun tidak, demikian menurut pendapat yang shahih sebagaimana yang telah dikemukakan pada masalah ketiga, dan telah dikemukakan juga tambahan pada masalah pertama di awal bab.

Adapun perkataan pengarang, "Dan di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, bahwa itu adalah istihadhah," ini pernyataan bahwa darah istihadhah juga sebagai sebutan untuk darah yang keluar di selain waktu-waktunya walaupun tidak bersambung dengan haid. Saya telah menjelaskan perbedaan pandangan mengenai ini di permulaan bab. *Wallahu a'lam.*

33. Asy-Syirazi berkata, "Maksimum nifas enam puluh hari. Sementara Al Muzani mengatakan empat puluh hari. Dalil yang kami katakan adalah apa yang diriwayatkan dari Al Auza'i, ia berkata, 'Ada seorang wanita pada kami yang melihat nifas selama dua bulan.' Diriwayatkan dari Atha`, Asy-Sya'bi, Ubaidullah bin Al Hasan Al Anbari, Al Hajjaj bin Arthah, bahwa nifas itu enam puluh hari, adapun minimumnya tidak ada batasnya, karena ada kalanya wanita melahirkan dan tidak melihat darah. Dan diriwayatkan, bahwa seorang wanita di masa Rasulullah SAW melahirkan namun ia tidak melihat nifas, maka ia

dijuluki *dzat al jufuf* (wanita kering)."

Penjelasan:

Hadits ini *gharib*. *Al Jufuf*, dengan *dhammah* pada *jiim*, maknanya *al jafaf* (kering), keduanya adalah *mashdar* dari *jaffa asy-syai'-yajiffu* (sesuatu itu kering).

Adapun tentang hukumnya, maka madzhab kami yang masyhur yang tampak dari nash-nash Asy-Syafi'i *rahimahullah* dan ditetapkan oleh para sahabat kami, bahwa maksimum nifas adalah enam puluh hari dan tidak ada batasan minimumnya, artinya, tidak terbatas dengan saat atau setengah saat misalnya, bahkan ada kalanya hanya sekejap saja sebagaimana yang di katakan oleh pengarang di dalam *At-Tanbih*, dan juga sebagaimana yang dikemukakan oleh para sahabat kami. Abu Isa At-Tirmidzi menuturkan di dalam *Jami'*-nya dari Asy-Syafi'i, bahwa ia berkata, "Maksimumnya empat puluh hari." Ini aneh, karena yang dikenal di dalam madzhab adalah yang tadi (enam puluh hari). Adapun ungkapan mutlak para sahabat kami bahwa minimum nifas adalah sesaat, bukan berarti jam yang bermakna satu bagian dari dua belas bagian di siang hari, tapi maksudnya adalah sekejap sebagaimana yang disebutkan oleh jumhur.

Sementara itu pengarang *Al Hawi* mengatakan, "Di dalam kitab-kitab Asy-Syafi'i *rahimahullah* tidak adalah nash yang menyebutkan tentang minimum masa nifas. Abu Tsaur meriwayatkan darinya, bahwa minimumnya adalah sesaat, ia pun mengatakan, 'Para sahabat kami berbeda pendapat, apakah saat itu adalah batas minimumnya atau bukan?' Mengenai ini ada dua pendapat:

1. Ini pendapat Abu Al Abbas dan semua ulama Baghdad, bahwa miminumnya dibatas dengan sesaat. Demikian juga yang dikatakan oleh Muhammad bin Al Hasan dan Abu Tsaur.

2. Ini pendapat ulama Bashrah, bahwa tidak ada batasan minimumnya, adapun disebutkannya sesaat untuk menunjukkan sedikit, bukan pembatasan, dan minimnya adalah sekitar darah saja. Demikian juga yang dikatakan oleh Malik, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq." Demikian perkataan pengarang *Al Hawi*.

Pengarang *Asy-Syamil* berkata, "Dalam sebagian naskah Al Muzani

disebutkan, bahwa minimumnya adalah sesaat." Ibnu Al Mundzir mengisyaratkan, bahwa Asy-Syafi'i menyebutkan dua pendapat, karena ia mengatakan, "Asy-Syafi'i pernah mengatakan, 'Bila melahirkan, maka ia nifas. Bila hendak suci, maka wajib mandi dan shalat.' Sementar Abu Tsaur menuturkan dari Asy-Syafi'i, bahwa minimum nifas adalah sesaat." Yang *shahih* lagi masyhur adalah apa yang telah kami kemukakan, bahwa minimumnya adalah sekejap.

Pengarang *Al Hawi* berpatokan pada apa yang kami sebutkan itu dalam mengemukakan perbedaan pandangan yang membatasinya dengan sesaat, bahwa bila wanita melahirkan dan sama sekali tidak melihat darah, sementara kami mengatakan bahwa kelahiran tanpa darah mewajibkan mandi, apakah mandinya yang setelah melahirkan itu sah atau harus ditunda sesaat? Mengenai ini ada dua pendapat. Bila kami katakan dibatasi, maka itu tidak sah, tapi jika tidak maka itu sah. Landasan ini lemah, lalu mengapa kita harus melandasi dengan yang lemah? jadi yang benar adalah ditetapkan bahwa mandinya sah. Bagaimana mungkin menepiskan keabsahannya disebabkan oleh nifas padahal tidak ada darah di sini. *Wallahu a'lam.*

Ar-Rauyani mengatakan di dalam *Al Bahr*, "Tidak ada perbedaan pendapat, bahwa permulaan enam puluh hari adalah semenjak setelah terlepasnya anak, baik kami katakan darah yang keluar bersama anak adalah nifas maupun bukan." Pengarang tidak menyebutkan kebanyakan nifas (rata-rata), ini cukup aneh, karena di dalam *At-Tanbih* ia menyebutkannya, demikian juga para sahabat kami. Kemudian setelah ini ia mengatakan, "Wanita yang baru pertama kali haid patokannya dikembalikan kepada salah satu dari dua pendapat." Ini lebih menambah aneh lagi karena tidak menyinggungnya. Tampak ia memandang cukup karena hal ini cukup dikenal. Sementara para sahabat sama sependapat bahwa kebanyakannya (rata-rata) adalah empat puluh hari. Sandarannya adalah kebiasaan dan realitas. *Wallahu a'lam.*

Masalah Pertama: Pada pasal ini pengarang menyebutkan nama jama'ah, di antaranya adalah Atha dan Al Auza'i, kami telah menjelaskan perihal mereka di awal bab. Adapun Asy-Sya'bi, ia adlaah Abu Amr Amir bin Syarahil, ada juga yang mengatakan Amir bin Abdillah bin Syarahil Al Kufi At-Tabi'i Al Kabir yang disepakati keagungan, imamah dan ketakwaannya serta kekuatan hafalahnya. Kami meriwayatkan darinya, ia mengatakan, "Aku pernah berjumpa

dengan lima ratus sahabat Rasulullah SAW."

Kami juga meriwayatkan darinya, ia berkata, "Aku bukanlah yang hitam di antara yang putih. Dan tidak pernah seorang pun menceritakan kepadaku sebuah hadits lalu aku ingin agar ia mengulangnya kepadanya, dan tidak seorang pun yang menceritakan sebuah hadits kecuali aku menghafalnya." Kisah perihalnya cukup banyak, saya telah menyebutkan sebagiannya di dalam *Tahdzib Al Asma'*. Ia lahir enam tahun setelah berlalunya khilafah Umar bin Khathtahb RA dan wafa pada tahun 104, ada juga yang mengatakan 103, ada juga yang mengatakan 105, dan ada juga yang mengatakan 106.

Adapun Al Anbari, ia adalah Ubaidullah bin Al Hasan bin Al Husain bin Malik Al Anbari Al Qadhi Al Bashri, wali pengadilan Bashrah setelah Siwar bin Abdillah. Dinasabkan kepada Al Anbar bin Amr bin Tamim, salah seorang kakeknya (leluhurnya). Muhamamd bin Sa'd mengatakan, "Ia seorang yang terpuji, tsiqah, lagi pandai." Ia termasuk pengikut tabi'in. Adapun Al Hajjaj bin Arthah, ia adalah Abu Arthah An-Nakh'i Al Kufi, termasuk pengikut tabi'in, ia salah seorang pemberi fatwa di Kufah. Ia memberi fatwa ketika berumur enam belas tahun, dan ia juga menjabat kepala pengadilan Bashrah. Semoga Allah merahmati mereka semua.

Kedua: Madzhab para ulama tentang maksimum dan minimum nifas. Telah kami sebutkan, bahwa madzhab kami yang masyhur, bahwa maksimumnya adalah enam puluh hari, demikian juga yang dikatakan oleh Atha', Asy-Sya'bi, Al Anbari, Al Hajjaj bin Arthah, Malik, Abu Tsaur dan Daud.

Sementara itu Ibnu Al Mundzir mengatakan, "Ibnu Al Qasim menyatakan, bahwa Malik menarik pendapatnya tentang pembatasan enam puluh hari." Ia juga mengatakan, "Kaum wanita menanyakan tentang itu, dan mayoritas ulama dari kalangan sahabat, tabi'in dan generasi setelah mereka berpendapat bahwa maksimumnya adalah empat puluh hari." Demikian yang dituturkan oleh At-Tirmidzi, Al Khaththabi dan yang lainnya.

Al Khaththabi berkata, "Abu Ubaid berkata, 'Ini disepakati oleh banyak manusia'." Ibnu Al Mundzir juga menuturkannya dari Umar bin Khaththab, Ibnu Abbas, Anas, Utsman bin Abi Al Ash, A'id bin Amr, Ummu Salamah, Ats-Tsauri, Abu Hanifah beserta para sahabatnya, Ibnu Al Mubarak, Ahmad, Ishaq,

dan Abu Ubaid RA. Sementara itu, At-Tirmidzi, Ibnu Al Mundzir, Ibnu Al Mundzir, Ibnu Jarir dan yang lainnya menuturkan dari Al Hasan Al Bashri, bahwa maksimumnya adalah lima puluh hari.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Ath-Thahawi berkata, 'Al-Laits mengatakan, 'Sebagian orang mengatakan, bahwa maksimumnya adalah tujuh puluh hari'." Ibnu Al Mundzir berkata, "Al Auza'i menyebutkan dari orang-orang Dimasyq, bahwa maksimum nifas dari melahirkan anak laki-laki adalah tiga puluh hari, dan dari melahirkan anak perempuan adalah empat puluh hari." Diriwayatkan dari Adh-Dhahhak, bahwa maksimumnya adalah empat puluh hari.

Mereka yang mengatakan empat puluh berdalih dengan hadits Ummu Salamah RA, ia berkata, "Para wanita nifas pada masa Rasulullah SAW duduk selama empat puluh hari." Ini hadits hasan yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan yang lainnya. Al Khaththabi berkata, "Mereka juga berdalih dengan sejumlah hadits yang maknanya ini, yaitu dari riwayat Abu Darda, Anas, Mu'adz, Utsman bin Abi Al Ash dan Abu Hurairah RA." Mereka mengatakan, "Dan karena ini adalah penetapan, maka tidak diterima kecuali dengan tauqif atau kesepakatan." Dan kesepakatan itu tercapai pada empat puluh.

Para sahabat kami berdalih, bahwa sandaran pada bab ini adalah realitas, dan realitasnya menunjukkan enam puluh sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang di dalam kitabnya ini dari para imam itu, maka ini harus dijadikan sandaran sebagaimana yang kami katakan tentang minimum masa haid dan kehamilannya serta maksimumnya. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Dan karena kebanyakannya empat puluh, maka selayaknya yang menjadi batasan maksimumnya adalah lebih dari itu, sebagaimana hal haid dan kehamilan."

Para sahabat kami menukil dari Rabi'iah, gurunya Malik, seorang tabi'in, ia berkata, "Aku pernah berjumpa dengan manusia-manusia yang mengatakan bahwa maksimum nifas adalah enam puluh hari."

Adapun tentang jawaban hadits Ummu Salamah, ini dari beberapa segi: *Pertama*: Itu diartikan sebagai kebanyakannya. *Kedua*: Di artikan pada kaum wanita yang khusus, karena dalam riwayat Abu Daud disebutkan, "Salah seorang isteri Nabi SAW duduk empat puluh malam saat nifas." *Ketiga*: Tidak sebagai

dalil untuk itu karena menafikan tambahan, jadi hanya ada penetapan empat puluh hari. Mayoritas sahabat kami mengemukakan jawaban lain, bahwa haidts tersebut *dha'if*. Jawaban ini tertolak, karena hadits tersebut *jayyid* sebagaimana yang telah dikemukakan. Saya menyebutkan ini agar tidak terpedaya oleh jawaban itu. Adapun hadits-hadits lainnya, semuanya *dha'if* yang di-*dha'if*-kan oleh para hafizh (penghafal hadits), termasuk di antaranya oleh Al Baihaqi disertai dengan penjelasan sebab-sebab kelemahannya. *Wallahu a'lam*

Kemudian tentang minimum nifas. Telah kami sebutkan, bahwa menurut kami, minimunnya adalah sekedap. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Demikian yang dikatakan oleh jumhur ulama." Tadi telah dikemukakan madzhab Malik, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq. Sementara dari Abu Hanifah ada tiga riwayat. Riwayat yang paling *shahih* adalah sekejap, seperti madzhab kami. Riwayat kedua adalah sebelas. Riwayat ketiga adalah dua puluh lima. Ibnu Al Mundzir, Ibnu Jarir dan Al Khaththabi tidak meriwayatkan darinya selain ini tadi. Sementara itu, Al Mawardi menuturkan dari Ats-Tsauri, bahwa minimumnya adalah tiga hari. Al Muzani mengatakan bahwa minimumnya adalah empat hari.

Para sahabat kami berdalih, bahwa sandarannya adalah realitas, karena pada kenyataannya ada yang sedikiit dan ada yang banyak, bahkan ada yang sama sekali tidak melihat nifas.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Sebab perbedaan pandangan ulama, bahwa masing-masing mereka menyebutkan minimum yang sampai kepadanya, maka harus merujuk kepada yang paling minim yang pernah ada." Adapun perkataan pengarang, "Al Muzni berkata, "maksimumnya empat puluh hari," ini janggal bila dinyatakan dari Al Muzani, karena yang masyhur darinya bahwa ia mengatakan, "Maksimumnya enam puluh hari," sebagaimana yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Adapun tentang minimumnya ia menyelisihi Asy-Syafi'i, demikian yang dinukil oleh Al Faurani, Al Ghazali, penarang *Al 'Uddah* dan yang lainnya. Jika benar apa yang disebutkan oleh pengarang dan yang mereka sebutkan, berarati dari Al Muzani ada dua riwayat. *Wallahu a'lam*.

34. Asy-Syirazi berkata, "Jika melahirkan dua anak kembar yang diselingi waktu, maka mengenai ini ada tiga pendapat. *Pertama*: Nifasnya dimulai dari anak pertama, karena itu adalah darah yang keluar setelah

melahirkan, hingga masanya dihitung sejak itu, sebagaimana hal bila melahirkan satu anak. *Kedua*: Dimulai dari yang kedua, karena selama ia hamil, maka darah yang ada bukan darah nifas, seperti halnya darah yang dilihat sebelum melahirkan. *Ketiga*: Permulaannya masa iddah dimulai dari yang pertama, kemudian dimulai lagi dari yang kedua, karena masing-masing dari keduanya menjadi sebab masa nifas. Jika itu terjadi maka perhitungan dimulai dari masing-masingnya, sebagaimana bila menggauli seorang wanita karena syubhat, maka ia memasuki masa iddah, kemudian menggaulinya lagi, maka ia kembali mengulang iddah."

Penjelasan:

Maksud kembar ini adalah satu kehamilan dengan dua anak [atau bisa juga lebih]. Syarat disebut kembar bahwa jarak kelahirannya kurang dari enam bulan. Jika jaraknya enam bulan, maka itu adalah dua kehamilan dan dua nifas, demikian tanpa ada peredaan, baik jarak antara itu sebulan, dua bulan ataupun lebih, selama tidak sampai enam bulan. Jika demikian maka keduanya adalah kembar. Ketiga pendapat yang disebutkan oleh pengarang itu adalah pendapat yang masyhur dari para sahabat kami terdahulu.

Ibnu Al Qash menuturkan di dalam *At-Talkhish*, bahwa sebagian sahabat kami menuturkannya menjadi beberapa pendapat, dan yang masyhur bahwa itu adalah pendapat-pendapat yang paling *shahih* menurut Syaikh Abu Hamid. Sementara para sahabat kami di Irak, Al Baghawi, Ar-Rauyani, pengarang *Al Uddah* dan ulama lainnya dari Khurasan menyatakan, bahwa nifas dihitung sejak anak kedua. Ini merupakan madzhab Muhammad, Zufar, salah satu riwayat dari Ahmad, dan Daud. Sementara itu, Ibnu Al Qash, Imam Al Haramin dan Al Ghazali menshahihkannya dari yang pertama, dan ini merupakan madzhab Abu Hanifah, Malik, dan Abu Yusuf, riwayat yang lebih *shahih* dari antara dua riwayat dari Ahmad, dan riwayat dari Daud.

Jika kami katakan berdasarkan anak kedua, maka tentang hukum darah yang di antara keduanya ada tiga pendapat madzhab Syafi'i:

1. Ini yang paling *shahih* dan ditetapkan oleh Al Qadhi Husain, bahwa mengenai ini ada dua pendapat mengenai darah wanita hamil, *pertama*, ini yang

lebih shahih, bahwa itu adalah darah haid, dan *kedua*, bahwa itu darah rusak.

2. Ditetapkan bahwa itu adalah darah rusak, seperti halnya darah yang dilihat saat permulaan keluarnya anak. Ini yang ditetapkan oleh Syaikh Abu Hamid.

3. Ditetapkan bahwa itu adalah haid, karena dengan keluarnya anak pertama terbukalah pintu rahim sehingga haid keluar.

Ar-Rafi'i berkata, "Mayoritas mereka mengatakan, 'Bila kami katakan bahwa darah wanita hamil adalah haid, maka ini lebih utama, jika tidak maka ada dua pendapat. Adapun bila kami katakan dengan pendapat ketiga, bahwa masanya dihitung dari anak pertama kemudian mulai lagi, maka maknanya: bahwa keduanya adalah dua nifas, dimana masing-masing dianggap secara tersendiri dan tidak diperdulikan walaupun jumlah keduanya melebihi enam puluh hari, bahkan bila setelah anak pertama ia melihat darah selama enam puluh hari, dan setelah anak kedua juga melihat darah selama enam puluh hari, maka keduanya adalah nifas yang sempurna'."

Imam Al Haramain berkata, "Bahkan bila ia melahirkan beberapa anak dari satu kehamilan, lalu setiap melahirkan satu anak ia melihat darah selama enam puluh hari, maka semua itu adalah nifas, dan masing-masing berhukum nifas tersendiri, tidak terkait antara sebagiannya dengan sebagian lainnya."

Adapun bila kami katakan bahwa patokannya anak pertama, maka maknanya, bahwa keduanya adalah satu nifas yang dimulai dari sejak keluarnya anak pertama. Jika jumlah keduanya lebih dari enam puluh hari, maka ia mustahadhah. Insya Allah nanti hukumnya akan dipaparkan.

Bila ia melahirkan anak kedua setelah berlalunya enam puluh hari dari sejak melahirkan anak pertama, maka jama'ah mengatakan, "Apa yang dilihatnya setelah anak kedua adalah darah rusak, bukan nifas."

Imam Al Haramain berkata, "Ash-Shaidalani mengatakan, 'Para imam kami sepakat dalam contoh kasus ini, bahwa anak kedua terpisah dari anak pertama, dan ia memulai lagi nifas, maka yang mendahuluinya adalah nifas yang lengkap, dan mustahil melahirkan yang kedua dan melihat darah setelahnya yang tidak sebagai nifas'."

Imam Al Haramain berkata, "Saya telah mendengar dari guru saya, ia

mengatakan, 'Darah setelah anak kedua adalah darah rusak dalam contoh kasus ini, dan anak ini didahului oleh nifas'." Ia juga mengatakan, "Dari qiyasannya semestinya dikatakan: Bila melahirkan anak dan melihat darah selama enam puluh hari, kemudian selang beberapa bulan lalu melahirkan anak kedua dan melihat darah lagi, maka itu adalah darah rusak. Namun ini sangat jauh dari mengena, dengan demikian jelaslah bahwa setiap anak disusul dengan nifas." Demikian akhir perkataan Al Imam.

Catatan: Bila ada anggota tubuh janin yang keluar sementara bagian lainnya masih di dalam kandungan, dimana setelah keluarnya anggota tubuh janin itu ia melihat darah, maka Al Mutawalli berkata, "Apa itu nifas? Mengenai ini ada dua pendapat mengenai darah di antara dua anak kembar." *Wallahu a'lam.*

35. Asy-Syirazi berkata, "Bila melihat darah nifas sesaat kemudian suci lima belas hari, kemudian melihat darah sehari semalam, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa yang pertama adalah nifas, dan yang kedua adalah haid, sedangkan yang di antara keduanya adalah suci. *Kedua*, bahwa semuanya adalah nifas, karena semuanya terjadi dalam masa nifas, adapun yang di antara keduanya ada dua pandangan sesuai teori *talfiq* (penggabungan)."

Penjelasan:

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila darah nifas berhenti, dimana da yang terputus-putus hingga melebihi enam puluh hari, dan ada juga yang tidak melebhinya, maka jika tidak melebihinya perlu dilihat: Jika saat suci di antara dua darah tidak mencapai minimum masa suci, yaitu lima belas hari, maka saat-saat keluar keluarnya darah adalah nifas, sedangkan saat-saat suci yang menyelinginya ada dua pendapat *talfiq* (penggabungan). *Pertama,* ini yang lebih *shahih,* bahwa itu adalah nifas. *Kedua*, bahwa itu adalah darah rusak. Contohnya: Melihat darah sesaat dan suci sesaat, atau sehari, atau dua hari, atau lima hari, atau sepuluh hari, atau empat belas hari dan empat hari, dan sebagainya.

Adapun bila saat suci mencapai minimum masa suci, misalnya melihat darah sesaat atau sehari atau beberapa hari setelah kelahiran, kemudian melihat suci selama lima belas hari atau lebih, kemudian melihat darah sehari semalam atau lebih, maka mengenai darah yang kembali mundul itu ada dua pendapat yang telah disebutkan oleh pengarang, dan kedua pendapat itu masyhur.

Syaikh Abu Hamid dan para sahabat kami mengatakan, bahwa (*pertama*) yang lebih *shahih* dari kedua pendapat itu, bahwa yang pertama adalah haid sedangkan yang di antara keduanya adalah suci, karena keduanya adalah darah yang diselingi oleh kondisi suci yang lengkap, maka masing-masing dari keduanya tidak saling digabungkan kepada yang lainnya sebagi darah haid. Ini pendapat Abu Ishaq Al Marwazi yang juga merupakan madzhab Abu Yusuf, Muhammad dan Abu Tsaur. *Kedua* adalah pendapat Abu Al Abbas bin Suraij, bahwa kedua darah itu adalah nifas karena terjadi dalam masa yang memungkinkan (sebagai nifas) sebagaimana halnya bila terselingi oleh kondisi suci yang kurang dari lima belas hari.

Kemudian tentang kondisi suci yang menyelingi, ada dua pendapat mengenai ini. *Pertama*, bahwa itu adalah masa suci. *Kedua*, bahwa itu adalah nifas, ini yang masyhur dan inilah yang ditetapkan oleh jumhur.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali menuturkan pandangan lain, bahwa kondisi suci yang menyelingi adalah masa suci berdasarkan kedua teori. Namun contoh kasus ini dikecualikan dari teori *sahb* , karena jauh kemungkinan menetapkan masa suci yang lengkap sebagai nifas, beda halnya bila kondisi suci itu kurang (dari minimum masa suci), maka itu tidak layak sebagai masa suci tersendiri, maka mengikuti darah. Adapun bila darah yang kembali setelah lima belas hari suci kurang dari sehari malam, maka jika kami katakan pada contoh kasus pertama, bahwa itu nifas, maka di sini lebih layak lagi dikatakan demikian. Jika di sana kami katakan itu haid, maka di sini ada dua pendapat. *Pertama*, ini yang lebih *shahih*, bahwa itu adalah darah rusak, karena suci yang lengkap memutuskan hukum nifas. Inilah yang ditetapkan oleh Al Jurjani, dan ini juga merupakan madzhab Zufar dan Muhammad. *Kedua*, bahwa itu adalah nifas, karena tidak mungkin tetapkan sebagai haid, dan memungkinkan ditetapkan sebagai nifas. Demikian madzhab Abu Hanifah dan Abu Yusuf.

Adapun bila darah yang kembali itu lebih banyak dari lima belas hari,

maka jika dalam contoh kasus pertama kami katakan bahwa darah yang kembali itu adalah nifas, maka di sini juga demikian. Jika di sana kami katakan haid, maka ia mustahadhah dalam haid, dimana haidnya bercampur dengan istihadhah, lalu dilihat, apaka ia termasuk kategori yang baru pertama kali haid atau yang sudah mempunyai kebiasaan atau yang bisa membedakan. Penjelasannya telah dikemukakan.

Bila ia melahirkan dan sama sekali tidak keluar darah hingga berlalu lima belas hari atau lebih, kemudian ia melihat darah, apakah itu haid atau nifas? Mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, ini yang lebih *shahih*, bahwa itu adalah haid, demikian yang disebutkan oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya. Jika kami katakan bahwa itu haid, berarti wanita itu tidak mempunyai nifas.

Bila ia melahirkan dan sama sekali tidak melihat darah, kemudian ia melihatnya sebelum lima belas hari semenjak melahirkan, apakah nifasnya dihitung dari mulai melihat darah atau dari waktu melahirkan? Mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh Imam Al Haramain. Pendapat yang *shahih* adalah dari sejak melihat darah. penjelasannya telah dipaparkan di awal pasal nifas. *Wallahu a'lam*.

Semua ini bila darahnya terputus-putus dan tidak melebihi enam puluh hari. Tapi bila melebihi enam puluh hari, maka dilihat, bila kondisi suci yang di dalam kurun enam puluh hari itu mencapai lima belas hari, kemudian darah yang kembali juga demikian, maka darah yang kembali itu adalah haid, demikian tanpa perbedaan pendapat, dan kondisi suci yang sebelum adalah masa suci. Tapi bila kondisi suci itu tidak mencapai lima belas hari, maka ia mustahadhah. Jika ia dapat membedakan, maka patokannya dikembalikan kepada pembedaan. Jika ia tergolong yang baru pertama kali haid, apakah dikembalikan kepada minimum nifas atau rata-ratanya? Mengenai ini ada perbedaan pendapat walaupun maknanya adalah dikembalikan kepada kebiasaan. Dalam semua kondisi ini dengan menerapkan teori *talfiq* (penggabungan).

Adapun bila dengan *sahb*, maka darah bersama kondisi suci yang menyelingi adalah nifas, dan bila kami gabungkan, maka cukup jelas hukumnya. Lalu, apakah digabungkan dari kebiasaan atau dari masa yangm emungkinkan,

yaitu enam puluh hari? Mengenai ini ada dua pendapat yang terdapat pada pasal *talfiq*.

Catatan: Al Mahamili dan yang lainnya berkata, bahwa Abu Al Abbas bin Suraij membagi masalah ini, ia berkata, "Bila seseorang mengatakan kepada isterinya yang sedangkan hamil, 'Jika engkau melahirkan, maka engkau ditalak.' Maka ia ditalak dengan kelahiran. Lalu berapa kadar yang diterima perkataannya saat ia menyatakan habisnya masa iddah? Ini berlandaskan dua pandangan terdahulu mengenai darah yang kembali setelah masa suci yang lengkap di dalam kurun enam puluh hari.

Jika kami tetapkan sebagai haid, maka minimum kemungkinan habisnya iddah adalah empat puluh tujuh hari dan dua saat, karena kemungkinan ia melahirkan sesaat sebelum Maghrib dan melihat darah dalam sesaat kemudian suci selama lima belas hari, kemudian haid sehari semalam, kemudian suci lima belas hari, kemudian haid sehari semalam, kemudian suci lima belas hari, kemudian melihat darah sesaat, dan telah habislah masa iddahnya."

Al Mahamili dan yang lainnya berkata, "Ibnu Suraij melandaskan ini bila si wanitanya melihat nifas, tapi bila tidak melihatnya sama sekali, maka iddahnya berakhir dalam empat puluh tujuh hari dan sesaat." Demikian ini bila kami katakan bahwa darah yang kembali itu sebagai haid.

Adapun bila kami katakan sebagai nifas, maka minimum habisnya masa iddahnya adalah sembilan puluh dua hari dan sesaat, karena dalam kurun yang enam puluh hari itu tidak ada darah yang dianggap sebagai haid, sehingga yang tergambar hanya ada satu kondisi suci, kemudian setelah enam puluh hari itu ia haid sehari semalam, kemudian suci selama lima belas hari, kemudian haid sehari semalam, kemudian suci lima belas hari, kemudian melihat darah sesaat. *Wallahu a'lam*

36. Asy-Syirazi berkata, "Bila seorang wanita nifas dan darahnya mencapai enam puluh hari, maka hukumnya adalah hukum haid, bila mencapai lima belas hari, maka patokannya dikembalikan kepada pembedaan, kebiasaan, minimum dan maksimum, karena itu pada status haid mengenai hukum-hukumnya. Demikian juga patokan pengembaliannya saat terjadi kerumitan."

Penjelasan:

Bila darah nifas mencapai enam puluh hari, maka ada dua pendapat mengenai ini.

Pendapat madzhab Syafi'i pertama, ini yang lebih *shahih*, bahwa itu seperti haid bila mencapai lima belas hari dalam hal pengembalian patokannya kepada pembedaan bila ia wanita yang dapat membedakan, atau kepada kebiasaan bila ia tergolong wanita yang mempunyai kebiasaan haid yang tidak dapat membedakan darahnya, atau kepada minium atau rata-ratanya bila ia tergolong wanita yang baru pertama kali haid yang tidak dapat membedakan. Intinya adalah sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang. Pendapat madzhab Syafi'i inilah yang ditetapkan oleh pengarang dan gurunya, yaitu Syaikh Abu Ath-Thayyib, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya.

Pendapat madzhab Syafi'i kedua dituturkan oleh Al Mahamili, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Mutawalli, Al Baghawi, Syaikh Nashr dan lain-lainya dari kalangan ulama Irak dan Khurasan, bahwa dalam masalah ini ada tiga pendapat:

1. Ini yang paling *shahih* berdasarkan kesepakatan mereka, bahwa itu sama dengan pendapat madzhab Syafi'i pertama.

2. Bahwa yang enam puluh hari itu semuanya adalah nifas, yang selebihnya adalah istihadhah. Demikian yang ditetapkan oleh Ibnu Al Qash di dalam *Al Miftah* dan dipilih oleh Al Muzani yang diceritakan oleh para sahabat kami darinya. Al Mawardi berkata, "Al Muzani mengatakannya di dalam *Al Jami' Al Kabir*-nya." Lalu mereka membedakannya dengan haid, bahwa haid dihukumi dari segi zhahirnya dan tidak ditetapkan dengannya, maka bisa beralih darinya kepada zhahir yang lain, sedangkan nifas ditetapkan dengannya sehingga tidak bisa beralih darinya kepada yang lainnya kecuali dengan keyakinan, yaitu melebihi maksimum.

Ar-Rafi'i berkata, "Orang yang mengatakan ini menetapkan tambahan (kelebihan dari enam puluh) itu sebagai istihadahah hingga genapnya masa suci yang biasanya jika si wanita tergolong yang terbiasa, atau dirujukan kepada patokannya jika si wanita tergolong yang baru pertama kali haid."

3. Bahwa yang enam puluh hari adalah nifas, sedangkan yang setelah

adalah haid yang bersambung dengannya, karena keduanya adalah dua darah yang berbeda, sehingga bisa saja saling bersambung. Pandangan inilah yang dikatakan oleh Abu Al Hasan bin Al Marzabani. Pengarang *At-Tatimmah* dan pengarang *Al 'Uddah* serta yang lainnya berkata, "Berdasarkan ini, bila darahnya melebihi enam puluh hari, maka kami tetapkan bahwa ia mustahadhah dalam haid."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Pandangan ini sangat lemah, bahkan lebih lemah dari yang sebelumnya." Para sahabat kami juga berkata, "Asal kedua pendapat ini: apakah sah darah haid bersambung dengan darah nifas atau harus diselingi oleh kondisi suci di antara keduanya? Mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur." Pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya mengatakan, "Abu Ishaq Al Marwazi menuturkannya di dalam kitabnya mengenai haid."

Pengarang *Asy-Syamil* dan yang lainnya berkata, "Kedua pendapat itu berpangkal pada dua pandangan, yaitu bila wanita hamil melihat darah selama lima hari kemudian melahirkan sebelum darah itu melewati lima belas hari, sementara kami mengatakan bahwa wanita hamil dapat haid, apakah yang lima belas hari itu haid atau bukan?" Penjelasan mengenai ini telah dipaparkan.

Jadi salah satu pendapat di dalam kedua masalah itu ada yang mengatakan bahwa haid tidak bersambung dengan nifas, sebagaimana halnya haid tidak bersambung dengan haid. Pendapat kedua, bahwa itu bisa bersambung karena keduanya berbeda. Mereka yang menceritakan tiga pendapat itu memutlakkannya, sementara Syaikh Abu Hamid dan yang lainnya mengkhususkan tanpa wanita yang dapat membedakan, dan mereka menetapkan bahwa wanita yang dapat membedakan patokannya dikembalikan kepada pembedaan.

Adapun bila kami katakan dengan pandangan madzhab, yaitu bahwa ia haid bila darahnya melebihi lima belas hari, maka para sahabat kami berkata, "Jika ia seorang yang tergolong mempunyai kebiasaan haid namun tidak dapat membedakan, dan ia ingat akan kebiasaannya, yakni dengan mengatakan, 'Aku pernah nifas empat puluh hari,' misalnya, maka patokannya dikembalikan kepada kebiasaannya, dan nifasnya itu empat puluh hari." Lalu, apakah disyaratkan

berulangnya kebiasaan. Mengenai ini ada perbedaan pendapat sebagaimana yang terjadi mengenai haid, dan yang benar bahwa itu tidak disyaratkan, bahkan ia menjadi tergolong mempunyai kebiasaan (terbiasan) hanya dengan sekali kejadian. Bila dikembalikan kepada kebiasaan dalam hal nifas, maka dalam haid ada dua kondisi:

Kondisi pertama: Jika ia juga tergolong yang terbiasa haid, maka dihukumi suci setelah empat puluh hari sesuai dengan kadar kebiasaan sucinya, kemudian haid sesuai dengan kadar kebiasaan hadinya, kemudian terus berlanjut.

Kondisi kedua: Jika ia tergolong yang baru pertama kali nifas, maka yang setelah empat puluh hari ditetapkan baginya sebagai putaran yang baru pertama kali nifas dan suci. Tentang perbedaan pendapat mengenai kadar putaran wanita yang baru pertama kali haid telah dipaparkan. Masa sucinya bersambung dengan yang empat puluh hari lalu haid setelahnya. Jika pernah melahirkan beberapakali, sementara ia tergolong *dzat al jafaf* (wanita kering/setelah melahirkan tidak keluar darah), kemudian suatu ketika ia melahirkan dan ia nifas, lalu darahnya melebihi enam puluh hari, maka para sahabat kami berkata, "Kami tidak mengatakan tidak ada nifas karena kebiasaannya, tapi ia tergolong yang baru pertama kali nifas, yaitu sama dengan yang belum pernah melahirkan."

Tentang wanita yang baru pertama kali nifas yang tidak dapat membedakan, bila darahnya melebihi enam puluh hari sementara ia tidak dapat membedakan darah, maka mengenai ini ada dua pendapat sebagaimana dua pendapat mengenai haid, dimana yang lebih *shahih* adalah dikembalikan kepada patokan minimum nifas, yaitu sesaat/sekejap. Pendapat keduanya, bahwa ia dikembalikan kepada kebiasaan rata-rara, yaitu empat puluh hari. Demikian yang dikatakan oleh Jumhur. Pengarang *Al 'Uddah* menambahkan pendapat ketiga, yaitu bahwa patokannya dikembalikan kepada maksimum masa nifas, yaitu enam puluh hari.

Pandangan ini janggal bila dinyatakan dari Asy-Syafi'i, karena para sahabat kami menukilnya dari Al Muzani sebaga salah satu madzhab Al Muzani. Dituturkan juga oleh Syaikh Abu Hamid dan yang lainnya sebagai suatu pandangan dari sebagian sahabat kami. Sementara itu, Al Mahamili di dalam *Al Majmu'* dan para sahabat kami yang lainnya menuturkan dari pendapat madzhab Syafi'i lain dari Ibnu Suraij dan Abu Ishaq, bahwa patokannya dikembalikan

kepada minimumnya, demikian sebagai satu pendapat. Jadi ada tiga pendapat madzhab Syafi'i, dan yang *shahih* lagi masyhur adalah dua pendapat pertama. Jika kondisi patokannya dalam nifaṣ diketahui, maka tentang haidnya adalah dua kondisi. Pertama, bahwa ia tergolong yang mempunyai kebiasaan sehingga setelah dikembalikan kepada patokan nifas yang sekadar dengan kebiasaannya dalam kesucian sebagai masa suci, kemudian setelahnya sekadar dengan kebiasaan dalam haid sebagai masa haid, kemudian itu terus berlanjut demikian.

Kondisi ketiga: Ia tergolong wanita yang baru pertama kali haid juga, maka kadar patokan pengembaliannya dalam kesucian dan haid seperti halnya yang mempunyai kebiasaan. Adapun yang pertama kali lagi dapat membedakan, maka dikembalikan kepada pembedaan, dengan syarat darah yang kuat tidak melebihi masa nifas. Adapun yang mempunyai kebiasaan lagi dapat membedakan, apakah didahulukan patokan pembedaan atau kebiasaannya? Mengenai ini ada perbedaan pendapat sebagaimana dalam masalah haid. Pendapat yang benar adalah mendahulukan pembedaan. Sedangkan yang mempunyai kebiasaan namum lupa akan kebiasaannya dalam nifas, maka mengenai ini ada perbedaan pendapat sebagaimana tentang wanita *mutaḥayyirah* dalam haid. Menurut suatu pendapat, ia digolongkan baru pertama kali sehingga patokannya dikembalikan kepada sesaat, menurut pendapat lainnya dikembalikan kepada empat puluh hari, dan menurut pendapat lainnya serta menurut pandangan madzhab bahwa ia diperintahkan untuk melakukan sikap kehati-hatian. Untuk contoh kasus ini Imam Al Haramain me-*rajih*-kan pegembalikan kepada patokan yang baru pertama kali, karena permulaan nifasnya diketahui, dan penetapan permulaan hilal untuk haid dihukumi tidak ada asalnya. Ar-Rafi'i berkata, "Jika kami katakan dengan sikap kehati-hatian, maka jika ia tergolong yang baru pertama kali haid, maka ia harus selalu melakukan sikap kehati-hatian, karena permulaan haidnya tidak diketahui." Telah dikemukakan, bahwa bila wanita yang baru pertama kali haid tidak mengetahui permulaan darahnya, maka ia sama dengan wanita *mutaḥayyirah*, dan jika ia

[53] Maksudnya adalah Abu Ishaq Al Marwazi. Bila dikatakan Syaikh Abu Ishaq, maka maksudnya adalah pengarang sebagaimana bila kami mengatakan, "Syaikh Abu Hamid Al Isfarayaini." Dan bila kami mengatakan, "Al Qadhi Abu Hamid," maka maksudnya adalah Al Marwarudzi.

telah mempunyai kebiasaan haid namun lupa akan haidnya, maka ia harus selalu melakukan sikap kehati-hatian. Jika ia ingat akan kebiasaan haidnya, maka putarannya telah samar baginya karena kesamaran akhir nifas, maka ia sama dengan yang lupa akan waktu haidnya namun ingat akan kadarnya. Penjelasan tentang ini telah dikemukakan. *Wallahu a'lam*.

Catatan: Al Faurani, Al Baghawi, pengarang *Al 'Uddah* dan yang lainnya berkata, "Cairan kekuning-kuningan dan cairan keruh di masa nifas, maka hukumnya sama dengan hukumnya di masa haid." Bila cairan kekuning-kuningan atau yang keruh itu bersambung dengan kelahiran dan tidak melebihi enam puluh hari, maka jika bertepatan dengan kebiasaannya, berarti itu nifas, jika tidak, maka ada perbedaan pendapat mengenai ini sebagaimana mengenai haid, dan pendapat yang benar bahwa itu nifas.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Itu adalah nifas, tidak ada perbedaan pendapat tentang itu, karena melahirkan merupakan bukti nifas, maka tidak disyaratkan bukti darah, ini berbeda dengan haid." Lebih jauh ia mengatakan, "Ini sama, baik bagi yang baru pertama kali maupun yang lainnya." *Wallahu a'lam*.

37. Asy-Syirazi berkata, "Jika kebiasaannya haid selama lima hari dan suci selama sepuluh hari, maka perhitungan bulannya (yakni putarannya) adalah dua puluh hari. Jika melahirkan pada waktu haidnya lalu melihat darah selama dua puluh hari, kemudian suci selama lima belas hari, kemudian melihat darah setelah itu dan terus berlanjut hingga mencapai lima belas hari, maka haidnya dan sucinya sesuai dengan kebiasaannya, dengan begitu ia nifas dalam masa dua puluh hari, suci dalam waktu lima belas hari, dan haid dalam masa lima hari setelahnya.

Bila kebiasaannya haid selama sepuluh hari dan suci selama dua puluh hari, maka hitungan bulannya (putarannya) adalah tiga puluh h ari. Jika ia melahirkan dalam waktu yang biasanya haid, lalu melihat darah selama dua puluh hari lalu berhati dan suci selama dua bulan, kemudian setelah itu melihat darah dan mencapai lima belas hari, maka haidnya tidak berubah, bahkan ia sedangkan haid pada masa yang biasanya, akan tetapi masa sucinya bertambah sehingga menjadi dua

bulan, yang mana sebelumnya hanya dua puluh hari. Dengan begitu maka ia nifas dalam dua puluh pertama, suci dalam dua bulan setelahnya, dan haid dalam sepuluh hari setelahnya."

Penjelasan:

Ini dua masalah yang masyhur di dalam kitab-kitab ulama Irak, mereka menukilnya dari Abu Ishaq[53] sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang dengan huruf-hurufnya, ia mengatakan, "Keduanya merupakan cabang mengenai penetapan kebiasaan dengan sekali kejadian, dan itu merupakan pandangan madzhab."

Masalah pertama: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Dalam penetapan hukum nifas tidak disyaratkan anaknya harus berbentuk sempurna dan tidak pula harus hidup. Bila ia melahirkan bayi dalam keadaan mati atau gumpalan daging baik yang sudah berbentuk manusia maupun belum, sementara para ahli mengatakan bahwa itu adalah gumpalan manusia, maka berlakulah hukum nifas." Demikian yang dinyatakan oleh Al Mutawalli dan yang lainnya. Al Mawardi berkata, "Intinya adalah melahirkan sesuatu yang berkonsekwensi iddah dan menjadikannya ibu."

Kedua: Jika darah nifas berhenti lalu mandi, maka setelah itu boleh disetubuhi, sebagaimana dibolehkan baginya shalat dan sebagainya, dan tidak dimakruhkan menyetubuhinya. Demikian madzhab kami, dan inilah yang dikatakan oleh Jumhur. Al Abdari berkata, "Ini pendapat mayoritas a hli fikih."

Sementara itu Ahmad mengatakan, "Dimakruhkah menyetubuhinya dalam kondisi suci itu namun tidak diharamkan." Pengarang *Al Bayan* menuturkan dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas dan Ahmad RA, bahwa dimakruhkan menyetubuhinya bila darahnya berhenti dalam waktu yang kurang dari empat puluh hari. Dalil kami, bahwa ia dihukumi suci dalam segala hal, maka demikian juga dalam hal bersetubuh, sementara mereka tidak mempunyai dalil yang dapat dijadikan sandaran kecuali berupa hadits *dha'if* lagi *gharib*, dan kalaupun itu *shahih* maka hadits itu tidak menunjukkan demikian. Kemudian dari itu, menurut kami tidak ada bedanya antara darah berhenti setelah melahirkan atau setelah beberapa hari, maka suaminya boleh menggaulinya.

Penulis *Asy-Syamil* dan *Al Bahr* berkata, "Bila darahnya berhenti setelah melahirkan, maka ia harus mandi, dan setelah itu dibolehkan bersetubuh." Lebih jauh ia mengatakan, "Bila ia khawatir darahnya kembali keluar, maka dianjurkan tidak bersetubuh sebagai sikap kehati-hatian." *Wallahu a'lam*.

38. Asy-Syirazi berkata, "Wanita mustahadhah mencuci darah dan membersihkan kemaluan serta menyumbatnya dan mengikatnya dengan gesper (tali pengikat) berdasarkan riwayat yang menyebutkan, bahwa Nabi SAW mengatakan kepada Hamnah binti Jahsy RA, أَنْعَتُ لَكِ الْكُرْسُفَ. فَقَالَتْ: إِنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ. فَقَالَ: تَلَجَّمِي ("*Aku sarankan kepadamu (agar engkau menggunakan) kapas." Ia berkata, "Darahnya lebih banyak dari itu." Beliau bersabda, "Kekanglah."*).

Jika telah diikat kemudian darah keluar tanpa terbendung oleh ikatan, maka tidak membatalkan shalatnya berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Aisyah RA: Bahwa Fathimah binti Abi Hubaisy RA mengalami istihadhah, lalu Nabi SAW bersabda, تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي حَتَّى يَجِيءَ ذَلِكَ الْوَقْتُ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ *(Hendaknya ia meninggalkan shalat pada hari-hari haidnya, kemudian mandi dan wudhu untuk setiap shalat, lalu shalat hingga datangnya waktu itu walaupun darah menetes ke atas tikar)*."

Penjelasan:

Hadits Hamnah adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan yang lainnya dengan lafazh ini, kecuali lafazh: تَلَجَّمِي, ini dari lafazh At-Tirmidzi, sedangkan dalam lafazh Abu Daud dicantumkan lafazh: فَاتَّخِذِي ثَوْبًا (*gunakanlah pakaian*) sebagai pengganti lafazh tersebut yang juga bermakna تَلَجَّمِي. Ini merupakan bagian dari hadits panjang yang masyhur. At-Tirmidzi berkata, "Ini hadits hasan *shahih*." Ia pun mengatakan, "Aku menanyakan ini kepada Muhammad —yakni Al Bukhari—, ia pun berkata, 'Hadits *hasan*'."

Selanjutnya ia mengatakan, "Demikian juga yang dikatakan oleh Ahmad, 'Itu hadits hasan *shahih*'." *Al Kursuf*, dengan *dhammah* pada *kaaf* dan *sin*

artinya *al quthn* (kapas).

Adapun hadits Fathimah binti Abi Hubaisy, hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi. Dalam riwayat mereka tidak dicantumkan lafazh: حَتَّى يَجِيءَ ذَلِكَ الْوَقْتُ "*Hingga datangnya waktu itu,*"

Dalam riwayat Abu Daud tidak terdapat lafazh: إِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ "*Walaupun darah menetes ke atas tikar.*" Ini hadits *dha'if* menurut kesepakatan para hafizh (penghafal hadits). Hadits ini dinilai *dha'if* oleh Abu Daud di dalam *Sunan*-nya disertai dengan penjelasan kelemahannya. Juga dinilai *dha'if* oleh Al Baihaqi diserta dengan penjelasan kelemahannya dan menukil penilai *dha'if* ini dari Sufyan Sufyan Ats-Tsauri, Yahya bin Sa'id Al Qaththan, Ali bin Al Mudaini, Yahya bin Ma'in dan para hafil kaum muslmin. Hadits ini diriwayatkan juga dari pendapat madzhab Syafi'i-jalur lainnya oleh Abu Daud dan Al Baihaqi, semuanya *dha'if.* Karena jelas status *dha'if*-nya, maka lebih kuat argumen yang insya Allah akan saya sebutkan. Kemudian tentang perihal Hamnah binti Abi Hubaisy, ini telah saya kemukakan di awal bab.

Adapun tentang hukum masalahnya, para sahabat kami berkata, "Jika wanita mustahadhah hendak mengerjakan shalat –yang kami maksud dengan mustahadhah adalah wanita yang darahnya terus mengalir di luar waktunya–, maka ia harus melakukan tindak kehati-hatian dalam hal kesucian hadatas dan najis, maka ia mencuci kemaluannya sebelum wudhu atau tayammum –jika ia tayammum–, dan menyumbatnya dengan kapas dan kain untuk menyumbat najis dan meminimalisirnya, karena jika darahnya sedikit maka itu bisa mengambatnya dari menetes sehingga tidak perlu tindakan lainnya.

Tapi bila dengan begitu tidak cukup, maka agar mengikat kemaluannya dan berikat pinggang. Yaitu mengikat tengahnya dengan kain atau tali atau serupanya seperti bentuk tali celana, lalu mengambil kain lainnya dengan lobang di kedua sisinya, lalu dipasangkan pada kedua pahanya dan pinggulnya, lalu kedua ujungnya diikatkan, satu tepi di depan pada pusarnya dan satu tepi di belakang, dan hendaknya ikatan ini bisa menahan dengan baik kapas dan kain yang dipasangkan pada kemaluannya." Cara ini disebut *talajjum* (berkekang) karena menyerupai pengekang binatang tunggangan. Asy-Syafi'i menyebutnya *ta'shib*.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Apa yang kami

sebutkan ini yang berupa penyumbatan, pengikatan dan pengekangan adalah wajib." Ar-Rafi'i berkata, "Kecuali pada dua kondisi. *Pertama*: Jika kesakitan karena pengikatan dan tertembus oleh kumpulan darah sehingga tidak diharuskan karena menimbulkan madharat. *Kedua*: Bila ia sedang berpuasa maka tidak harus menyumbat di siang hari, atau cukup dengan mengikat dan mengekang."

Para sahabat kami juga mengatakan, "Harus mendahulukan pengikatan dan pengikatan sebelum wudhu, lalu berwudhu setelah pengikatan tanpa ditunda." Jika setelah mengikat dan mengekang lalu menangguhkan wudhu dalam waktu yang panjang kemudian berwudhu, maka mengenai keabsahan wudhunya adalah dua pendapat yang dituturkan pengarang *Al Hawi*, ia mengatakan, "Kedua pendapat ini adalah dua pendapat mengenai orang yang bertayammum sementara pada tubuhnya tedapat najis."

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika telah melakukan pengikatan dengan sifat tersebut kemudian darah keluar tanpa tertahan, maka tidak membaalkan thaharahnya dan tidak pula shalatnya, bahkan setelah shalat fardhu ia boleh mengerjakan shalat sunnah sesukanya karena darahnya memang tidak dapat ditahan." Telah diriwayatkan secara pasti sejumlah hadits *shahih* yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW mengatakan kepada wanita mustahadhah,

إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي

"*Bila tiba waktu haid maka tinggalkanlah shalat, dan bila telah berlalu waktu haid maka cucilah darah darimu dan shalatlah.*"

Hadits ini dan hadits Hamnah adalah dalil untuk semua yang kami sebutkan, ditambah lagi dengan makna yang telah kami kemukakan.

Adapun bila darah keluar karena tidak seksama dalam mengikatnya, atau penyumbatnya bergeser dari posisinya karena ikatan yang lemah sehingga keluarnya darah semakin banyak karenanya, maka itu membatalkan thaharahnya. Jika itu terjadi di tengah shalat maka shalatnya batal. Jika itu terjadi setelah mengerjakan shalat fardhu, maka setelah itu tidak dibolehkan mengerjakan shalat sunnah karena kelalaiannya. *Wallahu a'lam.*

Adapun tentang memperbaharui pencucian kemaluan, menyumbat dan

mengikatnya untuk setiap shalat fardhu, maka perlu diperhatikan: Bila penyumbatnya bergeser jauh dari posisinya semula, atau muncul darah di pinggiran penyumbat, maka harus diperbaharui, demikian tanpa ada perbedaan pendapat.

Imam Al Haramain dan yang lainnya menukil kesamaan pendapat mengenai ini, karena najisnya itu banyak padahal memungkinkan untuk diminimalisir bahkan dihindarkan sehingga harus diperbaharui, seperti halnya kotoran yang keluar dari dua saluran kotoran. Bila penyumbatnya masih tetap pada posisinya semula dan tidak tampak darah, maka ada dua pendapat yang dituturkan oleh ulama Khurasan. *Pertama*, ini yang lebih *shahih* menurut mereka: wajib memperbaharui sebagaimana wajibnya memperbaharui wudhu. *Kedua*, tidak wajib memperbaharui, karena tidak ada makna perintah menghilangkan najis bila itu terus menerus keluar. Beda halnya dengan perintah memperbaharui thaharah karena hadats yang terus menerus, karena hal itu dikaitkan dengan tayammum.

Imam Al Haramain mengatakan, "Pendapat ini tidak benar, karena tidak ada perbedaan pendapat mengenai perintah itu." Jika penyumbatnya masih tetap pada posisinya maka tidak perlu diperbaharui, karena perintah itu disebabkan oleh pembaruan najis.

Ar-Rafi'i berkata, "Al Mas'udi menukil perbedaan pandangan ini menjadi dua pendapat." Al Baghawi dan Ar-Rafi'i berkata, "Perbedaan ini terjadi bila wudhunya batal sebelum shalat dan memerlukan wudhu lainnya. Misalnya keluar angin (kentut), maka ia perlu memperbaharui wudhu. Sedangkan memperbaharui tindak kehati-hatian dengan pengikat, maka itu diperdebatkan. Jika wudhunya batal karena kencing, maka perlu memperbaharui penyumbat, ini tidak ada perbedaan pendapat, karena munculnya najis cukup jelas." *Wallahu a'lam.*

39. Asy-Syirazi berkata, "Tidak boleh mengerjakan lebih dari shalat fardhu dengan satu thaharah berdasarkan hadits Fathimah binti Hubaisy. Dibolehkan mengerjakan shalat sunnah sebanyak yang dikehendakinya, karena shalat-shalat sunnah lebih banyak, maka bila kami mengharuskannya berwudhu untuk shalat sunnah, tentu itu akan

memberatkannya."

Penjelasan:

Madzhab kami, bahwa ia tidak boleh mengerjakan lebih dari satu shalat fardhu dengan satu thaharah, baik itu pelaksanaan langsung maupun sebagai qadha. Adapun yang dinadzarkan, maka mengenai ini ada perbedaan pendapat sebagaimana yang disebutkan pada bab tayammum.

Pengarang dan para sahabat kami bedalih dengan hadits Fathimah tersebut, namun itu hadits *dha'if* menurut kesepakatan para hafizh sebagaimana yang telah kami singgung. Mereka berkata, "Adalah tidak *shahih* menyebutkan wudhu itu dari Nabi SAW, karena hal itu sebenarnya dari perkataan Urwah bin Az-Zubair." Karena argumen ini bathil, maka perlu argumen dengan selainnya, karena itu dikatakan, bahwa konotasi dalilnya adalah mewajibkan thaharah dari setiap yang keluar dari kemaluan. Kami menyelisihi ini dalam hal kewajiban yang hanya satu karena darurat, sedangkan yang lainnya tetap sesuai dengan konotasinya, dan dibolehkan baginya shalat-shalat sunnah sebanyak yang dikehendakinya dengan thaharah tersendiri. Dan dibolehkan juga baginya mengerjakan shalat-shalat sunnah dengan thaharah shalat fardhu, baik sebelum ia melaksanakan shalat fardhu maupun setelahnya berdasarkan apa yang disebutkan oleh pengarang.

Al Qadhi Husain dan yang lainnya menuturkan dua pendapat tentang dibolehkannya shalat sunnah berdasarkan dua pandangan mengenai keabsahan dibolehkannya yang lemah dalam haji sunnah. Mereka juga menuturkan yang seperti itu sebagai dua pendapat tentang dibolehkannya shalat sunnah dengan tayammum. Padangan madzhab menyatakan boleh untuk semua itu, dan penjelasannya telah dikemukakan semua pada bab tayammum. Demikian penjelasan tentang madzhab kami. Di antara yang mengatakan bahwa dengan wudhunya itu tidak sah mengerjakan lebih dari satu shalat fardhu adalah Urwah

---

[54] Dia saudaranya Zainab, Ummul Mukminin dan Hamzah. Mayoritas mereka tidak mencantumkan *haa*, sehingga mereka mencantumkan Ummu Habib. Ia diperistri oleh Abdurrahman bin Auf. Pada hadits-hadits yang lalu telah dikemukakan, bahwa wanita mustahadhah tersebut adalah Hamnah.

bin Az-Zubair, Sufyan Ats-Tsauri dan Abu Tsaur.

Sementara Abu Hanifah mengatakan bahwa thaharahnya terbatas dengan waktu, sehingga ia boleh mengerjakan shalat-shalat fardhu yang terlewat pada waktu tersebut, bila telah keluar dari waktu itu maka thaharahnya batal. Rabi'ah, Malik dan Daud mengatakan, bahwa darah istihadhah bukan hadats, sehingga bila ia telah bersuci maka ia boleh mengerjakan shalat fardhu dan shalat sunnah hingga berhadats, bukan karena istihadhah. Mereka yang membolehkan shalat fardhu dengan thaharah itu berdalih dengan hadits: "Wanita mustahadhah berwudhu pada waktu setiap shalat." Ini hadits bathil. *Wallahua a'lam.*

Masalah pertama: Madzhab kami, bahwa thaharahnya wanita mustahadhah adalah wudhu dan tidak diharuskan mandi untuk shalat kecuali sekali, yaitu saat berhentinya darah haid. Demikian yang dikatakan oleh jumhur salaf dan khalaf, dan ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas dan Aisyah RA.

Juga dikatakan oleh Urwah bin Az-Zubair, Abu Salamah bin Abdirrahman, Abu Hanifah, Malik, Ahmad. Diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Az-Zubair, Atha' bin Abi Rabah RA, mereka mengatakan bahwa diwajibkan mandi atasnya untuk setiap shalat. Ini diriwayatkan juga dari Ali dan Ibnu Abbas. Juga diriwayatkan dari Aisyah bahwa ia mengatakan, "Mandi satu kali setiap hari." Diriwayatkan dari Ibnu Al Musayyab dan Al Husain, bahwa keduanya mengatakan, "Selalu mandi dari shalat Zhuhur hingga Zhuhur." Dalil kami, bahwa hukum asalnya adalah tidak wajib, maka tidak diwajibkan kecuali ada perintah syari'at untuk itu, dan kenyataannya tidak ada riwayat *shahih* dari Nabi SAW yang memerintahkannya mandi kecuali sekali, yaitu ketika berhentinya darah haid, yaitu sabda Nabi SAW, إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي "*Bila tiba waktu haid maka tinggalkanlah shalat, dan bila telah berlalu waktu haid maka mandilah.*"

Atau dalam hal ini tidak ada yang mengindikasikan untuk mengulang mandi. Adapun hadits-hadits yang terdapat di dalam *Sunan-Sunan* Abu Daud, Al Baihaqi dan yang lainnya, bahwa Nabi SAW memerintahkannya mandi untuk setiap shalat, maka di dalamnya tidak terdapat keterangan yang valid. Al Baihaqi dan orang-orang sebelumnya telah menjelaskan kelemahannya, dan riwayat yang *shahih* mengenai ini yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim di

dalam kitab *Shahih* mereka: Bahwa Ummu Habibah[54] binti Jahsy RA mengalami istihadhah, lalu Nabi SAW mengatakan kepadanya, إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ فَاغْتَسِلِي ثُمَّ صَلِّي "*Sesungguhnya itu pendarahan dari pembuluh darah, karena itu mandilah kemudian shalatlah.*"

Maka ia pun mandi untuk setiap shalat. Asy-Syafi'i RA berkata, "Rasulullah SAW memerintahkannya mandi dan shalat, namun ini tidak berarti bahwa beliau memerintahkannya mandi untuk setiap shalat." Lebih jauh ia mengatakan, "Tidak diragukan lagi, bahwa mandinya itu sebagai tambahan amal darinya sendiri, bukan karena perintah itu, karena itu cukup lapang baginya." Demikian lafazh Asy-Syafi'i *rahimahullah*. Demikian yang diktakan oleh gurunya, Sufyan bin Uyainah, Al-Laits bin Sa'd dan yang lainnya. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Pengarang *Al Hawi*, Al Bandaniji dan yang lainnya berkta, "Bila wanita mustahadhah berwudhu, maka hilanglah hadatsnya yang lalu namun tidak menghilangkan hadatsnya yang kemudian dan tidak pula hadatsnya yang menyertainya, tapi shalatnya sah, demikian juga thawafnya dan sebagainya kendati ada hadats karena itu darurat, sebagaimana halnya orang yang bertayammum."

Al Mahamili menukil ini dari Ibnu Suraij, juga dinukil oleh pengarang *Al Bayan* dari para sahabat kami ulama Urak. Pada bab mengusap khuff telah dikemukakan, bahwa Al Qaffal dan yang lainnya dari kalangan ulama Khurasan mengatakan, bahwa mengenai terangkatnya hadatsnya dengan wudhu ada dua pendapat. Sementara itu Imam Al Haramain dan Asy-Syasyi mengatakan, bahwa ini salah, dan yang benar, bbahwa hadatsnya tidak terangkat. Keduanya mengatakan, "Adalah mustahil hadatsnya terangkat karena selalu ada kendati bersama thaharah."

Imam Al Haramain berkata, "Para sahabat kami mengatakan, 'Hadatsnya yang kemudian tidak hilang (terangkat)'." Adapun tentang hadatsnya yang lalu ada dua pendapat, dan tentang hadatsnya yang menyertai tidak dianggap sebagai hadats, sehingga dalam masalah ini ada tiga pendapat madzhab Syafi'i. Pendapat madzhab Syafi'i *pertama*, ini yang paling masyhur, bahwa hadatsnya yang lalu terangkat sedangkan yang menyertai dan yang kemudian tidak terangkat. *Kedua*:

Untuk semuanya ada dua pendapat. *Ketiga*, dan inilah yang *shahih*: tidak ada hadatsnya yang terangkat, tapi dibolehkan shalat dan yang lainnya bersama keberadaan hadats itu karena darurat.

Kemudian tentang cara niatnya dalam wudhu ada beberapa pendapat yang telah dikemukakan pada bab niat wudhu. *Pertama*, ini pendapat yang paling *shahih* adalah diwajibkan niat untuk membolehkan shalat, dan tidak diwajibkan niat untuk menghilangkan (mengangkat) hadats, bahkan tidak sah untuk itu. *Kedua*, cukup dengan niat menghilangkan hadats atau untuk membolehkan shalat. *Ketiga*: harus memadukan kedua niat itu. *Wallahu a'lam.*

40. Asy-Syirazi berkata, "Dan tidak dibolehkan berwudhu sebelum memasuki waktu shalat, karena itu adalah thaharah darurat sehingga tidak dibolehkan sebelum darurat. Jika ia berwudhu di awal waktu dan menangguhkan shalat, maka jika disebabkan oleh masalah shalat, misalnya karena menunggu jama'ah, menutup aurat dan iqamah, maka shalatnya sah, tapi bila karena selain itu, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa shalatnya batal, karena ia shalat dengan najis yang memungkinkan untuk menjaga shalat darinya. *Kedua*, shalatnya sah karena waktunya lapang sehingga tidak disempitkan atasnya. Jika menangguhkannya hingga keluar waktunya, maka itu tidak sah jika ia shalat dengan thaharah tersebut, karena tidak ada udzur baginya untuk itu. Di antara sahabat kami ada yang mengatakan bahwa boleh shalat setelah keluar waktunya, karena bila kami melarang itu, maka shalatnya terbatasi oleh waktu, padahal menurut kami itu tidak boleh."

Penjelasan:

Madzhab kami, bahwa wudhunya wanita mustahadhah untuk shalat fardhu adalah tidak sah bila dilakukan sebelum waktunya. Waktu pelaksanaan sudah cukup jelas, sedangkan waktu qadha adalah sesuai dengan yang diingatnya. Masalah ini telah dipaparkan beserta cabangnya pada bab tayammum. Semua cabang itu juga terdapat di sini. Pada masalah shalat sunnah yang terbatas waktunya telah dikemukakan dua pandangan: *pertama*, dan ini yang lebih *shahih*,

bahwa tayammumnya tidak sah kecuali setelah memasuki waktunya. *Kedua*, boleh (sah), dan keduanya juga berlaku pada wudhunya wanita mustahadhah.

Imam Al Haramain mengemukakan pandangan lain, bahwa ia memulai wudhu sebelum memasuki waktu shalat dan wudhunya berakhir di permulaan waktu shalat, maka wudhunya sah, demikian juga shalat fardhunya yang dilakukan dengan wudhu tersebut. Ini tidak terkait. Dalil madzhab, bahwa itu adalah thaharah darurat, maka tiak boleh melakukan sesuatu pun dari itu sebelum waktunya karena tidak adanya darurat. Abu Hanifah *rahimahullah* berkata, "Boleh berwudhu sebelum waktunya." Dalil kami adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan. *Wallahu a'lam*.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Hendaknya langsung mengerjakan shalat setelah thaharah." Jika ia menangguhkan, maka ada empat pendapat:

1. Ini yang *shahih*, bahwa bila ia menangguhkan karena disibukkan oleh suatu sebab yang terkait shalat, seperti menutup aurat, adzan, iqamah, ijtihad tentang arah kiblat, berangkat ke masjid agung, berusaha mencari sutrah (pembatas shalat), menanti jama'ah dan sebagainya, maka itu boleh. Tapi bila ia menangguhkan tanpa udzur, maka thaharahnya batal karena kelalaiannya.

2. Itu membatalkan thaharahnya, baik ia menangguhkan karena sebab yang terkait dengan shalat (kemaslahatan shalat) ataupun lainnya. Demikian yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi*. Ini pendapat yang janggal lagi lemah.

3. Boleh menangguhkan walaupun hingga keluar waktunya dan tidak membatalkan thaharahnya. Pengarang *Al Ibanah* berkata, "Selama tidak mengerjakan shalat fardhu." Yakni setelah waktu tersebut. Ia juga mengatakan, "Ini pendapat Al Qaffal dan gurunya, yakni Al Khudhari, dengan mengqiyaskan pada tayamum. Dan karena waktunya lapang sehinga kami tidak menyempitkannya. Sedangkan keluarnya waktu tidak membatalkan thaharah. Dan juga karena pelaksaan langsung itu, kalau pun itu diwajibkan karena khawatir banyaknya hadats dan najis, maka tentu yang diwajibkan sebatas rukun-rukun shalat saja."

4. Ia boleh menangguhkannya selama tidak keluar dari waktu shalat tersebut, namun setelah keluar waktu shalat tersebut, maka ia tidak boleh

mengerjakan shalat lain dengan thaharah tersebut. karena semua waktunya berada dalam hak shalat itu sebagai satu kesatuan, maka thaharahnya terbatasi dengan itu.

Imam Al Haramain berkata, "Pendapat ini jauh dari qiyas Asy-Syafi'i karena menyerupai madzhab Abu Hanifah *rahimahullah*." Ia juga mengatakan, "Jika kami katakan harus langsung mengerjakan, tentu para imam kami telah menekankan perintah kesegeraan ini." Yang lainnya mengatakan, "Jika terselingi oleh waktu yang tidak lama, maka itu tidak apa-apa." Kemudian ia mengatakan, "Intinya menurutku, kira-kira sekitar waktu yang menyelingi di antara dua shalat jamak di dalam safar." Pada bab tayammum telah dikemukakan, bahwa pandangan madzhab yang masyhur: orang yang bertayammum tidak diharuskan langsung mengerjakan shalatnya, namun itu diharuskan bagi wanita mustahadhah.

Sementara para sahabat kami menganggap bahwa dalam hal ini ada perbedaan pandangan, dan pandangan madzhab pun beragam. Penjelasan tentang keberagaman ini telah dipaparkan. *Wallahu a'lam*.

Jika wanita mustahadhah berwudhu untuk shalat fardhu, maka telah dikemukakan bahwa dibolehkan baginya mengerjakan shalat-shalat sunnah, dan pembolehan ini terus berlaku selama dalam waktu shalat fardhu tersebut masih ada. Bila telah keluar dari waktu shalat tersebut, maka ada dua pendapat yang dituturkan oleh Syaikh Abu Hami, pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya.

Abu Hamid berkata, "Yang benar, bahwa tidak dibolehkan mengerjakan shalat sunnah setelah kelumya waktu shalat tersebut dengan wudhu tersebut." Sementara itu, Al Baghawi menetapkan boleh. Pada bab tayammum telah dipaparkan, bahwa orang yang bertayammum untuk shalat fardhu, maka ia boleh mengerjakan shalat sunnah setelah keluarnya waktu shalat fardhu tersebut, demikian menurut pendapat yang lebih *shahih* dari antara dua pendapat. Sedangkan di sini, yang lebih *shahih* adalah tidak dibolehkan baginya. Perbedaannya, karena hadatsnya dan najisnya selalu baru lagi bertambah, beda halnya dengan kasus yang bertayammum itu. *Wallahu a'lam*.

41. Asy-Syirazi berkata, "Jika telah memasuki waktu shalat kemudian darahnya berhenti, maka mengenai ini ada dua pendapat.

Pertama: Shalatnya tidak batal, seperti halnya orang yang bertayammum bila melihat air di dalam shalat. _Kedua_: Shalatnya batal, karena ia harus melakukan thaharah hadats dan thaharah najis, dan ia belum melakuan thaharah najis sedangkan ia mampu melakukannya, maka ia harus memenuhinya. Jika darahnya berhenti sebelum memasuki waktu shalat, maka ia harus mencuci darah dan mengulang wudhu. Jika tidak melakukannya hingga darah kembali muncul, maka bila kembalinya darah itu sebelum selesainya shalat, maka shalatnya tidak sah, karena ia memiliki waktu yang cukup untuk wudhu dan shalat tanpa hadats maupun najis.

Jika kembalinya itu sebelum selesai shalat, maka mengenai ini ada dua pendapat. _Pertama_: Sah, karena dengan kembalinya darah diyakini bahwa berhentinya itu tidak ada hukumnya, sebab itu tidak layak untuk thaharah dan shalat. _Kedua_, dan ini yang lebih _shahih_, bahwa shalatnya batal, karena ia telah memulai shalat dalam kondisi terlarang melakukannya sehingga tidak sah karena sudah cukup jelas kondisinya, sebagaimana bila seseorang yang mengenakan khuff memulai shalat dalam keadaan ragu tentang habisnya masa mengusap khuff, kemudian jelas baginya bahwa masanya telah habis."

Penjelasan:

Para sahabat kami *rahimahumullah* berkata, "Bila wanita mustahadhah berwudhu lalu darahnya benar-benar berhenti, maka ia telah terbebas dan sembuh dari penyakitnya, dan istihadhahnya pun telah hilang darinya, maka dilihat, bila ini terjadi di luar shalat, jika itu setelah shalat maka shalat yang telah dilakukan adalah sah, lalu thaharahnya batal sehingga setelah itu tidak boleh lagi mengerjakan shalat sunnah. Jika itu terjadi sebelum shalat, maka thaharahnya batal dan tidak dibolehkan mengerjakan shalat ataupun lainnya dengan thaharah yang sudah batal itu. Demikian pandangan madzhab dan yang ditetapkan oleh jumhur. Imam Al Haramain menuturkan pandangan lain, bahwa bila kesembuhan itu bersambung dengan akhir wudhu, maka tidak batal, lalu Al Imam mengatakan, "Ini tidak dianggap termasuk pandangan madzhab." Pengarang *Al Hawi* menuturkan pandangan lain, bahwa bila ia sembuh sementara waktu shalatnya

sudah sempit yang tidak cukup untuk thaharah, dan tidak tersisa waktu kecuali untuk shalat saja padahal ia belum mengerjakannya, maka ia boleh mengerjakannya dengan thaharah tersebut. Pandangan ini lemah, karena tayammum menjadi batal akibat melihat air sebelum shalat walaupun waktunya sempit. Kedua pandangan janggal lagi tertolak.

Perlu diketahui, bahwa pendapat para sahabat kami menyatakan, bila ia sembuh maka ia harus mengulang wudhu. Maksudnya adalah bila darah keluar di tengah wudhu atau setelahnya, jika tidak, maka diharuskan wudhu, bahkan shalat dengan wudhunya yang pertama, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Ini dinyatakan oleh Al Ghazali di dalam *Al Basith* dan oleh yang lainnya. Adapun bila berhenti pada shalatnya, maka mengenai ini ada dua pendapat yang telah disebutkan. Yang benar berdasarkan kesepakatan para sahabat kami bahwa shalatnya dan thaharahnya batal.

Pendapat lainnya, bahwa shalatnya tidak batal sebagaimana halnya orang yang bertayammum. Pendapat yang benar adalah yang pertama. Pada bab tayammum telah dikemukakan, bahwa Asy-Syafi'i *rahimahullah* mencantumkan batalnya shalat wanita mustahadhah, namun tidak bagi orang yang bertayammum. Dan dari antara para sahabat kami ada yang menukil

"dan keluar," yakni menetapkan bahwa dalam masing-masing masalah ini ada dua pendapat.

Jumhur menyatakan kedua nashnya dan menetapkan sebagai dua pandangan. *Pertama*, bahwa hadatsnya bertambah setelah thaharah. *Kedua*, bahwa ia mustahadhah karena najis, dan itu menyelisihinya. Sementara itu, Syaikh Abu Muhammad menuturkan dari Abu Bakar Al Farisi, bahwa ia mengemukakan pendapat dari Ar-Rabi' dari Asy-Syafi'i, bahwa ia keluar dari shalat itu, berwudhu, menghilangkan najis, lalu melanjutkan shalatnya. Demikian juga berdasarkan pendapat *qadim* yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam*.

Demikian ini mengenai hukum terputusnya kesembuhannya. Adapun bila ia berwudhu kemudian darah berhenti sementara tersisa dengan keterputusan darah dan kembalinya darah, atau tidak terbiasa demikian namun ia telah mendapat informasi tersebut dari orang yang ahli mengenai itu, maka dilihat, jika masa berhentinya sebentar yang tidak cukup untuk thaharah dan shalat yang hendak dilakukannya, maka ia boleh memulai shalat dengan konditi

terputusnya darah itu, dan terputusnya darah itu tidak berpengaruh baginya, karena yang tampak bahwa kembalinya darah dalam waktu dekat sehingga tidak mungkin menyempurnakan thaharah dan shalat tanpa hadats.

Jika terputusnya itu panjang menyelisihi kebiasaannya atau menyelisihi informasi yang telah disampaikankepadanya, maka thaharahnya batal dan ia wajib mengqadha shalat. Adapun bila masa terputusnya itu cukup untuk thaharah dan shalat, maka ia harus mengulang wudhu setelah terputusnya itu karena waktunya memungkinkan untuk dilakukan secara sempurna.

Jika darah kembali yang tidak seperti kebiasaannya,maka tentang keharusan mengulang wudhu ada dua pendapat. Pertama, ini pendapat yang lebih *shahih*, bahwa itu tidak wajib. Jika memasuki shalat setelah terputusnya itu tanpa mengulang wudhu kemudian darah kembali sebelum ia selesai, maka ia harus mengqadha shalat menurut pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat, karena saat memulainya ia dalam kondisi ragu mengenai statusnya thaharahnya dan keabsahan shalatnya. Semua ini bila ia tahu kembalinya darah.

Adapun bila darah berhenti dan ia tidak tahu apakah darahnya kembali atau tidak, lalu ia diberi tahu oleh orang yang ahli dalam hal itu, maka saat itu ia diperintahkan untuk mengulang wudhu dan tidak boleh mengerjakan shalat dengan wudhu yang sebelumnya, karena kemungkinan terputusnya itu adalah kesembuhan, dan hukum asalnya adalah berkelanjutannya keterputusan itu.

Jika darah kembali muncul sebelum melakukan thaharah dan shalat, maka ada dua pendapat. *Pertama*, ini yang lebih *shahih*, bahwa wudhunya sah dengan kondisinya, karena belum terjadi keterputusan sehingga tidak perlu shalat dengan hadats. *Kedua*: Wajib wudhu dengan melihat kepada permulaan terputusnya. Jika menyelisihi perintah kami yang pertama dan memasuki shalat tanpa mengulang wudhu, maka jika darah tidak kembali maka shalatnya tidak sah, karena jelas kesembuhannya.

Demikian juga bila darah kembali setelah memungkinkan untuk wudhu dan shalat, karena ia melalaikannya. Jika kembali sebelum saat yang memungkinkan, maka tentang keharusan mengulang shalat ada dua pendapat sebagaimana pada wudhunya, namun di sini pendapat yang lebih *shahih* adlaah harus mengulang, karena ia memulai dalam keadaan ragu. Berdasarkan ini, bila ia berwudhu setelah terputusnya darah lalu memasuki shalat kemudian darahnya

kembali, maka itu adalah hadats baru sehingga ia harus berwudhu dan memulai lagi shalat. *Wallahu a'lam*.

Himpunan yang kami sebutkan ini adalah yang dikenal di dalam pendapat madzhab Syafi'i-pendapat madzhab Syafi'i para sahabat kami dan disebutkan juga oleh Ar-Rafi'i, kemudian ia mengatakan, "Inilah yang disebutkan oleh sebagian besar para sahabat kami di Irak dan yang lainnya." Lebih jauh ia mengatakan, "Antara ini dan perkataan Al Ghazali ada beberapa perbedaan, karena ia menetapkan keterputusan itu menjadi dua bagian: *Pertama*: Tidak jauh dari kebiasaan kembalinya darah. *Kedua*: Jauh dari kebiasaan itu." Lalu ia menyebutkan perincian dan perbedaan.

Kedua bagian ini terkait dengan wanita yang mempunyai kebiasaan darahnya kembali. Lalu ia mengatakan, "Apa yang kami tuturkan dari para sahabat kami mengindikasikan bolehnya memasuki shalat ketika kembalinya darah pada wanita yang mempunyai kebiasaan kembalinya darah, baik dalam waktu yang dekat mapun yang jauh (dari yang biasanya). Adapun dilarangnya memulai tanpa mengulang wudhu adalah apabila tidak mungkin kembali pada diri yang sudah terbiasa."

Selanjutnya ia mengatakan, "Maka perkataannya bisa ditakwilkan sebagaimana yang disebutkan oleh mayoritas sahabat kami, dan tidak jauh sering ataupun jarangnya kembali darah setelah adanya kebiasaan." *Wallahu a'lam*.

Masalah pertama: Al Mutawalli berkata, "Jika darahnya berhenti dalam suatu kondisi dan mengalir lagi dalam kondisi lain, maka diharuskan wudhu dan shalat pada waktu berhentinya, kecuali khawatir habisnya waktu shalat, maka ia berwudhu dan shalat dalam kondisi mengalir. Jika berharap terputus di akhir waktu namun tidak terjadi, apakah yang lebih utama menjadikan shalatnya di awal waktu atau menangguhkan hingga akhir waktu? Mengenai ini ada dua pendapat bedasarkan dua pandangan dalam masalah serupa dalam hal tayammum."

Kedua: Bila ia berwudhu kemudian darahnya benar-benar berhenti, maka itu membatalkan wudhu, jika kemudian ia berwudhu lalu memasuki shalat lalu ternyata darahnya kembali keluar maka wudhunya batal dan ia harus mengulangnya. Lalu, apakah ia juga harus mengulang shalat atau boleh melanjutkan? Mengenai ini ada dua pendapat mengenai orang yang didahului

oleh hadats. Yang benar adalah wajib mengulang.

Al Baghawi berkata, "Jika terdapat luka yang tidak menetes, lalu pecah (menetes) di tengah shalat, atau mulai terjadi istihadhah di tengah shalat, maka harus keluar dari shalat untuk mencuci najis, dan wanita mustahadhah harus berwudhu dan mengulang shalat." Selanjutnya sebagaimana pendapat mengenai hadats. *Wallahu a'lam.*

42. Asy-Syirazi berkata, "Yang terus menerus mengeluarkan air kencing (beser/tidak dapat menahannya) dan yang terus menerus mengeluarkan madzi, hukumnya sama dengan hukum wanita mustahadhah sebagaimana yang telah kami sebutkan. Orang yang menderita wasir atau luka yang meneteskan darah, maka hukumnya sama dengan wanita mustahadhah mengenai keharusan mencuci dari untuk setiap shalat fardhu, karena itu adalah najis yang berkelanjutan karena suatu kondisi sehingga sama halnya dengan istihadhah."

Penjelasan:

Beser adalah penyakit yang mengeluarkan air kencing tanpa dapat ditahan, biasanya ini diderita oleh laki-laki.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Hukum beser dan terus menerus mengeluarkan madzi sama dengan hukum wanita mustahadhah mengenai wajibnya mencuci najis, menutup kepala kemaluan (ujung kemaluan), menyumbatnya dengan kain, berwudhu untuk setiap shalat fardhu, langsung mengerjakan shalat fardhu begitu selesai wudhu, hukum terputusnya (terhentinya) dan sebagainya. Demikian penderita wasir dan luka yang meneteskan darah (atau nanah/najis), keduanya juga sama dengan wanita mustahadhah dalam hal diwajibkannya mencuci darah untuk setiap shalat fardhu dan membalut bagian lukanya, namun tidak diwajibkan wudhu dalam masalah luka dan wasir ini kecuali bila berada di dalam anusnya tedapat hal yang membatalkan wudhu.

Kemudian dari itu, apa yang kami sebutkan ini adalah yang merupakan kebiasaan dan penyakit, adapun orang yang mengeluarkan madzi karena suatu

sebab, misalnya karena melihat wanita atau menciumnya, maka hukumnya sama dengan hukum hadats lainnya, sehingga diwajibkan mandi dan wudhu untuk shalat fardhu dan sunnah, karena tidak ada kesulitan baginya.

Adapun orang yang tidak dapat menahannya (yakni karena penyakit atau kondisi serupanya) sehingga terus menerus keluar air kencing, kotoran dan angin darinya, maka hukumnya sama dengan wanita mustahadhah dalam semua hal yang telah kami sebutkan. Demikian yang disepakati oleh para sahabat kami. Adapun orang yang terus menerus mengeluarkan mani, maka pengarang *Al Hawi* dan pengarang *Al Bahr* berkata, "Ia harus mandi untuk setiap shalat fardhu." Keduanya juga mengatakan, "Asy-Syafi'i berkata, 'Hanya sedikit orang yang terus menerus mengeluarkan mani karena disertai dengan binasanya jiwa'."

Adapun wanita yang mengeluarkan darah rusak, yaitu yang darahnya terus menerus keluar namun tidak bersambung dengan darah haid pada waktu yang tidak layak sebagai haid, seperti darah yang dialami oleh anak perempuan yang belum sembilan tahun, atau darah yang dilihat oleh wanita hamil, sementara kami mengatakan bahwa itu bukan haid, atau dialami oleh wanita lainnya pada waktu yang tidak layak sebagai haid, misalnya melihatnya sebelum berlalunya lima belas hari masa suci, maka mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi* dan pengarang *Al Bahr*. *Pertama,* bahwa ia sama dengan wanita mustahadhah dalam semua hukum yang telah dikemukakan. Ini pendapat Abu Ishaq Al Marwazi, karena darah rusak tidak lebih jarang daripada madzi, dan kami telah menetapkannya seperti istihadhah.

Kedua, ini pendapat Ibnu Suraij, bahwa itu adalah hadats seperti hadats-hadats lainnya. Bila darah ini keluar setelah shalat fardhu, maka tidak sah melakuan shalat sunnah setelahnya,karena darah rusak tidak berkelanjutan, beda halnya dengan istihadhah. Bila terus berlanjut, maka keluar dari status darah rusak dan menjadi darah haid dan istihadhah. Demikian perkataan pengarang *Al Hawi* dan pengarang *Al Bahr*. Adapun pendapat yang masyhur bahwa ia sama dengan wanita mustahadhah. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila

wanita mustahadhah bersuci dari hadats dan najis dengan cara yang telah disyaratkan, lalu ia shalat, maka tidak harus mengulang. Demikian juga untuk penderita kondisi lainnya, yaitu yang beser, yang terus menerus mengeluarkan madzi dan orang yang selalu ada hadats pada tubuhnya dan luka yang mengeluarkan hadats, tidak ada keharusan mengulang atas mereka. Masalah ini telah dipaparkan di akhir bab tayammum.

Kedua: Al Baghawi berkata, "Jika kondisi orang yang beser ketika mengerjakan shalat sambil berdiri air kencingnya keluar namun ketika mengerjakannya sambil duduk tidak keluar, bagaimana semestinya ia mengerjakan shalat? Mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* adalah mengerjakannya sambil duduk untuk menjaga kesucian, dan menurut kedua pendapat ini bahwa ia tidak harus mengulang. Kedua pendapat ini terdapat di dalam fatwa-fatwa Al Qadhi Husan. Al Qaffal mengatakan, bahwa ia mengerjakannya sambil berdiri, sementara Al Qadi Husain mengatakan, bahwa ia mengerjakannya sambil duduk."

Ketiga: Dibolehkan menyetubuhi wanita mustahadhah pada masa yang dihukumi sedang suci, dan tidak dimakruhkan dalam hal itu walaupun ada darah. Demikian madzhab kami dan madzhab jumhur ulama. Masalah ini telah dikemukakan beserta dalil-dalilnya di awal bab. Dan ia juga dibolehkan membaca Al Qur`an. Bila ia berwudhu, maka dibolehkan menyentuh dan membawa mushaf, sujud tilawah dan sujud syukur, dan diwajibkan atasnya shalat, puasa dan ibadah-ibadah wajib lainnya yang diwajibkan atas wanita suci. Mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat dikalangan kami.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Ibnu Juraij menukil ijma' mengenai ini, bahwa ia boleh membaca Al Qur`an, dan bahwa diwajibkan atasnya semua kewajiban yang berlaku atas wanita yang suci." Diriwayatkan dari Ibrahim An-Nakhka'i, bahwa ia tidak boleh menyentuh mushaf. Dalil kami adalah diqiyaskan pada pembolehan membaca Al Qur`an. *Wallahu a'lam*

Beberapa Masalah yang Terkait dengan Haid

Pertama: Tidak dimakruhkan maka bersama wanita haid, mencumbunya, menciumnya dan bersenang-senang dengan yang di atas pusar dan dibawah

lutut. Dan juga tidak terlarang ia melakukan berbagai aktifitas umum seperti memasak, membuat adonan, membuat roti, memasukkan tangannya ke dalam cairan dan sebagainya. Dan suami tidak harus memisahkan tempat tidur darinya bila ia menutup apa yang di antara pusar dan lutut, serta air liur dan keringatnya suci. Semua ini disepakati. Ibnu Jarir menukil ijma' kaum muslimin mengenai ini, dalil-dalil terdapat di dalam hadits-haidts *shahih* yang cukup jelas lagi masyhur. Masalah ini telah dipaparkan di akhir "bab hal-hal yang mewajibkan mandi."

Adapun tentang firman Allah *'Azza wa Jalla,* فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ *"Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci."* (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Yang dimaksud dengan menjauhkan diri di sini adalah tidak menyetubuhinya berdasarkan sabda Nabi SAW di dalam hadits *shahih,* اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ *"Silakan perbuatan segala sesuatu selain bersenggama."* Dan sudah cukup jelas hadits-hadits *shahih* lainnya yang semakna di samping terdapat ijma'. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Ibnu Jarir berkata, "Para ulama telah sepakat, bahwa wanita haid boleh mewarnai tangannya dengan pewarna yang membekas pada tangannya setelah dicuci." Penjelasan masalah ini beserta hal-hal lainnya telah dipaparkan di akhir sifat wudhu.

Ketiga: Wanita merdeka dan hamba sahaya sama saja dalam hal haid dan nifas, namun berbeda dalam hal iddah.

Keempat: Tanda berhentinya haid adalah adanya kesucian, yaitu berhentinya darah dan keluarnya cairan kekuning-kuningan dan yang kerung. Jika itu berhenti maka ia pun suci, baik setelah itu keluar lendir putih ataupun tidak. Pengarang *Asy-Syamil* berkata, "At-Tariyyah adalah cairan tipis, bukan kekuningan-kuningan dan tidak keruh, pada kapas ada bekasnya namun tidak berwarna. Ini terjadi setelah berhentinya haid." Demikian juga yang dikatakan oleh Al Baihaqi di dalam *As-Sunan*, "At-Tariyyah adalah sesuatu yang tipis lagi sedikit."

Menurutku (An-Nawawi): *At-Tariyyah*, dengan *fathah* pada *ta'*, *kasrah* pada *ra'*, kemudian *yaa'* ber-*tasydid.* Di awal-awal bab telah dikemukakan perkataan Aisyah RA kepada para wanita, "Janganlah kalian

tergesa-gesa hingga kalian melihat lendir putih." Maksudnya adalah suci. Kami telah mengemukakan maknanya.

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila telah berlalu masa haidnya, maka saat itu diwajibkan mandi atasnya untuk awal shalat yang didapatinya, dan setelah itu tidak boleh meninggalkan shalat maupun puasa, dan tidak terlarang untuk bersetubuh serta hal-hal lainnya yang dibolehkan bagi wanita suci, dan tidak perlu bersuci dengan apa pun." Sementara itu, Malik *rahimahullah* berkata, "Bersuci selama tiga hari."

Dalil kami adalah sabda Nabi SAW, إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي "*Bila tiba waktu haid maka tinggalkanlah shalat, dan bila telah berlalu waktu haid maka mandilah dan shalatlah." Wallahu a'lam.*

Hal-hal yang Diingkari Terhadap Al Ghazali dalam Masalah Haid di Kitab *Al Wasith*

Di antaranya: Perkataan Asy-Syirazi, "Adapun hukum haid, maka itu adalah larang dari empat hal:

1. Semua yang memerlukan thaharah.
2. I'tikaf.
3. Puasa.
4. Bersetubuh.

Ungkapan bernada membatasi, padahal hukum haid tidak terbatas pada empat hal ini saja, karena masih ada hukum-hukum lainnya, di antaranya: Batalnya thaharah, menghalangi keabshahannya, wajibnya mandi saat berhentinya haid, baik dengan berhentinya darah ataupun dengan keluarnya dari masa haid berdasarkan perbedaan pandangan yang telah dikemukakan pada "bab hal-hal yang menyebabkan mandi." Hal lainnya: Tercapainya istibra` (terbebasnya rahim dari keberadaan janin), baligh, diharamkannya talak, gugurnya kewajiban shalat, tidak terputusnya puasa *kaffarat* dan nadzar yang harus dilakukan secara berturut-turut, terlarangnya kewajiban thawaf wada', dan membaca Al Qur`an.

Kemudian perkataannya mengenai hadits Aisyah RA di awal kitab, "Dan

mendapatkan dariku apa yang diperoleh oleh lelaki dari isterinya kecuali yang di balik kain." Tambahan ini tidak dikenal di dalam kitab-kitab hadits yang dijadikan sandaran, dan ini ia jadikan sebagai sandaran. Padahal di dalam *Ash-Shahihain* disebutkan banyak haidts sehingga tidak perlu menggunakan hadits tersebut.

Perkataannya di akhir bab kedua sebagai pencabangan dari yang pertama, "Wanita yang baru pertama kali haid, bila ia melihat darah hitam selama lima hari, kemudian berubah dalam satu warna, maka pada bulan kedua ia haid selama lima hari, karena pembedaannya sudah ditetapkan sebagai kebiasaan." Ungkapan ini diasumsikan menyelisihi yang benar, karena maksudnya adalah: bila melihat darah hitam selama lima hari, kemudian berubah menjadi merah hingga akhir bulan, kemudian pada bulan kedua melihat darah hitam yang terus menerus, maka pada bulan kedua patokannya dikembalikan kepada lima hari, dan penetapan patokannya berdasarkan kebiasaan yang ditegapkan dengan pembedaan dengan sekali kejadian menurut pendapat yang dipilihnya. Masalah ini sudah dipaparkan secara gamblang pada pasal wanita yang dapat membedakan darahnya.

Adapun bila ia melihat darah hitam selama lima hari kemudian berubah merah, maka haidnya adalah lima hari yang berdarah hitam, sedangkan yang merah setelahnya adalah suci sekalipun itu terus berlanjut hingga setahun atau lebih, demikian sebagaimana yang telah dipaparkan.

Perkataan Asy-Syirazi, "Hamnah binti jahsy, 'Kami tidak menganggap cairan kekuning-kuningan'." Yang dikenal di dalam *Shahih Al Bukhari* dan yang lainnya, bahwa ini dari perkataan Ummu Athiyyah.

Perkataannya tentang wanita *mutahayyirah*, "Patokannya dikembalikan kepada awal hilal, karena hilal itu merupakan pokok hukum-hukum syari'at." Ini yang diingkari darinya, karena hukum-hukum syari'at tidak selalu bertopang pada awal-awal hilal [bulan sabit/ tanda pergantian bulan qamariyah].

Perkataan Asy-Syirazi, "Ia diperintahkan untuk melakukan sikap kehati-hatian dan mengambil kemungkinan terburuk dalam perkara ketiga beriddah dengan tiga bulan." Ini yang mereka ingkari darinya, karena beriddah dengan tiga bulan bukan kemungkinan terburuk, karena yang lebih buruk adalah hingga mencapai usia menopause (tidak lagi haid). Ini salah satu pendapat yang di kemukakannya di dalam kitab *Al 'Uddah* sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Perkataan Asy-Syirazi, "Karena berhentinya di tengah shalat tidak merusak yang telah berlalu." Semestinya ia mengatakan, "Karena munculnya."

Perkataannya di awal bab keempat pada contoh kasus ketiga, "kemudian setelahnya hingga akhir hari kedua puluh sembilan kemungkinan haid." Demikian yang dicantumkan di dalam *Al Basith* dan *Al Wasith*, itu salah, dan yang benar adalah: hingga menjelang akhir bagian dari yang tiga puluh.

Perkataan Asy-Syirazi, "Jika ia mengatakan, 'Aku lupa lima hari dalam sebulan,' maka jika tiba bulan Ramadhan, ia mempuasainya semuanya kemudian mengqadha lima hari'." Demikian yang dikatakannya, dan demikian juga yang dikatakan oleh Al Faurani, tampaknya Al Ghazali mengambilnya dari kitab Al Faurani sebagaimana kebiasaannya, namun itu keliru. Yang benar: Ia mengqadha enam hari karena kemungkinan terjadi haid tiba-tiba di tengah siang berdasarkan teorinya.

Sedangkan menurut teori mayoritas ulama kontemporer bahwa itu membatalkan enam belas hari dari bulan Ramadhan pada wanita yang *mutahayyirah*.

Perkataannya pada bab *talfiq* (penggabungan), "Bila haid sepuluh hari atau suci lima tahun, maka putarannya adalah sembilan puluh hari, karena itu cukup dalam iddahnya wanita yang sudah tidak haid lagi. Bila terbayangkan menambah putaranya, tentu itu tidak akan cukup." Ini termasuk yang mereka ingkari terhadapnya. Bagaimana bisa dikatakan tidak terbayangkan tambahan padanya, padahal itu bisa dijangkau oleh akal dan penukilan.

Jadi sebenarnya itu cukup, karena merupakan rata-ratanya, dan kami tidak mencukupkan dengan rata-rata bagi wanita *mutahayyirah*.

Perkataannya mengenai wanita mustahadhah kedua yang baru pertama kali haid, "Bila ia melihat darah sehari dan suci sehari, dan ia berpuasa hingga lima belas hari, sementara darahnya melebihi itu, maka tentang patokan pengembaliannya ada dua pendapat. Bila dikembalikan kepada sehari semalam, maka haidnya adalah sehari semalam, kemudian tidak ada yang diwajibkan atasnya selain qadha sembilan hari, karena ia telah berpuasa tujuh hari pada hari-hari suci. Jika tidak ada masa suci itu maka tidak ada yang diwajibkan atasnya kecuali enam belas hari bila kami menghitungkan tujuh dari itu, maka tersisa sembilan."

Ini termasuk yang mereka ingkari terhadapnya, yaitu Perkataan Asy-Syirazi, "sembilan" di dua tempat. Yang benar adalah delapan. Dan perkataannya, "enam belas," sedangkan yang benar adalah lima belas. Karena ia berpuasa tujuh hari, maka yang tersisa adalah delapan, jika tiba-tiba haid di tengah siang, maka tidak tergambarkan di sini. Pengarang *At-Tahdzib* dan yang lainnya telah menyebutkan hal yang benar dalam masalah ini.

Perkataannya tentang mustahadhah, "keempat yang lupa, mengenai wanita *mutahayyirah* yang darahnya berhenti sehari dan sehari, bahwa menurut teori *sahb* , bila kami perintahkan untuk melakukan sikap kehati-hatian, maka hukumnya sama dengan wanita yang darahnya berubah. Perbedaannya, bahwa kami tidak memerintahkannya untuk memperbaharui wudhu pada masa suci dan tidak pula untuk memperbaharui mandi." Ini termasuk yang mereka ingkari terhadapnya, karena ini mengesankan bahwa wanita *mutahayyirah* saat darahnya berubah, maka ia diperintahkan untuk memperbaharui wudhu, maka inilah perbedaannya dalam hal itu. Padahal wanita *mutahayyirah* tidak diperintahkan untuk memperbaharui wudhu, tapi diperintahkan untuk memperbaharui mandi. Maka semestinya ia mengatakan, "Perbedaannya adalah dalam perintah untuk memperbaharui mandi, dan demikian juga ia tidak diperintahkan untuk memperbaharui wudhu."

Perkataannya di akhir bab nifas, "bila darah nifas berhenti lalu ia melihat darah kemudian berhenti selama lima belas hari kemudian kembali, maka darah yang kembali muncul itu, apakah itu haid atau nifas? Mengenai ini ada dua pendapat. Bila kami katakan nifas dan menurut kami tidak perlu penggabungan (*talfiq*), maka yang masyhur bahwa masa suci itu adalah haid. Namun yang benar adalah nifas." Penjelasannya telah dipaparkan. Demikian yang ia katakan dan juga di dalam *Al Basith*, dan begitu juga yang dikatakan oleh gurunya di dalam *An-Nihayah*, "Pendapat yang masyhur, bahwa masa suci itu adalah haid. Namun yang benar adalah nifas." Penjelasan tentang masalah ini dan yang lainnya telah dipaparkan pada topik-topiknya.

بَابُ إِزَالَةِ النَّجَاسَةِ

BAB: MENGHILANGKAN NAJIS

1. Asy-Syirazi berkata, "Najis adalah air kencing, muntah, madzi, wadi, mani selain manusia, darah, nanah, cairan bisul (atau cacar), gumpalan darah, khamer, tuak, anjing dan babi serta yang terlahir dari keduanya dan yang berasal salah satunya, susunya hewan yang tidak boleh dimakan selain manusia, cairan kemaluan wanita dan yang menyebabkan najis dengan itu."

Penjelasan:

Pada bagian ini terdapat dua masalah.

Pertama: Logat tentang *an-najaasah*. Para ahli bahasa mengatakan, "An-Najs adalah *al qadzar* (kotoran)." Mereka mengatakan, "dikatakan *syai`* *najas* atau *najis*, dengan *fathah* atau *kasrah* pada *jiim*. *An-Najaasah* adalah sesuatu yang dianggap kotor. *Najusa asy-sya` - yanjusu*, seperti kata *'alima – ya'lamu*."

Pengarang *Al Muhkam* mengatakan, "*An-Najs, an-nijs* dan *an-najas* artinya kotoran dari segala sesuatu." Yakni baik dengan *kasrah* pada *nuun* maupun *fathah* beserta *sukun* pada *jiim*, maupun dengan *fathah* pada keduanya. Mereka mengatakan, "*Rajul najas* dan *rajul najis*." Yakni dengan *fathah* atau *kasrah* pada *jiim* serta *fathah* pada *nuun*. Bentuk jamaknya *anjaas*. Dikiatakan *an-najs* untuk tungal, berbilang, jamak dan *mannats*, dengan lafazh yang sama. Jika *nuun* di-*kasrah*, maka itu untuk yang berbilang dua dan jamak, bentuk *mashdar*-nya *an-najaasah*. Bentuk *fi'l*-nya *anjasa*[*hu*] dan *najasa*[*hu*].

Adapun tentang pembatasan najis menurut terminologi para ahli fikih, Al Mutawalli mengatakan, "Batasannya adalah setiap yang haram didapat secara mutlak yang memungkinkan untuk diperoleh bukan karena terhormatnya."

Selanjutnya ia mengatakan, "Kami katakan 'secara mutlak.' maksudnya untuk membatasinya dari racun yang bisa berupa tanaman, karena secara mutlak itu tidak diharamkan untuk diperoleh, tapi dibolehkan bila hanya sedikit, adapun yang diharamkan adalah dalam jumlah banyak menimbulkan madharat. Kemudian perkataan kami, 'yang memungkinkan diperolah,' untuk membatasi dari apa-apa sulit, karena tidak mungkin diperoleh. Perkataan kami, 'tidak terhormat,' untuk membedakan dari manusia." Pembatasan yang dikemukakan oleh Al Mutawalli ini tidak pasti, karena dengan begitu bisa mencakup tanah/debu, tanaman/rerumputan yang membaukan, ingus/dahak, dan mani yang kesemuanya suci lagi terhormat. Tentang mani, ada pandangan lain, bahwa itu halal dimakan, maka semestinya ditambahkan kepadanya bukan karena terhormatnya atau kejijikannya atau madharatnya terhadap badan atau akal. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Ungkapan yang disebutkannya ini sesungguhnya adalah yang diungkapkan oleh para ahli fikih sebagai pembatasan, karena bernada pembatasan, demikian menurut mayoritas sahabat kami dan lainnya dari para ahli ushul dan ahli kalam. Karena diketahui bahwa itu pembatasan, maka seakan-akan ia mengatakan, bahwa tidak ada najis lain kecuali yang disebutkan itu.

Pembatasan ini benar. Bila dikatakan: Dirujukan kepadanya segala najis yang bermacam-macam, di antaranya: bulu/rambut hewan yang tidak boleh dimakan bila terlepas (dari tubuhnya) ketika (hewan itu) masih hidup, maka bulu/rambut itu najis menurut pandangan madzhab sebagaimana yang telah dikemukakan pada bab bejana. Di antaranya juga adalah anak kambing yang disusui oleh anjing atau babi sehingga menumbuhkan dagingnya[55] akibat dari susunya. Mengenai status najisnya ada dua pendapat yang dikemukakan oleh pengarang *Al Mustazhari* dan yang lainnya, dimana pendapat yang lebih kuat

[55] Qiyasannya pada daging *jallalah* [hewan yang memakan kotoran; misalnya ikan dan ayam yang memakan kotoran manusia], bahwa dagingnya tidak boleh dimakan. Saya telah memfatwakan keharamannya kepada yang menanyakan ini dalam siaran Mesir tentang anak kambing yang disusui oleh anjing. Sedangkan menurut ulama madzhab Maliki bahwa itu halal dan suci. Dalil saya adalah yang terdapat di dalam hadits tentang penyusuan, "*apa yang menumbuhkan daging dan mengokohkan tulang.*" Jika lima penyusuan mengharamkannya (menyebabkan menjadi mahrom), maka terlebih lagi yang terjadi pada anak kambing.

bahwa itu suci. Di antaranya juga adalah air yang keluar dari mulut manusia ketika tidur (iler), mengenai ini ada perbedaan pendapat. Insya Allah penjelasan akan dipaparkan nanti pada cabang-cabangnya.

Jawaban hal pertama, bahwa rambut/bulu hewan yang tidak boleh dimakan, bila rambut/bulu itu terlepas ketika hewan itu masih hidup, maka menjadi bangkai, ini termasuk dalam kalimat, "dan bangkai." Karena telah diketahui, bahwa apa yang terlepas dari yang masih hidup maka bagian yang terlepas itu adalah bangkai. Ini tidak perlu direka-reka dengan mengatakan, "Di sini tidak disebutkan rambut/bulu." Karena sudah disebutkan pada bab bejana. Jadi yang menjadi patokannya adalah apa yang saya sebutkan.

Jawaban tentang anak kambing dan air iler, bahwa ia memilih (mengkategorikannya) suci. Sedangkan mani, madzi dan wadi, penjelasan tentang sifat-sifatnya dan logatnya telah dipaparkan pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi". Sementara tentang kotoran (tahi) telah dipaparkan pada pembahasan tentang istithabah. Kemudian tentang khamer, ini lafazh *mu`annats*, dikatakan juga *khamrah*. Adalah keliru orang yang mengingkari ini terhadap Al Ghazali *rahimahullah*. Saya telah menjelaskan ini di dalam *Tahdzib Al Asma wa Al-Lughat*.

Para ahli bahasa Arab berbeda pendapat mengenai *nuun* pada lafazh *khinziir* (babi), apakah itu asli atau tambahan. Yang benar bahwa itu asli, seperti halnya *'arniib*. Kemudian perkatannya, "cairan kemaluan wanita," adalah lebih baik bila membuang lafazh "wanita" dan cukup mengatakan, "cairan kemaluan," karena hukum cairan kemaluan wanita dan semua hewan yang suci adalah sama sebagaimana yang insya Allah akan kami jelaskan pada topiknya.

2. Asy-Syirazi berkata, "Adapun air kencing, itu adalah najis berdasarkan sabda Nabi SAW, تَنَزَّهُوْا مِنَ الْبَوْلِ، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ (*Menjauhlah kalian dari air kencing, karena kebanyakan adzab kubur disebabkan olehnya*)."

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Abd bin Humaid, gurunya Al Bukhari dan

Muslim, di dalam *Musnad*-nya dari riwayat Ibnu Abbas RA dengan sanad yang semuanya adil lagi dhabit sesuai dengan syarat *Ash-Shahihain* kecuali satu orang, yaitu Abu Yahya Al Qattat yang diperselisihkan kredibilitasnya, mayoritasnya menilai cacat, namun dinilai tsiqah oleh Yahya bin Ma'in dalam salah satu riwayat darinya. Muslim juga meriwayatkan darinya di dalam kitab *Shahih*-nya. Haditsnya ini ada mutaba'ahnya dan syahidnya (hadits lain dari sahabat lain yang menguatkannya) sehingga dengan kesemuanya hadits itu menjadi hasan dan boleh berhujjah dengannya. Diriwayatkan juga oleh Ad-Daraquthni dari riwayat Anas. Ia berkata, "Mengenai ini, yang terpelihara bahwa itu mursal."

Mengenai masalah ini ada hadits-hadits lainnya yang *shahih*, di antaranya: Hadits Ibnu Abbas RA: Bahwa Nabi SAW melewati dua kuburan, lalu beliau bersabda,

إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيْرٍ. أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لاَ يَسْتَبْرِئُ مِنَ الْبَوْلِ، وَأَمَّا الآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيْمَةِ

"Sesungguhnya keduanya sedang diadzab. Dan keduanya tidak diadzab karena dosa besar (dalam anggapan mereka berdua. Salah satunya tidak menuntaskan dari kencing, sedangkan yang lainnya suka menghasut (mengadu domba)."

Diriwayatkan juga dengan lafazh: يَسْتَنْزِهُ مِنَ الْبَوْلِ (*tidak mensucikannya dari air kencing*), diriwayatkan juga dengan lafazh: يَسْتَتِرُ (*tidak bertutup*). Ini hadits *shahih*, diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dengan lafazh-lafazh ini.

Diriwayatkan dari Anas RA: "Bahwa seorang baduy kencing di salah satu sujud masjid, maka Nabi SAW memerintahkan untuk diambilkan setimba air lalu disiramkan ke atasnya." Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Diriwayatkan juga seperti itu dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Al Bukhari. Makna *tanazzahuu* adalah *tabaa'aduu wa tahaffazhuu* (menjauh dan menjaga diri)

Adapun tentang hukum masalah kencing ada empat macam, yaitu: kencing manusia dewasa (baligh), kencing bayi yang belum memakan makanan, kencing

binatang yang boleh dimakan, dan kencing binatang yang tidak boleh dimakan. Semuanya adalah najis menurut kami dan menurut jumhur ulama. Tapi kami akan menyebutkannya secara rinci untuk menjelaskan madzhab para ulama beserta dalil-dalilnya.

Tentang kencing manusia dewasa (baligh), itu adalah najis menurut ijma' kaum muslimin. Ijma' ini dinukil oleh Ibnu Al Mundzir, para sahabat kami dan lain-lain. Dalilnya adalah hadits-hadits terdahulu beserta ijma' (konsensus umat Islam). Adapun kencing bayi yang belum memakan makanan, maka itu adalah najis menurut kami dan semua ulama. Sementara itu, Al Abdari dan pengarang *Al Bayan* menuturkan dari Daud, bahwa ia mengatakan suci. Dalil kami adalah keumuman hadits-hadits dan diqiyaskan pada yang dewasa (baligh). Dan telah diriwayatkan secara pasti, bahwa Nabi SAW memercik pakaiannya karena terkena kencing bayi dan memerintahkan untuk dipercik air karena itu. Jika itu bukan najis, tentu tidak memercikinya dengan air. Kemudian tentang kencing binatang yang dagingnya tidak boleh dimakan, itu adalah najis menurut kami, Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan semua ulama.

Sementara itu, Asy-Syasyi dan yang lainnya menuturkan dari An-Nakha'i bahwa itu suci. Saya kira itu tidak *shahih* darinya, kalaupun itu *shahih* darinya maka itu tertolak dengan apa yang telah kami sebutkan. Ibnu Hazm menceritakan di dalam kitabnya *Al Muhalla*, dari Daud, bahwa ia berkata, "Air kencing dan kotoran dari semua hewan adalah suci kecuali manusia." Ini sungguh sangat rusak. Adapun kencing dan kotoran binatang yang dagingnya boleh dimakan, keduanya adalah najis menurut kami, Abu Hanifah, Abu Yusuf dan yang lainnya. Atha`, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Malik, Sufyan Ats-Tsauri, Zufar dan Ahmad mengatakan, bahwa kencing dan kotorannya suci.

Dituturkan juga oleh pengarang *Al Bayan* sebagai pendapat lain dari para sahabat kami, dan dituturkan juga oleh Ar-Rafi'i dari Abu Sa'id Al Asthakhri, serta dipilih oleh Ar-Rauyani, dan sebelumnya sudah lebih dulu dipilih oleh imamnya para imam, yaitu Abu Bakar Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah dari kalangan sahabat kami, ia memilihnya di dalam kitab *Shahih*-nya dan berdalih untuk itu. Sedangkan yang masyhur dalam madzhab kami bahwa keduanya adalah najis.

Diriwayatkan dari Al-Laits bin Sa'd dan Muhammad bin Al Hasan, bahwa

kencing binatang yang dagingnya boleh dimakan adalah suci, tapi kotorannya tidak. Abu Hanifah mengatakan, "Kotoran burung merpati adalah suci." Ia berdalih bagi yang mengatakan suci dengan hadits Anas RA, ia berkata, "Sejumlah orang dari Ukl atau Urainah datang, lalu mereka tidak betah tinggal di Madinah [karena cuacanya tidak cocok dengan mereka], maka Nabi SAW memerintahkan agar mereka minum air kencing unta zakat dan susunya." Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. 'Ukl dan Urainah adalah nama dua kabilah. Ia juga berdalih dengan hadits yang diriwayatkannya dari Al Bara' secara *marfu'*, "*Binatang yang boleh dimakan dagingnya maka kencingnya juga tidak apa-apa.*" Diriwayatkan juga seperti itu dari Jabir secara *marfu'*.

Sementara para sahabat kami berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ (*dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk.* (Qs. Al A'raaf [7]: 157) sedangkan orang Arab menganggap itu buruk. juga berdasarkan kemutlakan hadits-hadits terdahulu dan qiyas terhadap yang boleh dimakan dan darah yang dimakan. Jawaban tentang hadits anas, bahwa itu dimaksudkan sebagai pengobatan, dan itu memang dibolehkan dengan semua jenis najis selain khamer sebagaimana yang insya Allah akan kami jelaskan beserta dalil-dalilnya di dalam pembahasan tentang makanan. Kemudian tentang hadits Al Bara' dan Jabir, keduanya adalah hadits lemah dan dipertanyakan.

Ad-Daraquthni menyebutkan keduanya dan menilai keduanya *dha'if* serta menjelaskan kelemahannya. Ia juga meriwayatkan (dengan lafazh), "*dan tidak mengapa dengan air liurnya.*" Dan keduanya adalah lemah. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Adapun kotoran (manusia), maka itu adalah najis berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Ammar RA, إِنَّمَا تَغْسِلُ ثَوْبَكَ مِنَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ وَالْمَنِيِّ وَالْمَذْيِ وَالدَّمِ وَالْقَيْحِ **(*Semestinya engkau mencuci pakaianmu dari kotoran (tahi), kencing, mani*[56]*, madzi, darah dan nanah*)."**

---

[56] Tentang hadits ini. Ad-Daraquthni mengemukakan dengan sanadnya hingga Ali bin Zaid dari Sa'id bin Al Musayyab dari Ammar bin Yasir, ia bertutur, "Rasulllah SAW datang kepadaku, saat itu aku sedang di atas sumur menimba air dengan timbaku, lalu beliau berkata, '*Wahai Ammar, apa yang sedang kau kejakan*?' Aku menjawab, 'Wahai Rasulullah, ayah dan ibuku tebusannya, aku sedang mencuci pakaianku karena terkena

Penjelasan:

Hadits Ammar ini diriwayatkan oleh Abu Ya'la Al Mausuli di dalam *Musnad*-nya, Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi. Al Baihaqi berkata, "Ini hadits bathil, tidak ada asalnya." Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi telah menjelaskan kelemahannya. Namun telah cukup dengan ijma' yang menyatakan najisnya kotoran (tahi), dan menurut ijma' tidak ada perbedaan antara kotoran anak kecil dengan orang dewasa/baligh. Diingkari terhadap pengarang dalam perkataannya, "berdasarkan sabda Nabi SAW," lalu ia mengemukakan dengan nada memastikan dalam hadits batil. Pengingkaran serupa ini juga pernah dikemukakan pada bab bejana karena menyelisihi para sahabat kami dalam menyatakan bahwa keluaran-keluaran ini merupakan keterangan dari Rasulullah SAW. Tentang perihal Ammar telah dikemukakan pada bab siwak. *Wallahu a'lam*

4. Asy-Syirazi berkata, "Adapun kotoran binatang dan kotoran burung, maka itu sama dengan (kotoran manusia dalam segi kenajisan berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud RA, ia berkata, 'Aku membawakan dua buah batu dan sebuah kotoran kering kepada Nabi SAW, lalu beliau mengambil kedua batu itu dan membuang kotoran tersebut, dan beliau bersabda, إِنَّهَا رِكْسٌ (*Sesungguhnya itu kotoran*).' Maka alasan kenajisannya adalah karena itu adalah *riks* (kotoran). *Ar-Riks* adalah *ar-rajii'* (kotoran binatang), maka itu adalah najis, dan karena ia keluar dari dubur yang telah melaui proses alami tubuh sehingga menjadi najis sebagaimana halnya tahi (kotoran manusia)."

---

ingus.' Beliau bersabda, '*Wahai Ammar, semestinya pakaian itu dicuci karena lima hal, (yaitu): kotoran (tahi), kencing, muntahan, darah dan mani. Wahai Ammar, ingusmu, air matamu dan air yang di timbamu itu adalah sama.*'" Setelah mengemukakan ini, Ad-Daraquthni berkata, "Tidak ada meriwayatkannya selain Tsabit bin Hammad, ia sangat lemah, sementara Ibrahim dan Tsabit, keduanya lemah." Kemudian disebutkan di dalam *Ta'liq Al Mughni*, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Adi di dalam *Al Kamil*, dan ia mengatakan, "Aku tidak tahu apakah ada yang meriwayatkan dari Ali bin Zaid selain Tsabit bin Hammad. Ia mempunyai sejumlah hadits yang di dalam sanadnya tercantum orang-orang tsiqah yang menyelisihi ini. Jadi itu terdiri dari kemunkaran dan yang dapat diterima."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Mas'ud ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dengan lafazhnya. Tadi telah dikemukakan, bahwa madzhab kami menyatakan, bahwa semua berak (tahi), kotoran dan air kencing dari semua hewan adalah najis, baik yang boleh dimakan dagingnya maupun lainnya, dan baik berupa burung maupun lainnya. Demikian juga kotoran (tahi) ikan dan belalang serta hewan yang tidak memiliki darah mengalir seperti lalat, maka kotoran dan kencingnya adalah najis menurut madzhab kami. Demikian yang ditetapkan para ulama Irak dan sejumlah ulama Khurasan. Sebagian ulama Khurasan mengemukakan pandangan lain yang lemah yang menyatakan sucinya kotoran ikan dan belalang serta binatang yang tidak memiliki darah yang mengalir.

Telah kami kemukakan suatu pandangan dari penuturan pengarang *Al Bayan* dan Ar-Rafi'i, bahwa kencing dan kotoran binatang yang boleh dimakan dagingnya adalah suci. Ini pendapat yang janggal. Najis yang disebutkan ini termasuk kotoran burung, semuanya adalah najis menurut madzhab kami. Sementara Abu Hanifah mengatakan bahwa semuanya suci kecuali kotoran ayam, karena tidak ada busuk kecuali pada kotoran ayam. Dan juga karena itu umum berada di masjid-masjid, sementara kamu muslimin tidak mencucinya sebagaimana mereka mencuci kencing manusia.

Para sahabat kami berdalih dengan apa yang disebutkan oleh pengarang, dan mereka menjawab tentang tidak adanya kebusukan, bahwa itu bertolak belakang dengan kotoran kijang. Kemudian tentang masjid-masjid itu, bahwa itu ditinggalkan (yakni tidak dicuci) karena sulit menghilangkannya padahal selalu terjadi setiap waktu. Menurut saya, bila kondisinya sangat umum dan sulit menghindarinya, maka itu dimaafkan sehingga shalat pun sah (dalam kondisi itu), sebagaimana dimaafkannya debu jalanan dan debu kotoran.

Adapun perkataan pengarang, "*Ar-Riks* adalah *ar-rajii'* (kotoran binatang)," demikian yang dikatakannya. Sedangkan dari antara para ahli bahasa ada yang mengatakan, "*Ar-Riks* adalah *al qadzar* (kotoran)." Lalu perkataannya, "Maka alasan kenajisannya adalah karena itu adalah *riks* (kotoran)," ini perkataan yang janggal, dan yang benar: maka alasa ditinggalkannya. Jika dikatakan: Haditsnya tidak menunjukkan kenajisan, kecuali hanya menunjukkan bahwa beliau SAW tidak beristinja dengan kotoran kering

itu, dan ini tidak berarti bahwa kotoran kering itu adalah najis. Sebagaimana halnya ketika tidak berisinja dengan tulang dan lainnya yang tidak boleh digunakan untuk istinja.

Jawabnya, Sandarannya adalah sabda beliau SAW, إِنَّهَا رِكْسٌ (*Sesungguhnya itu kotoran*), dan ini tidak boleh diartikan sebagai pemberitahuan bahwa itu adalah kotoran dan kotoran binatang, karena itu merupakan pemberitahuan tentang sesuatu yang sudah diketahui, jika diartikan demikian hanya berupa pengertian yang tidak membawa faidah. Maka harus diartikan sebagaimana yang kami sebutkan. Kemudian alasan bahwa itu adalah kotoran, mencakup kotoran binatang yang boleh dimakan dagingnya dan yang lainnya.

Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "karena itu keluar dari dubur," untuk membedakan dari manis. Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "yang telah melaui proses alami tubuh," untuk membedakan dari cacing dan kerikil, dan diqiyaskan pada kotoran manusia karena telah disepakati. *Wallahu a'lam*.

5. Asy-Syirazi berkata, "Adapun muntahan, maka itu adalah najis berdasarkan hadits Ammar, dan karena itu adalah makanan yang telah berubah (berproses) di dalam perut menuju proses busuk dan rusak sehingga itu menjadi najis sebagaimana halnya kotoran (tinja)."

Penjelasan:

Tadi telah dikemukakan, bahwa hadits Ammar itu bathil tidak bisa dijadikan hujjah. Perkataan Asy-Syirazi, "yang telah berubah (berproses) di dalam perut," untuk membedakannya dari telur, karena prosenya menjadi darah tidak menjadikannya haram menurut salah satu dari dua pendapat. Perkataan Asy-Syirazi, "menuju proses busuk dan rusak," untuk membedakannya dari manis.

Muntahan yang disebutkannya termasuk najis adalah hal yang disepakati, baik itu muntahan manusia maupun binatang. Demikian yang dinyatakan oleh Al Baghawi dan yang lainnya. Dan baik muntahan itu keluar dalam kondisi sudah berubah maupun belum berubah. Pengarang *At-Tatimmah* berkata, "Bila keluar tanpa berubah, maka itu suci." Demikian juga yang dinyatakan oleh Al

Mutawalli, dan ini merupakan madzhab Malik. Al Baradz'i menukilnya dari mereka di dalam *At-Tahdzib*. Pendapat yang benar adalah yang pertama, dan itulahyang ditetapkan oleh jumhur. *Wallahu a'lam*.

Masalah:

Pertama: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Zat/cairan yang keluar dari perut besar/lambung adalah najis." Asy-Syasyi menuturkan dari Abu Hanifah dan Muhammad, bahwa itu suci. Dalil kami, bahwa zat itu keluar dari tempat najis. Segolongan dari sahabat kami menyebut zat ini sebagai lendir. Sebutan ini tidak benar, karena lendir tidak berasal dari perut besar. Pandangan madzhab sendiri menyatakan bahwa itu suci, adapun yang mengatakan najis adalah Al-Muzani. Sedangkan dahak yang keluar dari dada itu jelas seperti halnya ingus.

Kedua: Tentang air yang mengalir dari mulut manusia ketika tidur (iler), Al Mutawalli berkata, "Jika terpisah dalam keadaan berubah maka itu najis, jika tidak maka itu suci." Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini mengatakan didalam kitab *At-Tabshirah fi Al Waswasah*, "Di antaranya ada yang mengalir dari mulut, maka itu suci, ada juga yang keluar dari perut besar, maka itu adalah najis berdasarkan ijma'. Cara membedakannya adalah dengan memperhatikan kebiasaan. Jika mengalir dari mulutnya di permulaan tidurnya di malam hari lalu berhenti hingga setelah lama tidur basahnya pun menghilang dan mulutnya mengering lalu meninggalkan bekas pada bantal, maka zhahirnya bahwa cairan itu dari mulut, bukan dari perut. Jika telah lama tidur dan merasakan basah, maka zhahirnya maka itu berasal dari perut. Jika kesulitan sehingga tidak diketahui, maka tindak kehati-hatiannya adalah mencucinya." Demikian perkataan Syaikh Abu Muhammad.

Saya pernah menanyakan kepada beberapa tabib (dokter), mereka mengingkari kalau itu berasal dari perut besar, dan mereka orang yang mengharuskan mencucinya. Jadi pendapat yang dipilih bahwa tidak wajib dicuci, kecuali bila memang diketahui bahwa itu berasal dari perut. Bila ragu, maka tidak harus dicuci, namun itu dianjurkan sebagai langkah kehati-hatian (jaga-jaga). Kendati demi menetapkannya najis, namun karena ini banyak dan umum terjadi pada manusia, maka bagi yang mengalaminya itu termasuk yang dimaafkan. Ini serumpun dengan darah kutu, beser, istihadhah dan serupanya

yang dimaafkan karena kesulitan. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Empedu adalah najis." Syaikh Abu Muhammad mengatakan di dalam kitabnya *Al Furuq* pada masalah-masalah air yang mengalir dari empedu yang disertai rasa pahit, bahwa itu adalah najis.

Keempat: *Jirrah*, yaitu makanan yang dikeluarkan oleh unta dari perutnya ke mulutnya sebagai cadangan. Para sahabat kami mengatakan, "Itu najis." Demikian yang dinyatakan oleh Al Baghawi dan yang lainnya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menukil kesamaan pendapat para sahabat akan kenajisannya.

6. Asy-Syirazi berkata, "Adapun madzi, maka itu adalah najis berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ali RA, ia berkata, "Aku seorang lelaki yang sering mengeluarkan madzi. Lalu aku ceritakan itu kepada Rasulullah SAW, beliau pun bersabda, إِذَا رَأَيْتَ الْمَذِيَّ فَاغْسِلْ ذَكَرَكَ وَتَوَضَّأْ وُضُوْءَكَ لِلصَّلَاةِ ***(Jika engkau melihat madzi, maka cucilah kemaluanmu dan berwudhulah sebagaimana wudhumu untuk shalat*****). Dan karena itu keluar dari jalan hadats, maka itu tidak suci dari itu, sehingga itu sama halnya dengan air kencing. Adapun wadi, itu juga najis berdasarkan alasan yang kami sebutkan. Dan juga karena ia keluar bersama kencing sehingga hukumnya sama."**

Penjelasan:

Umat telah sama sependapat tentang najisnya madzi dan wadi. Kemudian tentang madzhab kami dan madzhab jumhur, bahwa diwajibkan mencuci madzi dan tidak cukup hanya dengan memerciknya tanpa mencuci. Ahmad bin Hambal *rahimahullah* berkata, "Aku harap itu cukup dengan dipercik." Lalu untuk itu ia berdalih dengan suatu riwayat di dalam *Shahih Muslim*, yaitu hadits Ali, تَوَضَّأْ وَانْضَحْ فَرْجَكَ *"Berwudhulah dan perciklah/siramlah kemaluanmu."*

Dalil kami adalah riwayat, "*cucilah*," dan itu lebih banyak. Serta berdasarkan qiyas terhadap semua najis. Tentang riwayat, "percikan," ini diartikan mencuci. Hadits Ali RA ini adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan demikian oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan yang lainnya dengan sanad-sanad

yang *shahih*. Diriwayatkan juga oleh Al Bukhari dan Muslim dari Ali: Bahwa ia menyuruh Al Miqdad untuk menanyakan kepada Nabi SAW. Penjelasannya telah dipaparkan, demikian juga penyingkronan antara riwayat-riwayat tersebut beserta faidah-faidahnya pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi."

Perkataan Asy-Syirazi, "Diriwayatkan dari Ali," ini termasuk yang diingkari terhadapnya, karena itu merupakan nada redaksi pengisyaratan, padahal haditsnya disepakati keshahihannya. Perkataan Asy-Syirazi, "keluar dari jalan hadats," adalah untuk membedakannya dari ingus, keringat dan sebagainya yang suci. Perkataan Asy-Syirazi, "tidak yang suci dari itu," untuk membedakan mani. Perkataan Asy-Syirazi, "mani keluar bersama air kencing," lebih baik bila setelah dikatakan: *wallahu a'lam*.

7. Asy-Syirazi berkata, "Adapun mani manusia, maka itu suci berdasarkan riwayat dari Aisyah RA: Bahwa ia pernah mengerik mani dari pakaian Rasulullah SAW, dan beliau shalat (mengenakannya). Seandainya itu najis, tentu beliau tidak mengerjakan shalat dengan mengenakan itu. Dan juga karena mani adalah pangkal penciptaan manusia, maka itu suci sebagaimana halnya tanah."

Penjelasan:

Hadits Aisyah adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Muslim namun dengan lafazh: "Sungguh aku telah melihat diriku benar-benar mengeriknya dari pakaian Rasulullah SAW, lalu beliau shalat dengan mengenakannya." Demikian lafazhnya di dalam *Shahih Muslim, Sunan Abi Daud* dan kitab-kitab *Sunan* lainnya. Adapun lafazh yang disebutkan oleh pengarang adalah janggal. Perkataan Asy-Syirazi, "pangkal penciptaan manusia," untuk membedakan dari mani anjing.

Tentang hukum masalahnya: Menurut kami, maninya manusia adalah suci, dan inilah yang benar yang dicatatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam kitab-kitabnya, dan inilah yang ditetapkan oleh mayoritas sahabat kami. Sementara itu, pengarang *Al Bayan* dan sebagian ulama Khurasan menyebutkan bahwa tentang kenajisannya ada dua pendapat. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa kedua pendapat itu hanya mengenai maninya perempuan. Yang benar

adalah penetapan suci, baik dari perempuan ataupun laki-laki, dan baik itu muslim maupun kafir. Tapi bila kami katakan cairan kemaluan perempuan najis, maka artinya adalah najis karena penyertanya, sebagaimana bila laki-laki kencing dan belum mencuci kemaluannya dengan air kemudian mengeluarkan mani, maka maninya najis karena disertai dengan najis (air kencingnya). Jika kami tetap bahwa mani adalah suci, maka dianjurkan untuk dicudi dari badan dan pakaian berdasarkan hadis *shahih* di dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Aisyah RA: Bahwa ia memcuci mani dari pakaian Rasulullah SAW. Dan juga karena dengan begitu berarti keluar dari perbedaan pendapat ulama tentang kenajisannya.

Catatan: Telah kami sebutkan, bahwa menurut kami mani itu suci, demikian juga yang dikatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Atha', Ishaq bin Rahwaih, Abu Tsaur, Daud, Ibnu Al Mundzir, dan ini merupakan riwayat yang lebih *shahih* di antara dua riwayat dari Ahmad. Diceritakan juga oleh Al Anbari dan yang lainnya dari Sa'd bin Abi Waqash, Ibnu Umar, dan Aisyah RA.

Sementara itu, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Malik dan Abu Hanifah beserta para sahabatnya menyatakan najis. Namun menurut Abu Hanifah cukup dengan mengeriknya ketika basah. Sementara Al Auza'i dan Malik mengharuskan untuk mencucinya baik ketika basah maupun sudah kering. Hujjah bagi yang menyatakan najis adalah hadits Aisyah RA: Bahwa Rasulullah SAW mencuci mani. Ini diriwayatkan oleh Muslim.

Dalam riwayat lainnya disebutkan: Aku (Aisyah) mencucinya dari pakaian Rasulullah SAW. Ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Dalam riwayat lain yang dicantumkan oleh Muslim disebutkan: Bahwa Aisyah mengatakan kepada seorang lelaki yang pakaiannya terkena mani lalu mencuci semuanya, "Sesungguhnya cukup bagimu untuk mencuci bagian yang terkenanya yang kau lihat, jika kau tidak melihatnya engkau siram di sekitarnya sekadar yang engkau lihat aku mengeriknya dari pakaian Rasulullah SAW yang kemudian beliau shalat dengan mengenakannya." Lalu mereka menyebutkan sejumlah hadits *dha'if*, di antaranya: Hadits dari Aisyah: Bahwa Nabi SAW memerintahkan untuk mengerik mani. Mereka berkata, "Diqiyaskan pada kencing dan haid." Dan juga karena mani itu keluar dari tempat keluarnya kencing. Dan juga, karena madzi merupakan bagian dari mani, sebab, syahwat

menyertai masing-masing dari keduanya (madzi dan mani), maka keduanya sama-sama najis.

Sementara itu para sahabat kami berdalih dengan hadits yang menyebutkan mengeriknya. Seandainya itu najis, tentu tidak cukup hanya sekadar mengeriknya, sebagaimana halnya darah, madzi dan serupanya. Alasan ini sudah cukup untuk menjadi sandaran saya mengenai kesuciannya. Selain itu, para sahabat kami banyak mengemukakan dalil-dalil lain dengan hadits-hadits lemah, namun itu tidak diperlukan. Berdasarkan ini, maka mengeriknya adalah untuk membersihkannya dan sebagai anjuran, demikian juga mencucinya untuk membersihkannya dan sebagai anjuran. Apa yang kami sebutkan ini cukup jelas atau sebagai penyingkronan antara hadits-hadistnya.

Adapun tentang perkataan Aisyah, "Sesungguhnya cukup bagimu," jika zhahirnya menunjukkan wajib, maka jawabannya dari dua segi: *Pertama*: Diartikan sebagai anjuran, karena ia berdalih dengan pengerikan. Seandainya memang wajib dicuci, tentu perkataannya sebagai hujjah atasnya, bukan untuknya. Jadi maksudnya adalah mengingkari pencucian seluruh pakaian, sehingga ia mengatakan bahwa mencuci seluruh bagian pakaian adalah bid'ah yang mungkar, karena cukup baginya mencapai yang lebih utama, dan yang lebih utama itu adalah demikian dan demikian.

Para sahabat kami menyebutkan qiyasan-qiyasan yang tidak mengena dan kami tidak sependapat serta tidak menganggap layak sebagai argumennya. Maka kami tidak perlu membuang waktu untuk mencantumkannya. Apa yang telah kami sebutkan sudah cukup. Kemudian para sahabat kami menjawab tentang qiyasan terhadap air kencing dan darah, bahwa mani adalah asalnya manusia yang terhormat, jadi lebih menyerupai tanah, ini berbeda dengan air kencing dan darah.

Kemudian tentang perkataan mereka, "keluar dari tempat kelurnya air kencing," para sahabat kami mengatakan, bahwa saluran keduanya berbeda. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib mengatakan, "Di Romawi pernah dibedah kemaluan seorang lelaki, lalu didapati demikian [yakni saluran mani dan air kencing memang berbeda], maka kami tidak menganggapnya najis berdasarkan keraguan."

Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Jika memang mani itu keluar dari saluran air kencing, maka tidak mesti dianggap najis, karena percampuran najis di dalam

tidak berpengaruh, sebab yang berpengaruh adalah percampurannya di luar." Tentang perkataan mereka, bahwa madzi merupakan bagian dari mani, para sahabat kami mengatakan, bahwa sebenarnya itu berbeda, baik nama, bentuk, maupun cara keluarnya karena nafas dan kemaluan beriteraksi saat keluarnya mani. Adapun madzi sebaliknya. Karena itulah orang yang beser madzi (sering mengeluarkan madzi tanpa terkontrol) tidak disertai dengan mengeluarkan madzi. *Wallahu a'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Adapun mani selain manusia, maka mengenai ini ada tiga pendapat. *Pertama*, semuanya suci kecuali mani anjing dan babi, karena (selain keduanya) keluar dari hewan yang suci yang dari itu tercipta seperti asalnya, sehingga maninya itu suci seperti halnya telur dan mani manusia. *Kedua*, semuanya najis, karena merupakan saripati makanan yang mustahil. Adapun mani manusia dihukumi suci karena kemuliaannya dan keterhormatannya, dan ini tidak terdapat pada selainnya. *Ketiga*, binatang yang boleh dimakan dagingnya maka maninya suci seperti halnya susunya. Adapun yang tidak boleh dimakan dagingnya maka maninya najis seperti halnya susunya."

Penjelasan:

Pendapat-pendapat ini cukup masyhur dan dalil-dalilnya cukup jelas. Pendapat yang lebih *shahih* bahwa semuanya suci kecuali anjing dan babi dan turunan dari salah satunya. Di antara yang menshahihkan pendapat ini adalah Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Ibnu Ash-Shabbagh, Asy-Syasyi dan yang lainnya. Pengarang sendiri mengisyaratkan pen-*tarjih*-annya di dalam *At-Tanbih*. Sementara Ar-Rafi'i menshahihkan pendapat yang menyatakan najis secara mutlak. Adapun pandangan madzhab adalah yang pertama. Adapun mani anjing dan babi serta yang terlahir dari keduanya, maka itu adalah najis, demikian tanpa ada perbedaan pendapat sebagaimana yang dinyatakan oleh pengarang.

Masalah:

Pertama: Telur berasal dari hewan yang dagingnya boleh dimakan adalah suci menurut ijma', sedangkan dari selain itu maka ada dua pendapat

sebagaimana tentang maninya. Pendapat yang lebih *shahih* adalah suci. Pengarang telah mengisyaratkan alasan pendapat pertama yang dijadikan ketetapan. Para sahabat kami mengatakan, bahwa ada dua pendapat mengenai benih ulat sutera, karena itu merupakan asal ulat sebagaimana telur. Adapun ulat suteranya sendiri, maka itu suci, tanpa ada perbedaan pendapat.

Disebutkan di dalam *Shahih Muslim*, dari Abu Sa'id Al Khudri RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda, الْمِسْكُ أَطْيَبُ الطِّيْبِ "*Misik adalah sebaik-baik pewangi.*"

Disebutkan di dalam *Ash-Shahihain*, bahwa bekas pewangi tampak dari kepergian Rasulullah SAW. Kemudian tentang botol misik yang terpisah ketika kijang masih hidup ada dua pendapat. *Pertama*, ini yang lebih *shahih*, bahwai itu suci seperti halnya janin. *Kedua*, najis, sebagaimana sisa-sisa lainnya dan bagian-bagian yang terpisah ketika binatangnya masih hidup, jika terpisah setelah kematiannya, maka itu dianggap najis menurut pandangan madzhab seperti juga susunya. Ada juga yang mengatakan suci seperti halnya telur yang sudah mengeras. Demikian yang dituturkan oleh Ar-Rafi'i.

Kedua: Telur yang sudah bebentuk bila bercampur darah, maka tentang kenajisannya ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* adalah najis seperti halnya darah. Pendapat kedua menyatakan suci seperti halnya daging dan makanan lainnya yang berubah. Jika telur itu tercampur, yakni putihnya dan kuningnya bercampur, maka itu suci, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Ini dinyatakan oleh pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya. Demikian juga daging yang basi dan membusuk, maka itu suci. Ada pandangan lain yang menyatakan najis sebagaimana yang dituturkan oleh Asy-Syasyi dan pengarang *Al Bayan* pada bab makanan. Pandangan ini janggal lagi sangat lemah.

Ketiga: Apakah dihalalkan memakan mani yang suci. Mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat (pertama) yang *shahih* lagi masyhur adalah tidak halal karena menjijikan. Allah *Ta'ala* berfirman, "*Dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 157). *Kedua*: boleh, ini pendapat Syaikh Abu Zaid Al Marwazi, karena mani itu suci sehingga tidak madharat. Insya Allah nanti akan kami paparkan secara gamblang mengenai ini, dan juga mengenai ingus dan serupanya dalam pembahasan tentang makanan. Jika kami katakan bahwa telur dari hewan yang boleh dimakan dagingnya adalah suci,

tanpa ada perbedaan pendapat, karena memang tidak menjijikan. Lalu, apakah harus dicuci bila telur itu keluar di tempat yang suci? Mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh Al Baghawi, pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya berdasarkan pandangan tentang cairan yang keluar dari kemaluan, apakah itu suci ataukah najis. Ibnu Ash-Shabbagh menetapkan di dalam fatwa-fatwanya, bahwa tidak harus dicuci, dan ia mengatakan, "Bila keluar anak, maka ia suci, tidak wajib dicuci menurut ijma' kaum muslimin. Maka demikian juga telur." *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Adapun darah, maka itu najis berdasarkan hadits Ammar RA. Kemudian tentang darah ikan, mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: najis, seperti darah lainnya. *Kedua*: suci, karena tidak lebih banyak daripada bangkai, sedangkan bangkai ikan adalah suci, maka demikian juga darahnya."

Penjelasan:

Hadits Ammar tersebut adalah hadits lemah. Penjelasan tentang kelemahannya telah dipaparkan sehingga tidak perlu diulang di sini. Hadits Aisyah RA menyebutkan: Bahwa Nabi SAW mengatakan kepada wanita mustahadhah, إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي "*Bila tiba waktu haid maka tinggalkanlah shalat, dan bila telah berlalu waktu haid maka cucilah darah darimu dan shalatlah.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan dari Asma' RA, ia berkata, "Seorang wanita datang kepada Rasulullah SAW lalu berkata, 'Salah seorang kami (kaum wanita) pakaiannya terkena darah haid, apa yang harus dilakukannya?' Beliau bersabda, تَحُتُّهُ ثُمَّ تَقْرِصُهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ تَنْضَحُهُ ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ "*Mengeriknya kemudian menguceknya dengan air kemudian menyiramnya (membilasnya) kemudian (boleh) shalat dengan mengenakannya*)." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Dalil-dalil yang menunjukkan najisnya darah cukup jelas, dan saya tidak melihat adanya perbedaan pendapat mengenai itu dari seorang pun dari kalangan kaum muslimin kecuali yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi* dari seorang ahli kalam, bahwa ia mengatakan suci. Namun para ahli kalam tidak dianggap

dalam ijma' dan perbedaan pendapat terhadap madzhab yang *shahih* adalah yang dianut oleh mayoritas ahli ushul dari kalangan para sahabat kami dan yang lainnya, apalagi dalam masalah-masalah fikih.

Adapun kedua pendapat tentang darah ikan, maka kedua pendapat itu cukup masyhur. Kedua pendapat ini juga dinukil oleh para sahabat kami mengenai darah belalang. Sementara itu, Ar-Rafi'i juga menukilnya mengenai darah pada hati dan limpa. Pendapat benar tentang semua ini adalah najis. Di antara yang menyatakan najisnya darah ikan adalah: Malik, Ahmad dan Daud, sementara Abu Hanifah menyatakan suci. Adapun darah kutu, kutu binatang dan serupanya yang tidak mempunyai darah mengalir, maka menurut kami bahwa itu najis seperti darah lainnya hanya saja itu dimaafkan bila terdapa pada pakaian atau tubuh sebagaimana yang insya Allah nanti akan kami jelaskan. Diantara yang menyatakan najis adalah Malik. Sementara Abu Hanifah menyatakan suci, dan ini juga merupakan riwayat yang lebih *shahih* dari antara dua riwayat dari Ahmad.

Adapun perkataan pengarang, "menurut pandangan madzhab," semestinya ditambahkan: maka dikatakan: bangkainya suci dan boleh dimakan.

Catatan: Di antara yang banyak terjadi adalah darah yang masih menempel pada daging dan tulang. Sedikit sekali para sahabat kami yang menyinggungnya. Namun Abu Ishaq Ats-Tsa'labi telah menyebutkannya dengan menafsirkan dari para sahabat kami dan menukil dari banyak tabi'in, bahwa itu tidak apa-apa. Dalinya adalah karena merupakan kesulitan jika memang harus benar-benar bersih dari itu. Sementara itu, Ahmad dan para sahabatnya menyatakan, bahwa darah yang masih menempel pada daging dimaafkan walaupun tampak merahnya darah bila masih dalam kadar yang sulit dibersihkan. Mereka menuturkan itu dari Aisyah, Ikrimah, Ats-Tsauri, Ibnu Uyainah, Abu Yusuf, Ahmad, ishaq dan yang lainnya. Aisyah dan yang lainnya itu berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*, *"Kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir."* (Qs. Al An'aam [6]: 145). Mereka mengatakan, "Jadi Allah tidak melarang semua darah, tapi hanya darah yang mengalir saja."

10. Asy-Syirazi berkata, "Adapun nanah, maka itu najis, karena itu adalah darah yang telah berubah menjadi busuk. Karena darah saja

sudah najis, maka apalagi nanah. Adapun cairan bisul/cacar, jika berbau, maka itu najis seperti halnya nanah, jika tidak maka itu suci seperti halnya cairan tubuh. Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan bahwa mengenai ini ada dua pendapat. Pertama menyatakan suci seperti halnya keringat. Kedua menyatakan najis dengan alasan bahwa itu sama dengan nanah."

Penjelasan:

Nanah adalah najis, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Demikian juga cairan bisul/cacar [yakni cairan dari bagian yang melenting pada kulit] yang sudah berubah disepakati najis. Adapun yang tidak berubah maka menurut pandangan madzhab bahwa itu suci, demikian yang ditetapkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Syaikh Abu Hami dan yang lainnya, dan dinukil oleh Abu Hamid dari nashnya di dalam *Al Imla'*. Ada juga yang mengatakan bahwa tentang kenajisannya ada dua pendapat. Pengarang telah menyebutkan dalil semuanya.

Perkataan Asy-Syirazi, "berubah karena suatu alasan (proses)," untuk membedakan dari air mata dan keringat. Perkataan Asy-Syirazi, "seperti cairan tubuh," maksudnya bahwa cairan tubuh disepakati suci, dan itu memang sebagaimana yang ia katakan. Al Ghazali yang kemudian diikuti oleh Ar-Rafi'i dan yang lainnya menyatakan, bahwa ini dengan ungkapan sebelah, ia pun mengatakan, "Apa yang terpisah dari bagian dalam binatang, maka itu ada dua bagian: *Pertama*: yang tidak menyatu dan tidak mungkin selalu berada di dalam, untuk itu cukup disiram. *Kedua*: yang menyatu dan berada di dalam kemudian keluar. Yang pertama adalah seperti air mata, air ludah, keringat, dan ingus, hukumnya sama dengan hukum bagian hewan yang terlepas darinya jika hewan itu najis, yaitu anjing dan babi dan turunan dari salah satunya, bahwa itu najis juga. Jika hewannya suci, yaitu semua hewan, maka hukumnya suci, tanpa ada perbedaan pendapat. *Kedua*: Sama dengan darah, air kencing, kotoran, muntahan dan nanah, semua najis, dan dikecualikan susu, mani dan gumpalan darah dengan perinciannya dalam hal ini."

Perlu diketahui, bahwa tidak ada perbedaan mengenai keringat, air ludah/liur, ingus dan air mata antara yang junub, haid dan suci, serta muslim dan kafir,

juga antara bighal (peranakan kuda dan keledai), keledai kuda, tikus, semua binatang buas, dan serangga, bahwa semuanya suci, dan dari semua binatang adalah suci selain anjing dan babi dan turunan salah satunya. Menurutnya tidak dimakruhkan sesuatu pun dari itu dan juga bekas minumnya. *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Adapun gumpalan darah, mengenai ini ada dua pendapat. Abu Ishaq mengatakan najis, karena itu adalah darah yang keluar dari rahim jadi sama dengan haid. Sementara Abu Bakar Ash-Shairafi menyatakan suci, karena itu adalah darah yang tidak mengelahir sehingga seperti halnya hati dan limpa."

Penjelasan:

'Alaqah (gumpalan darah) di sini maksudnya adalah yang berasal dari mani yang telah berproses di dalam rahim lalu berubah menjadi gumpalan darah. Jika terus berlanjut prosesnya maka akan menjadi sepotong daging, yaitu *mudhghah*. Kedua pendapat tentang gumpalan ini adalah pendapat yang masyhur. Dalilnya adalah apa yang telah disebutkan oleh pengarang. Yang lebih *shahih* adalah pendapat yang menyatakan suci. Syaikh Abu Hamid menukilnya dari Ash-Shairafi dan umumnya para sahabat kami. Dan dinyatakan *shahih* oleh Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Ar-Rafi'i di dalam *Al Muharrar* dan yang linnya. Adapun *mudhghah*, menurut madzhab ditetapkan suci seperti halnya anak. Dan ini ditetapkan juga mayoritas.

Sementara itu, Al Qadhi Husain, pengarang *Al 'Uddah* dan *Al Bayan* menukil dua pendapat mengenai ini, dan demikian juga yang ditemukan di dalam naskah *Al Wasith*. Mereka mengingkarinya, namun pengingkaran itu tidak benar dan penisbatannya kepada penukilan pandangan yang menyatakan najisnya *mudhghah*, karena kenyataannya pendapat ini dinukil juga oleh yang lainnya, yaitu yang telah kami sebutkan tadi.

Pengqiyasan kepada hati dan limpa, karena keduanya adalah suci menurut ijma' dan hadits-haidts *shahih* lagi masyhur menyatakan bahwa Nabi SAW pernah memakan hati. Juga berdasarkan hadits *shahih* dari Ibnu Umar RA, ia berkata, أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَالْمَيْتَتَانِ السَّمَكُ وَالْجَرَادُ، وَالدَّمَانِ الْكَبِدُ وَالطِّحَالُ

"Dihalalkan bagi kita dua bangkai dan dua darah. Kedua bangkai itu adalah ikan dan belalang, sedangkan kedua darah itu adalah hati dan limpa."

Al Baihaqi berkata, "Diriwayatkan demikian dari Ibnu Umar. Diriwayatkan juga darinya dari Nabi SAW, tapi riwayat pertama adalah yang *shahih* dan itu semakna dengan *marfu'*."

Menurutku (An-Nawawi): Boleh berdalih dengan itu karena *marfu'* juga, jadi itu seperti perkataan sahabat yang memerintahkan kita demikian dan melarang kita demikian. Demikian ini menurut para sahabat kami para ahli hadits dan mayoritas ahli ushul dan para ahli fikih mengenai hukum hadits *marfu'* hingga kepada Rasulullah SAW secara jelas sebagaimana yang telah dijelaskan di dalam pendahuluan kitab ini. Adapun tentang Abu Bakar Ash-Shairafi, ini merupakan tempat pertama disebutkan namanya di dalam kitab ini. Ia adalah Abu Bakar Muhammad bin Abdillah, ia seorang imam yang pandai lagi teliti, mempunyai banyak karangan mengenai ilmu ushul dan lainnya. Al Khathib Al Baghdadi mengatakan, "Ia meninggal pada sisa delapan hari dari bulan Rabi'ul Awwal tahun tiga ratus tiga puluh. Semoga Allah merahmatinya."

12. Asy-Syirazi berkata, "Adapun tentang bangkai selain ikan dan belalang, maka itu najis karena haram dimakan tanpa keterpaksaan sehingga itu najis seperti halnya darah. Adapun ikan dan belalang, keduanya adalah suci, karena halal dimakan. Jika itu najis, tentu tidak boleh dimakan. Sedangkan manusia (mayat), mengenai ini ada dua pendapat. Pertama, bahwa itu najis karena sebagai mayat, tidak boleh dimakan, maka itu adalah najis seperti bangkai lainnya. Kedua, bahwa itu suci berdasarkan sabda Nabi SAW, وَلاَ تُنَجِّسُوْا مَوْتَاكُمْ، فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ حَيًّا وَلاَ مَيِّتًا ***(Dan janganlah kalian menganggap najis orang-orang yang mati di antara kalian (yakni mayat), karena sesungguhnya orang beriman itu tidak najis, baik dalam kondisi hidup maupun mati)."***

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Hakim Abu Abdillah dan sahabatnya,

yakni Al Baihaqi, dari Ibnu Abbas dari Nabi SAW. Al Hakim mengatakan di akhir kitab *Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain*, "Ini hadits *shahih* menurut syarat Al Bukhari dan Muslim." Al Baihaqi mengatakan, "Diriwayatkan juga secara *mauquf* pada Ibnu Abbas dari perkataannya." Demikian juga yang disebutkan oleh Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya pada pembahasan tentang jenazah secara *mu'allaq* [tanpa menyebutkan awal sanadnya] dari Ibnu Abbas, الْمُسْلِمُ لاَ يَنْجُسُ حَيًّا وَلاَ مَيِّتًا "*Orang Islam itu tidak najis, baik dalam keadaan hidup maupun mati.*"

Riwayat yang *marfu'* didahulukan karena ada tambahan ilmu sebagaimana yang telah dinyatakan di dalam pendahuluan kitab ini. Lain dari itu, telah diriwayatkan secara pasti di dalam *Ash-Shahihain*, dari Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ "*Sesungguhnya orang beriman itu tidak najis.*"

Ini bersifat umum mencakup yang masih hidup dan yang mati.

Adapun tentang hukum masalahnya, maka ikan dan belalang yang telah mati adalah suci berdasarkan nash dan ijma'. Allah *Ta'ala* berfirman, *"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut."* (Qs. Al Maaidah [5]: 96). Allah juga telah berfirman, *"Dan Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan)."* (Qs. An-Nahl [16]: 14). Diriwayatkan secara pasti dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda mengenai laut, *"Dia (laut) itu airnya suci bangkainya halal."* Penjelasannya telah dikemukakan di awal kitab. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abi Aufa RA, ia menuturkan, "*Kami berperang bersama Rasulullah SAW sebanyak tujuh peperangan, kami memakan belalang bersama beliau.*" Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Dan menurut kami adalah sama, baik matinya itu karena diburu (ditangkap) atau mati sendiri, dan baik ikan itu mengambang atau pun tidak, dan adalah juga sama baik belalang itu dipotong kepala ataupun tidak. Demikian juga bangkai binatang laut lainnya. Jika kami katakan dengan pendapat yang lebih *shahih*, bahwa semuanya halal, maka bangkainya adalah suci. Insya Allah perinciannya akan dipaparkan pada babnya.

Tentang mayat manusia, apakah menjadi najis karena kematian atau tidak?

Mengenai ini ada dua pendapat. Yang benar bahwa itu tidak najis. Para sahabat kami menshahihkannya. Dalilnya adalah hadits-hadits yang tadi dan maknanya adalah yang telah disebutkan. Anehnya, pengarang tidak menjelaskan yang rajih dari kedua pendapat itu dalam masalah seperti ini yang sebenarnya sangat diperlukan. Al Bandaniji menyebutkan di dalam kitab *Al Janaiz*, dan juga pengarang *Asy-Syamil* pada bab bejana, bahwa pendapat yang menyatakan suci adalah nash Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*, sedangkan yang menyatakan najis adalah nashnya di dalam *Al Buwaithi*. Kedua pendapat ini sama-sama berlaku baik pada diri orang Islam maupun orang kafir. Adapun tentang firman Allah *Ta'ala*, "*Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis.*" (Qs. At-Taubah [9]: 28), maksudnya bukan najis pada diri dan tubuh, tapi najis secara makna dan keyakinan. Karena itulah Nabi SAW pernah mengikat tawanan orang kafir di dalam masjid, dan Allah *Ta'ala* juga membolehkan memakan makanan Ahli Kitab. *Wallahu a'lam.*

Adapun bangkai lainnya, maka itu adalah najis, dalilnya adalah ijma'. Sementara itu, pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya mengecualikan, mereka mengatakan, "Semua bangkai adalah najis kecuali lima macam, yaitu: ikan, belalang, manusia, binatang buruan yang mati karena anak panah atau anjing terlatih (untuk berburu) yang diperintahkan oleh orang yang layak menyembelih, dan janin binatang yang keluar dalam keadaan mati setelah induknya disembelih."

Al Qaffal menambah, "Maka dihukumi suci juga binatang yang tidak mempunyai darah mengalir menurut suatu pendapat." Demikian sebagaimana yang kami ceritakan darinya pada bab air. Pengarang *Al Hawi* dan Asy-Syasyi menuturkan darinya dua pendapat tentang najisnya katak karena kematian. Namun ini tidak menyangkal apa pun terhadap pengarang. Adapun binatang buruan dan janin binatang, maka itu tidak tercakup, karena syari'at telah menetapkan penyembelihannya, karena itulah Nabi SAW bersabda di dalam hadits *shahih*, ذَكَاةُ الْجَنِيْنِ ذَكَاةُ أُمِّهِ "*Penyembelihan janin adalah penyembelihan induknya.*"

Beliau menyatakan bahwa dengan begitu janin itu telah disembelih secara syar'i walaupun tidak terkena pisau secara langsung. Adapun apa yang ditambahkan oleh Al Qaffal dan pengarang *Al Hawi*, itu lemah, karena hanya menyendiri dari jumhur, sedangkan yang *shahih* adalah najis sebagaimana yang

telah kami jelaskan di sana. Hanya Allahlah yang kuasa memberi petunjuk.

Tentang perkataan pengarang, "diharamkan memakannya tanpa keterpaksaan, dan itu najis" ini bertentangan dengan ingus, mani dan kulit bangkai yang telah disamak, karena itu haram dimakan menurut pendapat yang lebih *shahih* tanpa keterpaksaan padahal itu bukan najis. Maka semestinya dikatakan: tanpa keterpaksaan dan tidak menjijikan. Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "ikan dan belalang halal dimakan," yakni tanpa keterpaksaan dan tanpa keperluan, jika tidak maka bangkai halal dimakan dalam kondisi kelaparan, dan dihalalkan memakan obat yang najis karena dibutuhkan. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Bagian tubuh yang terlepas dari binatang yang masih hidup, seperti tunggir kambing, punuk unta, ekor sapi atau kakinya dan sebagainya, menurut ijma' bahwa itu najis. Di antara dalilnya dari As-Sunnah adalah hadits Abu Waqid Al-Laitsi RA, ia berkata, "Nabi SAW datang ke Madinah, sedangkan mereka menyukai punuk unta dan memotong tunggir kambing, maka beliau bersabda, مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ '*Apa yang dipotong dari binatang dalam keadaan hidup, maka (potongan) itu adalah bangkai,*'

Diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan yang lainnya, dan ini adalah lafazh At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan*. Dan ini diamalkan oleh para ulama."

Adapun bagian tubuh yang terpisah dari ikan, belalang dan manusia, misalnya: tangannya, kakinya, kukunya, hidungnya, maka mengenai semua ini ada dua pendapat. Pertama, dan ini yang lebih *shahih*, bahwa itu suci. Pendapat ini dishahihkan oleh orang Khurasan, sebagaimana halnya mayatnya. Kedua, bahwa itu najis. Alasan dihukumi suci secara umum adalah karena kemuliaannya, demikian yang ditetapkan oleh ulama Irak atau mayoritas mereka mengenai tangan manusia dan anggota tubuh lainnya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menukil kesamaan pendapat yang menyatakan kenajisan tangan pencuri dan lainnya bila dipotong atau tanggal. Al Qadhi juga menukil kesamaan pendapat yang menyatakan kenajisan hidung manusia. Yang benar adalah suci sebagaimana yang telah kami sebutkan. Adapun hidung selain manusia, maka itu disepakati najis sebagaimana anggota tubuh lainnya yang terlepas/tepotong ketika masih

hidup. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Urat/syaraf bangkai selain manusia adalah najis, tanpa ada perbedaan pendapat. Dan tidak keluar dari perbedaan pendapat mengenai rambut/bulu dan tulang, karena dapat merasakan dan sakit, sehingga berbeda dengan bulu/rambut dan tulang. Demikian yang disebutkan oleh Al Mutawalli dan yang lainnya. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Madzhab para ulama tentang kenajisan manusia karena kematian. Telah kami sebutkan, bahwa yang lebih *shahih* menurut kami bahwa itu tidak najis, dan demikian juga yang dikatakan oleh Malik, Ahmad Daud dan yang lainnya. Sementara Abu Hanifah mengatakan najis, dan diriwayatkan juga darinya bahwa itu suci dengan dimandikan. Diriwayatkan juga riwayat lainnya dari Malik dan Ahmad yang menyatakan najis.

13. Asy-Syirazi berkata, "Adapun khamer, maka itu najis berdasarkan firman Allah *'Azza wa Jalla*,

إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

***"Sesungguhnya (meminum) khamer, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 90).**

Juga karena diharamkan memperolehnya tanpa keterpaksaan sehingga itu najis seperti halnya darah. Adapun tuak (endapan rendaman sari buah), maka itu najis karena merupakan minuman keras yang mengacaukan (akal) sehingga itu najis seperti halnya khamer."

Penjelasan:

Khamer adalah najis menurut kami dan menurut Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan semua ulama kecuali yang dituturkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib

dan yang lainnya dari Rabi'ah, gurunya Malik, dan Daud, bahwa keduanya menyatkaan suci walaupun diharamkan, seperti halnya racun, dan seperti halnya ganja/opium yang memabukkan.

Syaikh Abu Hamid menukil ijma' yang menyatakan najis. Para sahabat kami berdalih dengan ayat yang mulia tadi. Mereka berkata, "Tidak ada madharat pada tanduk perjudian, (berkorban untuk) berhala dan mengundi nasib dengan panah karena ketiganya ini adalah suci menurut ijma', sehingga yang tersisa tinggal khamer berdasarkan konteks kalimatnya. Dari ayat ini tidak menunjukkan secara jelas, karena *rijs* menurut ahli bahasa adalah *al qadzar* (kotor), dan ini tidak selalu berarti najis. Demikian juga perintah untuk menjauhi tidak selalu berkonotasi najis."

Perkataan Asy-Syirazi, "Dan karena diharamkan memperolehnya tanpa keterpaksaan maka itu najis seperti halnya darah," ini tidak bisa dijadikan pijakan karena dua alasan. *Pertama*, itu bertentangan dengan masalah mani, ingus dan serupanya sebagaimana yang tadi telah kami singgung. *Kedua*, bahwa alasan larangan memperolehnya berbeda sehingga tidak bisa diqiyaskan, karena larangan terhadap darah disebab kotornya, sedangkan terhadap khamer dikarenakan dampaknya yang bisa menimbulkan permusuhan dan kebencian serta menghalangi dari dzikrullah dan shalat sebagaimana yang dinyatakan oleh ayat yang mulia. Yang lebih mendekati adalah apa yang disebutkan oleh Al Ghazali, bahwa ia menghukumnya najis untuk menjauhkan darinya yang diqiyaskan pada anjing dan apa yang dijilatnya. *Wallahu a'lam.*

Perlu diketahui, bahwa tidak ada perbedaan antara najisnya khamer dengan khamer yang mulia dan yang lainnya. Demikian juga jika mengalami proses (permentasi) di dalam biji angur sehingga menjadi khamer, maka itu najis. Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya menuturkan pandangan lain yang lemah, bahwa khamer yang mulia adalah suci, dan bahwa kandungan anggur adalah suci. Keduanya janggal, dan yang benar adalah najis.

Adapun tentang tuak, ini ada dua jenis, yaitu yang memabukkan dan yang tidak memabukkan. Yang memabukkan hukumnya najis menurut kami dan mayoritas ulama, dan meminumnya diharamkan serta berhukum khamer dalam hal kenajisan dan keharamannya serta kewajiban untuk memberlakuan hadd (terhadap pelakunya). Abu Hanifah dan segolongan kecil lainnya

mengatakan suci dan halal diminum, bahkan dalam satu riwayat darinya disebutkan boleh berwudhu dengannya di dalam safar (perjalanan). Pada bab air telah dipaparkan penjelasan secara gamblang tentang madzhab kami dan madzhabnya beserta dalil-dalilnya dari kedua belah pihak. Dan telah dikemukakan juga hadits-hadits *shahih* yang dengan keseluruhannya memposisikan mutawatir, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ *"Setiap yang memabukkan adalah khamer, dan setiap yang memabukkan adalah haram."*

Lafazh-lafazh ini diriwayatkan di dalam *Ash-Shahihain* dari banyak pendapat madzhab Syafi'i. Pengarang *Al Bayan* menuturkan padangan lain, bahwa tuak yang memabukkan adalah suci karena perbedaan pandangan ulama mengenai pembolehannya. Pandangan ini janggal dalam madzhab kami, dan itu tidak dianggap.

Adapun jenis kedua adalah yang tidak keras sehingga tidak memabukkan, yaitu air yang merendam biji kurma atau anggur atau misymisy atau madu dan serupanya sehingga menjadi manis. Jenis ini suci menurut ijma' dan boleh diminum, dijual dan sebagainya. Banyak hadits yang disebutkan di dalam *Ash-Shahihain* dari banyak pendapat madzhab Syafi'i yang menyatakan kesuciannya dan boleh diminum. Kemudian menurut madzhab kami dan madzhab Jumhur, bahwa itu boleh diminum selama tidak memabukkan walalupun sudah lebih dari tiga hari. Sementara itu, Ahmad *rahimahullah* berkata, "tidak boleh bila telah lebih dari tiga hari."

Untuk itu ia berdalih dengan hadits Ibnu Abbas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah dibuatkan tuak untuknya dari permulaan malam, lalu beliau meminumnya di pagi harinya dan pada malam berikutnya, keesokan hari, malam berikutnya lagi dan keesokan harinya lagi hingga Ashar. Jika masih ada sisa beliau memberikannya kepada pelayan atau memerintahkan agar dibuang." Diriwayatkan oleh Muslim. Dalam riwayat lainnya dari Muslim dan yang lainnya disebutkan: "Pernah dibuatkan untuk Rasulullah SAW sari buah anggur, lalu beliau meminumnya pada hari itu, keesokan harinya dan keesokan harinya lagi hingga sore hari ketiga. Kemudian beliau menyuruh agar diberikan atau dibuang."

Dalam riwayat Muslim yang lainnya disebutkan: "Dibuatkan sari buah anggur di dalam tempat air minium, lalu beliau meminumnya pada harinya itu,

keesokan harinya dan keesokan harinya lagi. Lalu pada sore hari ketiga beliau meminumnya dan memberikan. Jika masih ada sisa maka beliau membuangnya."

Dalil kami adalah hadits Buraidah RA: Bahwa Rasulullah SAW bersabda, كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْانْتِبَاذِ إِلاَّ فِي سِقَاءٍ، فَانْتَبِذُوْا فِي كُلِّ وِعَاءٍ وَلاَ تَشْرَبُوْا مُسْكِرًا "*Aku pernah melarang kalian membuat tuak kecuali di dalam tempat air minum. Kini, silakan kalian buat tuak dalam wadah apa pun, namun janganlah kalian meminum yang memabukkan.*" HR. Muslim.

Ini bersifat umum mencakup juga yang lebih dari tiga hari, dan tidak ada riwayat valid yang menyebutkan larangan yang lebih (dari tiga hari), karena itu harus menerapkan pendapat yang membolehkan selama tidak memabukkan walaupun sudah lebih dari tiga hari.

Jawaban tentang riwayat-riwayat yang menguatkan pendapat Ahmad, bahwa itu tidak menunjukkan pengharaman setelah tiga hari. Bahkan menunjukkan bahwa itu tidak haram setelah tiga hari, karena beliau SAW memberikan minuman itu kepada pelayan. Seandainya haram, tentu beliau tidak memberikannya.

Jadi makna hadits itu, bahwa Nabi SAW meminumnya selama tidak memabukkan, bila telah berlalu tiga hari atau serupanya maka beliau tidak lagi meminumnya. Kemudian bila ternyata setelah itu menjadi minuman yang memabukkan, maka beliau menyuruh untuk menumpahkannya (membuangnya) karena telah menjadi najis lagi haram, dan tidak memberikannya kepada pelayan karena bila haram maka tentu juga haram bagi pelayan sebagaimana diharamkan bagi yang lainnya.

Bila belum membabukkan (walaupun sudah tiga hari) beliau memberikannya kepada pelayan dan tidak menumpahkannya (membuangnya) karena minuman itu halal dan merupakan harta yang mulia yang tidak boleh disia-siakan. Adapun beliau SAW tidak meminumnya adalah sebagai sikap kehati-hatian sebagaimana Rasulullah SAW tidak memakan daging *dhabb* (semacam biawak yang hidup di padang pasir), sementara para sahabat memakannya dan itu disaksikan oleh beliau. Lalu ada yang bertanya, "Apakah itu haram?" Beliau menjawab, "Tidak, tapi itu tidak pernah dijumpai di tanah kaumku sehingga aku merasa tidak berselera."

Dari penjelasan yang kami paparkan dapat ditemukan, bahwa pada redaksi, "memberikannya kepada pelayan atau menyuruh membuangnya," bukan berarti ragu dan tidak pula pilihan, tapi sebagai pembagian dan perbedaan kondisi. Saya telah menjelaskan hadits ini dan hal-hal yang terkait dengan masalahnya dalam *Syarh Shahih Muslim*. Hanya Allah-lah yang kuasa memberi petunjuk.

Masalah:

Pertama: Madzhab kami dan madzhab jumhur menyatkaan, bahwa boleh membuat tuak dalam semua tempat minum yang terbuat dari termbikar/perselin, kayu, kulit, labu, tembaga dan sebagainya. Dan bolehjuga minum dari itu selama tidak memabukkan sebagaimana yang telah dikemukakan. Adapun hadits-hadits yang masyhur di dalam *Ash-Shahihain* dari Ibnu Abbas dan yang lainnya RA yang menyebutkan: Bahwa nabi SAW melarang membuat tuak di dalam labu (yang dilobangi dan dibuang isinya), *hantam*, yaitu guci hijau, ada juga yang mengatakan guci, *naqiir*, yaitu kayu pohon kurma yang dikerok (dibuat wadah), *muzaffat* dan *maqiir* yaitu yang dilapisi dengan ter, dan *qaar*, semuanya telah dihapus dengan hadits Buraidah yang kami kemukakan tadi. Saya telah menjelaskan ini beserta dalil-dalilnya awal *Syarh Shahih Al Bukhari* kemudian di dalam *Syarh Shahih Muslim*. hanya Allah-lah yang kuasa memberi petunjuk

Kedua: Minuman *khaliithain* (campuran) dan *manshif* yang tidak memabukkan maka tidak haram, namun dimakruhkan. Yang dimaksud dengan *khaliithain* adalah rendaman dari buah bakal kurma muda atau kurma muda atau kurma matang atau anggur. Sedangkan *manshif* adalah rendaman dari kurma matang dan kurma muda. Sebab dimakruhkannya karena lebih cepat menjadi minuman yang memabukkan akibat dari pencampuran itu sebelum rasanya berubah, sehingga peminumnya akan menduga bahwa itu tidak memabukan padahal memabukkan. Dalil kemakruhannya adalah hadits Jabir RA: Bahwa Nabi SAW melarang mencampurkan anggur kurma matang, bakal kurma dan kurma muda."

Dalam riwayat lain disebutkan: Bahwa Nabi SAW melarang membuat tuak dari kurma dan anggur yang dipadukan, dan beliau melarang membuat tuak dari bakal kurma dan kurma muda yang dipadukan. Dalam riwayat lain disebutkan, لاَ تَجْمَعُوا بَيْنَ الرُّطَبِ وَالْبُسْرِ وَبَيْنَ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ نَبِيذًا "*Janganlah*

kalian padukan kurma muda dan bakal kurma untuk membuat tuak, dan (jangan pula) anggur dan kurma untuk membuat tuak."

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, مَنْ شَرِبَ النَّبِيذَ مِنْكُمْ فَلْيَشْرَبْهُ زَبِيبًا فَرْدًا أَوْ تَمْرًا فَرْدًا أَوْ بُسْرًا فَرْدًا '*Barangsiapa di antara kalian meminium tuak, maka hendaklah ia meminum (tuak) angur tersendiri, atau kurma tersendiri, atau bakal kurma tersendiri*'."

Diriwayatkan dari Qatadah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

لاَ تَنْبِذُوا الزَّهْوَ وَالرُّطَبَ جَمِيعًا وَلاَ تَنْبِذُوا الزَّبِيبَ وَالتَّمْرَ جَمِيعًا وَانْتَبِذُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَتِهِ

"*Janganlah kalian merendam (memfermentasi/membuat tuak) bakal kurma bersama kurma muda, dan jangan pula kalian merendan anggur bersama kurma, tapi silakan kalian rendam masing-masing secara sendiri-sendiri*)."

Diriwayatkan menyerupai itu dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas dan Abu Hurairah RA dari Nabi SAW. Semua riwayat ini diriwayatkan oleh Muslim, dan sebagiannya diriwayatkan juga oleh Al Bukhari dan yang lainnya. *Wallahu a'lam.*

14. Asy-Syirazi berkata, "Adapun anjing, maka itu najis berdasarkan riwayat bahwa Nabi SAW diundang ke suatu rumah, lalu beliau memenuhinya, lalu diundang lagi ke rumah lain namun beliau tidak memenuhinya. Lalu ditanyakan kepada beliau, maka beliau pun bersabda, إِنَّ فِي دَارِ فُلاَنٍ كَلْبًا (*Sesungguhnya di rumah si fulan terdapat anjing*), lalu ditanyakan kepada beliau, 'Di dalam rumah si fulan kan ada kucing.' Beliau pun bersabda, الْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ (*Kucing tidak najis*). Ini menunjukkan bahwa anjing itu najis."

Penjelasan[57]**:**

Menurut madzhab kami, bahwa semua anjing adalah najis, baik yang terlatih maupun tidak, baik yang kecil maupun yang besar, demikian juga yang dikatakan oleh Al Auza'i, Abu Hanifah, Ishaq, Abu Tsaur, dan Abu Ubaid. Sementara Az-Zuhri, Malik dan Daud mengatakan bahwa itu suci. Adapun diwajibkannya mencuci bejana yang dijilat anjing adalah sebagai ibadah (karena ketentuan syari'at). Ini diceritakan juga dari Al Hasan Al Bashri dan Urwah bin Az-Zubair. Hujjah bagi mereka adalah firman Allah *Ta'ala*, "*Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu.*" (Qs. Al Maaidah [5]: 4), dan di sini tidak disebutkan tentang keharusan mencuci bagian yang digigitnya. Juga dengan

---

[57] Hadits "diundang ke suatu rumah," tidak disingung oleh pensyarah rahimahullah dan membiarkan tempatnya kosong, akan tetapi Al Hafiz di dalam *At-Talkhish Al Kabir* mengatakan setelah mengemukakan hadits ini, "Saya tidak menemukan redaksi ini. karena itu dibiarkan kosong oleh An-Nawawi di dalam *Syarh*-nya." Tapi hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Ad-Daraquthni, Al Hakim dan Al Baihaqi dari hadits Isa bin Al Musayyab, dari Abu Zur'ah, dari Abu Hurairah: Bahwa Rasulullah SAW datang ke rumah suatu kaum dari golongan Anshar, sementara di bawah mereka terdapat rumah yang tidak beliau datangi, maka hal itu terasa sesak bagi mereka, sehingga mereka pun berkata, "Wahai Rasulullah. Engkau mendatangi rumah si fulan tapi tidak mendatangi rumah kami." Maka Nabi SAW bersabda, "*Sesungguhnya di rumah kalian terdapat anjing.*" Mereka berkata lagi, "Di rumah si fulan kan ada kucing." Maka Nabi SAW bersabda, "Kucing adalah binatang buas." Ibnu Abi Hatim mengatakan di dalam *Al 'Ilal*, "Aku tanyakan kepda Abu Zur'ah tentang itu, ia pun berkata, 'Itu tidak di-*marfu'*-kan oleh Abu Nu'aim, dan itu yang lebih shahih. Sementara Isa bukan perawi yang kuat." Al Uqaili berkata, "Tidak ada yang me-*mutaba'ah* hadits ini selain orang yang selevel dengannya atau yang lebih rendah darinya." Ibnu Hibban berkata, "Keluar dari batas berhujjah dengan ini." Ibnu Adi berkata, "Ini hanya diriwayatkan oleh Isa, dan ia shalih dalam meriwayatkannya." Setelah Al Hakim menyebutkannya, ia berkata, "Hadits ini shahih. Isa meriwayatkannya sendirian dari Abu Zur'ah, dan ia seorang yang *shaduq* dan tidak pernah mendapat kritik." Demikian yang dikatakannya. Sementara Abu Hatim Ar-Razi, Abu Daud dan yang lainnya menilainya *dha'if*. Ibnu Al Jauzi berkata, "Tidak shahih." Ibnu Al Arabi berkata, "Bukan berarti bahwa anjing itu najis, tapi artinya bahwa kucing adalah binatang buas sehingga bisa dimanfaatkan, beda halnya dengan anjing yang tidak ada manfaatnya." Demikian yang dikatakannya, mengenai ini perlu diberi catatan karena cukup jelas bagi yang mengkajinya. Menurut saya: Ibnu Khuzaimah di dalam kitab *Shahih*-nya dan Al Hakim meriwayatkan dari jalur Manshur bin Shafiyyah, dari ibunya, dari Aisyah: Bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Sesungguhnya dia (kucing) tidak najis, dia sebagai bagian penghuni rumah.*" Lafazh Ibnu Khuzaimah dan Ad-Daraquthni (juz1, hal. 25, terbitan Al Yamani Al Madani).

hadits Ibnu Umar RA, ia berkata, "Pada masa Rasulullah SAW, banyak anjing yang biasa datang dan pergi di masjid, dan mereka (para sahabat) tidak menyiramkan apa pun pada itu (bekasnya)." Ini disebutkan oleh Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya, lalu ia berkata, "Ahmad bin Syabib berkata: Ayahku menceritakan kepdaku .." dan seterusnya hingga akhir sanad dan matannya. Ahmad di sini adalah gurunya Al Bukhari. Ungkapan seperti ini diartikan bersambung, dan bahwa Al Bukhari meriwayatkannya darinya sebagaimana yang telah diketahui oleh para ahli seni hadits, dan itu cukup jelas dalam ilmu hadits.

Al Baihaqi dan yang lainnya juga meriwayatkan hadits ini secara bersambung, di dalamnya ia mengatakan, "Sementara anjing-anjing biasa datang dan pergi di masjid, namun mereka tidak menyiramkan apa pun pada itu."

Sementara para sahabat kami berhujjah dengan hadits Abu Hurairah RA: Bahwa Rasulullah SAW bersabda, إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ *"Jika anjing menjilat bejana salah seorang kalian, maka hendaklah ia menumpahkannya kemudian mencucinya tujuh kali."* (HR. Muslim)

Diriwayatkan juga dari Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, طَهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولاَهُنَّ بِالتُّرَابِ *'Sucinya bejana salah seorang kalian apabila anjing menjilatnya adalah mencucinya tujuh kali dimana yang pertama kalinya dengan tanah.'* (HR. Muslim).

Dalam riwayatnya yang lain disebutkan: طَهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِيهِ أَنْ يَغْسِلَ سَبْعَ مَرَّاتٍ *"Sucinya bejana seseorang di antara kalian bila ada anjing yang menjilatnya adalah mencucinya tujuh kali."*

Indikasi dari hadits pertama cukup jelas, sebab bila tidak najis, tentu beliau tidak memerintahkan untuk menumpahkannya, karena bila memang tidak najis berarti itu menyia-nyiakan harta, padahal kita dilarang menyia-nyiakan harta. Indikasi dari hadits kedua juga cukup jelas, karena kesucian bisa berarti dari hadats atau dari najis, dan di sini tidak dapat diartikan sebagai kesucian dari hadats, maka jelaslah artinya adalah kesucian dari najis.

Para sahabat kami menjawab tentang argumen mereka dengan ayat tersebut, bahwa ada perbedaan pendapat di antara kami mengenai apakah wajib

mencuci bagian yang dikenai (digigit) oleh anjing pemburu (yang telah dilatih itu) atau tidak? Jika tidak kami wajibkan, berarti itu dimaafkan karena kebutuhan dan kesulitan dalam mencucinya. Beda halnya dengan bejana.

Adapun jawaban tentang hadits Ibnu Umar, maka Al Baihaqi telah berkata menjawabnya, "Kaum muslimin telah sepakat tentang kenajisan kencing anjing dan keharusan menyiram kencing bayi, maka apalagi anjing." Ia juga berkata, "Jadi hadits Ibnu Umar ini sebelum adanya perintah untuk mencuci bekas jilatan anjing, atau karena kencingnya tidak tampak, sehingga bagi yang meyakini tempatnya harus mencucinya. *Wallahu a'lam.*"

15. Asy-Syirazi berkata, "Adapun babi, maka itu najis, karena lebih buruk perihalnya daripada anjing, karena dianjurkan untuk membunuhnya tanpa keterpaksaan dan ada nash tentang keharamannya. Karena anjing saja najis, maka apalagi babi. Adapun yang diturunkan dari keduanya atau dari salah satunya, maka itu juga najis, karena tercipta dari najis maka menjadi sama."

Penjelasannya:

Di dalam kitabnya *Al Ijma'*, Ibnu Al Mundzir menukil ijma' ulama yang menyatakan kenajisannya. Ini merupakan hujjah yang paling utama jika memang benar terjadi ijma', namun madzhab Malik menyatakan sucinya babi dalam kondisi hidup. Tentang hujjah yang dikemukakan oleh pengarang, maka demikian juga yang dikemukakan oleh yang lainnya, namun itu tidak menunjukkan, dan kami tidak mempunyai dalil yang jelas yang menunjukkan najisnya babi.

Perkataan Asy-Syirazi, "dianjurkan membunuhnya walau tanpa keterpaksaan," untuk membedakan dari ular, kalajengking, tikus dan semua binatang perusak yang lima dan yang semakna, karena semua itu suci walaupun dianjurkan untuk dibunuh namun karena madharatnya. Perkataan Asy-Syirazi, "yang diturunkan dari keduanya atau salah satunya adalah hewan suci dari yang najis," maka ini disepakati di kalangan kami. Jika ada anak kambing yang disusui oleh anjing hingga dagingnya tumbuh dari penyusuan itu, maka tentang status kenajisan anak kambing ini ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* adalah tidak najis. Ini telah dipaparkan di awal bab.

Perkataan Asy-Syirazi, "karena tercipta dari najis maka menjadi sama," bertolak belakang dengan ulat yang berasal dari bangkai karena dianggap suci menurut pandangan madzhab, dan demikian pula yang ditetapkan oleh jumhur sebagaimana yang insya Allah sebentar lagi akan kami jelaskan. Semestinya ia mengatakan: karena ia tercipta dari hewan najis, ini untuk menyisihkannya dari apa yang kami sebutkan, karena bangkai tidak disebut hewan. Bisa juga ungkapan ini tetolak dan dikatakan bahwa ulat tidak tercipta dari bangkai seperti halnya bakteri cuka yang tidak tercipta dari cuka, tapi memang ada di dalamnya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menjawabnya dengan jawaban yang menyerupai ini dalam masalah sucinya mani. *Wallahu a'lam.*

Adapun binatang-binatang lainya selain anjing dan babi dan yang diturunkan dari salah satunya maka semuanya suci. Insya Allah penjelasannya akan dipaparkan dimasalah-masalah cabang.

16. Asy-Syirazi berkata, "Adapun susu hewan selain manusia yang dagingnya boleh dimakan, maka mengenai ini ada dua pendapat. Abu Sa'id Al Asthakhri berkata, bahwa itu suci karena ia hewan yang suci sehingga susunya juga suci seperti halnya kambing. Sedangkan yang ditetapkan (nash Asy-Syafi'i) bahwa itu najis, karena susu bagaikan daging yang telah disembelih dengan dalil bahwa itu didapat dari hewan dan dimakan, sebagaimana didapatkannya daging[58] dari yang telah disembelih. Adapun daging hewan yang tidak boleh dimakan adalah najis, maka demikian juga susunya."

Penjelasan: Susu ada empat jenis:

1. Susu hewan yang dagingnya boleh dimakan, seperti unta, sapi, kambing, kuda, kijang dan sebagainya, baik berupa binatang buruan ataupun lainnya. Ini cukup jelas berdasarkan nash Al Qur`an dan hadits-haidts *shahih* serta ijma'.

2. Susu anjing dan babi serta yang diturunkan dari salah satunya, ini disepakati najis.

---

[58] Telah dikemukakan komentar kami mengenai hukum ini dan argumen kami dalam menghukuminya haram dalam hal penyusuan dan pengharaman atau pemakruhan *jallalah* [hewan yang memakan kotoran]. *Wallahu a'lam.*

3. Susu manusia, ini dihukumi suci menurut pandangan madzhab, dan itu telah dinashkan (Asy-Syafi'i), dan inilah yang ditetapkan oleh para sahabat kami, hanya saja pengarang *Al Hawi* menuturkan dari Al Anmathi dari kalangan sahabat kami, bahwa itu najis, adapun dihalalkan meminumnya bagi bayi karena darurat. Ia menyebutkannya di dalam kitab *Al Buyu'* (jual beli), dan dituturkan juga oleh Ad-Darimi di akhir pembahasan tentang *salam*. Dituturkan juga oleh Asy-Syasyi dan Ar-Rauyani. Namun pandangan ini tidak dianggap, bahkan itu jelas salah. Dikemukakannya pandangan serupa ini sebagai peringatan agar tidak terpedaya. Syaikh Abu Hami menukil ijma' kaum muslmin yang menyatakan kesuciannya di dalam *Ta'liq*-nya setelah pembahasan tentang *salam*. Ar-Rauyani mengatakan di akhir bab jual beli dengan tipuan, "Bila kami katakan dengan pandangan madzhab, bahwa manusia tidak najis dengan kematian, lalu ada wanita mati sementara pada teteknya terdapat susu, maka susu itu suci, boleh diminum dan boleh juga dijual."

4. Susu semua binatang selain yang kami sebutkan haram adalah suci. Yang benar lagi dicantumkan nashya (oleh Asy-Syafi'i) adalah najis. Al Ithakhari mengatakan suci. Pengarang telah menyebutkan dalil kedua pandangan ini. Di antara yang mengatakan suci adalah Abu Hanifah, dan di antara yang mengatakan najis adalah Malik, Ahmad dan Daud. Bila kami katakan suci, apakah boleh meminumnya? Mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh Al Mutawalli dan yang lainnya. Pendapat yang lebih *shahih* adalah boleh meminumnya, karena itu suci. Pendapat kedua, diharamkan meminumnya, dan inilah yang ditetapkan oleh Al Ghazali di dalam *Al Basith*, karena dikatakan bahwa itu bisa menyakiti dan menjijikan sehingga menyerupai ingus. Sejumlah ulama telah menghimpunan perbedaan pandangan ini. Ad-Darimi menuturkan di akhir pembahasan tentang *salam*, "Mengenai susu keledai dan serupanya ada tiga pendapat. Pendapat yang *shahih* bahwa itu najis, tidak boleh diperjual belikan. *Kedua*: bahwa itu suci dan boleh diperjual belikan dan diminum. *Ketiga*: Suci namun tidak boleh diperjual belikan dan tidak boleh diminum.

Perkataan Asy-Syirazi, "Susu hewan selain manusia yang boleh dimakan dagingnya ada dua pendapat." Kemutlakan ini mengindikasikan tercakupnya anjing dan babi, semestinya dikatakan: hewan yang suci. Tampaknya ia tidak menyinggung itu karena sudah cukup jelas. *Wallahu a'lam*.

Catatan: Jika susu anak kambing diambil setelah kematiannya atau setelah disembelihnya sedangkan ia telah memakan selain susu, maka itu najis, demikian tanpa perbedaan pendapat. Jika diambil sebelum memakan selain susu, maka ada dua pendapat. Pendapat yang *shahih* yang ditetapkan oleh mayoritas adalah suci, karena para salaf masih membuat keju dengan susu itu dan tidak melarang memakan keju yang dibuat dari susu itu. Al Abdari menuturkan dari Malik dan Ahmad dalam riwayat yang lebih *shahih* di antara dua riwayat darinya, bahwa susu bangkai adalah haram, sebagaimana madzhab kami.

Diriwayatkan dari Abu Hanifah dan Ahmad dalam riwayat lainnya, bahwa itu suci seperti halnya telur. Dalil kami, bahwa itu merupakan bagian dari anak kambing sehingga menyerupai tangan/kaki, ini berbeda dengan telur karena bukan merupakan bagian. Menurut pendapat kami tentang telur yang berada di dalam ayam mati ada tiga pendapat yang telah dikemukakan pada bab bejana. Pertama, bahwa itu suci. Kedua, bahwa itu najis. Dan pendapat yang lebih *shahih*, bahwa bila sudah keras maka itu suci, jika tidak maka itu najis. Adapun susu di dalam kambing mati, maka menurut kami bahwa itu najis, tanpa ada perbedaan pendapat. Penjelasannya telah dipaparkan pada bab bejana. *Wallahu a'lam.*

17. Asy-Syirazi berkata, "Adapun cairan kemaluan perempuan, maka yang dicatatkan (nash Asy-Syafi'i), bahwa itu najis, karena merupakan cairan yang keluar dari tempat najis sehingga itu najis. Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan bahwa itu suci seperti halnya cairan tubuh lainnya."

Penjelasan:

Cairan kemaluan adalah cairan putih antara madzi dan keringat. Karena itu diperdebatkan. Mengenai ini pengarang *rahimahullah* me-*rajih*-kan najis di dalam *At-Tanbih*, di-*rajih*-kan juga oleh Al Bandaniji. Sementara itu, Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengatakan bahwa yang lebih *shahih* adalah suci.

Pengarang *Al Hawi* mengatakan pada "bab hal-hal yang mewajibkan

mandi," dengan nash Asy-Syafi'i *rahimahullah* pada salah satu kitabnya, bahwa cairan kemaluan adalah suci. Lalu ia menuturkan pernyataan najis dari Ibnu Suraij. Dengan demikian, mengenai masalah ini ada dua pendapat yang dicatatkan dari Asy-Syafi'i. *Pertama*: yang dinukil oleh pengarang, dan yang kedua adalah yang dinukil oleh pengarang *Al Hawi*. Yang benar adalah pendapat yang menyatakan suci.

Pendapat yang menyatakan najis juga berdalih dengan hadits Zaid bin Khalid RA: Bahwa ia menanyakan itu kepada Utsman bin Affan RA, ia berkata, "Bagaimana menurutmu bila seorang lelaki menggauli isterinya dan tidak mengeluarkan mani." Utsman berkata, "Ia harus berwudhu sebagaimana wudhu untuk shalat dan mencuci kemaluannya." Lalu Utsman berkata, "Aku mendengarnya dari Rasulullah SAW." Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Al Bukhari menambahkan (dalam riwayatnya): Lalu ia bertanya kepada Ali bin Abi Thalib, Az-Zubair bin Al Awwam, Thalhah bin Ubaidullah dan Ubay bin Ka'b, mereka pun menyuruhnya demikian.

Diriwayatkan dari Ubay bin Ka'b RA: Bahwa ia berkata, "Wahai Rasulullah, (bagaimana) bila seorang lelaki menggauli isterinya dan tidak mengeluarkan mani?" Beliau menjawab, "Ia harus mencuci bagian yang disentuhkan kepada isterinya, kemudian berwudhu dan shalat." Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Kedua hadits tentang bolehnya shalat dengan wudhu tanpa mandi ini telah dihapus hukumnya sebagaimana yang telah dikemukakan pada "bab hal-hal yang mewajibkan mandi." Adapun perintah untuk mencuci kemaluan dan apa yang disentuhkan kepada isterinya, maka itu tetap berlaku dan tidak dihapus hukumnya. Inilah yang benar mengenai hukum najisnya cairan kemaluan. Pendapat lainnya diartikan sebagai anjuran, namun kemutlakan perintah menunjukkan wajib, demikian menurut jumhur ahli fikih. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Asy-Syirazi, "dan cairan kemaluan perempuan," di sini ada kekurangan, yang lebih baik adalah cairan kemaluan, karena tidak ada bedanya antara kemaluan perempuan dan lainnya pada hewan yang suci sebagaimana yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

18. Asy-Syirazi berkata, "Adapun apa yang menjadi najis karena itu, adalah apa-apa yang suci yang terkena oleh salah satu jenis najis itu bila salah satunya basah maka menjadi najis yang persentuhan."

Penjelasan:

Apa yang dikatakannya ini cukup jelas, tidak ada yang samar, tapi dari kemutlakan ini ada beberapa hal yang dikecualikan. *Pertama*: bangkai binatang yang tidak memiliki darah yang mengalir, itu tidak najis menurut pandangan madzhab, dan benda tempat matinya binatang itu juga tidak menjadi najis menurut pendapat yang *shahih*. *Kedua*: Najis yang tidak diketahui indera tidak menajiskan air dan pakaian menurut pendapat yang lebih *shahih* sebagaimana yang telah dikemukakan. *Ketiga*: Bila kucing memakan najis kemudian menjilat pada bejana yang airnya sedikit atau benda cair maka tidak menajiskannya menurut salah satu pendapat. *Keempat*: Jika najis jatuh kedalam air dua qullah atau lebih dan tidak merubahnya, maka tidak menajiskannya.

Masalah-masalah yang terkait dengan najis.

Pertama: Bulu/rambut bangkai adalah najis menurut madzhab kecuali manusia maka itu suci menurut madzhab, baik terpisah darinya semasa masih hidup maupun setelah kematiannya. Penjelasan tentang bulu/rambut telah dipaparkan pada bab bejana. Dan di sana telah dikemukakan juga bahwa madzhab memandang najisnya tulang bangkai. Juga telah dikemukakan di sana, bahwa binatang yang tidak boleh dimakan dagingnya, bila binatang itu disembelih maka menjadi najis.

Kedua: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Benda-benda mati dan hewan-hewan serta apa-apa yang terkait dengan hewan, maka semua benda adalah suci kecuali khamer dan setiap tuak yang memabukkan. Suatu pendapat menyatakan bahwa tuak adalah suci, pendapat lain menyatakan bahwa tuak yang mulia adalah suci walaupun terkandung di dalam tandan yang bisa merubahnya menjadi khamer. Penjelasan tentang pendapat-pendapat ini telah dipaparkan, dan itu semua janggal lagi lemah.

Yang dimaksud dengan benda mati ini adalah yang bukan hewan, bukan benda hidup dan juga bukan merupakan bagian dari hewan serta tidak berasal

dari hewan. Perkataan kami, "bukan benda hidup," untuk membedakannya dari bangkai. Perkataan kami, "dan juga bukan merupakan bagian dari hewan," untuk membedakan dari anggota tubuh kambing misalnya, dan serupanya yang diambil ketika kambingnya masih hidup. Perkataan kami, "serta tidak berasal dari hewan," untuk membedakannya dari air kencing, kotoran dan najis lainnya yang berasal dari perut hewan. Adapun hewan, maka semuanya suci kecuali anjing dan babi serta yang diturunkan dari salah satunya.

Pengarang *Al Bayan* menuturkan pandangan lain dari Ash-Shaidalani, bahwa ulat dari bangkai adalah najis. Ini pandangan yang janggal lagi tertolak. Yang benar adalah dinyatakan suci sebagaimana hewan-hewan lainnya. Adapun yang terkait dengan hewan, seperti bangkainya, maka perincian dan penjelasan tentang yang suci dan yang najis dari itu telah dipaparkan. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Najis yang berada di dalam perut tidak dihukumi selama tidak bersentuhan benda lain di luar sehingga yang berlaku adalah hukum zhahirnya (bagian luarnya), sebagaimana bila menelan tali dimana sebagiannya sudah berada di dalam perut dan sebagian lainnya masih di luar mulut, atau memasukkan jarinya ke dalam dubur, atau batang kayu (atau serupanya) yang mana sebagian di dalam dan sebagiannya lagi di luar, maka mengenai ini ada dua pendapat yang telah dikemukakan di awal "bab hal-hal yang membatalkan wudhu," dimana pendapat yang lebih *shahih* yang ditetapkan oleh mayoritas, bahwa ditetapkan hukumnya najis sehingga tidak sah shalat maupun thawaf dengan kondisi itu karena disertai dengan sesuatu yang bersentuhan dengan najis. Pendapat lainnya tidak menetapkan hukum najis. Penjelasan lebih rincinya mengenai ini beserta cabang-cabang masalahnya telah dipaparkan di sana. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Tentang fatwa-fatwa yang dinukil dari pengarang *Asy-Syami*l, bahwa bila anak keluar dari perut maka ia suci, tidak wajib dimandikan berdasarkan ijma' kaum muslmin. Ia perkata, "Maka telur juga demikian, sehingga tidak harus mencuci bagian luar karena najisnya yang di dalam tidak dihukumi. Karena itulah susu yang keluar di antara kotoran dan darah adalah suci lagi halal." Demikian yang dikatakannya, bahwa najis yang didalam tidak dihukumi, dan juga tentang telur, ini adalah pilihannya. Kami telah memaparkan perbedaan pendapat mengenai itu.

Kelima: Pengarang *At-Tatimmah* berkata, "Kotoran yang rontok dari

tubuh manusia di dalam kamar mandi dan lainnya, maka hukumnya sama dengan mayat manusia, karena terlahir dan kulit." Lebih jauh ia mengatakan, "Demikian juga kotoran yang terlepas dari semua hewan maka hukumnya sama dengan bangkainya." Apa yang dikatakannya mengenai kotoran manusia adalah pendapat yang lemah, saya tidak menemukannya dari selainnya. Sedangkan pendapat yang terpilih adalah ditetapkan suci, karena itu merupakan keringat yang mengering (menjadi benda).

Keenam: Para sahabat kami *rahimahumullah* berkata, "Bila binatang memakan biji lalu keluar dari perutnya dalam keadaan utuh. Jika kadar kerasnya tetap, yaitu bila ditanam maka bisa tumbuh, maka dihukumi suci namun harus dicuci karena telah bersentuhan dengan najis. Sebab bila itu telah menjadi makanan, maka akan melalui proses pencernaan, misalnya menelan biji lalu keluar, maka bagian dalamnya suci sehingga bagian kulit luarnya harus dicuci. Jika kadar kerasnya telah hilang, yaitu bila ditanam maka tidak akan tumbuh, maka itu adalah najis. Penjelasan ini disebutkan oleh Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Baghawi dan yang lainnya.

Ketujuh: Tanaman yang tumbuh pada kotoran, maka para sahabat kami mengatakan, bahwa itu bukan najis pada bendanya tapi menjadi najis karena bersentuhan dengan najis sehingga menjadi najis. Bila dicuci maka menjadi suci. Jika ada bulir yang tumbuh pada kotoran, maka biji yang tumbuh darinya [yakni bijinya berada di atas, seperti padi, bukan yang tertimbun di dalam kotoran itu] adalah suci dan tidak perlu dicuci. Demikian juga mentimun dan serupanya semuanya suci dan tidak perlu dicuci. Al Mutawalli berkata, "Begitu pula pohon yang disirami air najis, maka dahan-dahannya, dedaunannya dan buah-buahannya adalah suci, karena semuanya merupakan cabangnya pohon itu dan pertumbuhannya." Al Baghawi berkata, "Bila dari kemaluanya keluar ulat, maka itu suci namun bagian luarnya najis, sehingga bila dicuci maka menjadi suci."

Catatan:

1. Misik adalah suci menurut ijma' dan juga boleh diperjual belikan. Al Mawardi menuturkan pendapat dari kalangan syi'ah di dalam kitab *Al Buyu'*, bahwa mereka mengatakan najis dan tidak boleh diperjual belikan. Ini kesalahan fatal karena menyelisihi hadits-hadits *shahih* dan ijma'. Insya Allah kami akan menjelaskannya beserta dalil-dalilnya pada "bab apa-apa yang dilarang dari

itu," dari rangkaian jual beli dengan tipuan yang disebutkan oleh pengarang dan para sahabat kami.

2. Al Mawardi dan Ar-Rauyani mengatakan di akhir bab jual beli dengan tipuan, "Adapun zabad (sejenis parfum), itu adalah susu kucing laut, aromanya seperti aroma misik." Keduanya mengatakan, "Bila kami katakan najisnya susu binatang yang tidak boleh dimakan dagingnya, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa itu najis, tidak boleh diperjual belikan karena kenajisannya. *Kedua*, bahwa itu suci sebagaimana misik." Demikian perkataan Al Mawardi dan Ar-Rauyani.

Yang benar adalah suci dan boleh diperjual belikan, karena yang benar, bahwa semua binatang laut adalah suci, dan daging dan susunya halal sebagaimana yang insya Allah nanti akan kami jelaskan pada babnya. Kalaupun mengikuti apa yang disebutkan oleh Al Mawardi, bahwa itu adalah susu kucing laut, padahal para ahli terpercaya menyebutkan bahwa itu adalah keringat kucing darat, maka berdasarkan ini berarti suci, tanpa ada perbedaan pendapat. Tapi mereka mengatakan, "Itu biasanya tercampur dengan bulu yang rontok darinya sehingga perlu memisahkan bagian yang ada bulunya. Karena yang lebih *shahih* menurut kami, bahwa bulu/rambut hewan, selain manusia, yang tidak boleh dimakan dagingnya bila terlepas/rontok ketika masih hidup adalah najis, sedangkan kucing darat tidak boleh dimakan dagingnya. *Wallahu a'lam*."

19. Asy-Syirazi berkata, "Najis tidak bisa disucikan dengan perubahan kedua benda, yaitu kulit bangkai binatang. Kami telah mengemukakan dalilnya pada topiknya. Dan kedua adalah khamer bila telah berubah dengan sendirinya menjadi cuka maka menjadi suci, hal ini berdasarkan riwayat dari Umar bin Khaththab RA, bahwa ia berkhutbah, lalu berkata, 'Tidak dihalalkan cuka dari khamer yang telah rusak sehingga Allah memulai pengrusakannya, maka saat itulah cukanya menjadi baik. Dan tidak mengapa kalian membeli cuka dari ahli dzimmah selama mereka tidak berupaya menyengaja pengrusakannya.' Dan juga dihukumi najis itu karena kerasnya yang menyebabkan kepada rusaknya, dan itu sudah tidak ada tanpa disertai najis, maka wajib dihukumi suci."

Penjelasan:

Perkataan Asy-Syirazi, "tidak bisa disucikan dengan perubahan kedua benda," semestinya dikemukakan tiga, yaitu *Alaqah* (gumpalan darah) dan *mudhghah* (gumpalan daging), karena kenajisannya menjadi hilang karena perubahannya menjadi makhluk hidup. Yang ketiga adalah telur di dalam ayam mati, bila dihukumi najis, maka akan menjadi suci bila berubah menjadi anak ayam, demikian tanpa ada perbedaan pendapat sebagaimana yang telah dikemukakan pada bab bejana. Jawaban tentang telur, bahwa itu bukan najis pada bendanya, tapi karena bersentuhan dengan najis. Adapun *Alaqah* (gumpalan darah) dan *mudhghah* (gumpalan daging), maka cabang masalahnya menurut pendapat yang lebih *shahih* adalah suci. Penjelasannya baru dikemukakan di atas, maka cukup dengan itu dan tidak perlu diulang di sini.

Adapun perkataan Umar RA, bagian akhir perkataan, "menyengaja pengrusakannya," diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan lafazh, "dan tidak mengapa kalian membeli .." dst. hingga akhir perkataannya.

Kemudian perkataan Asy-Syirazi, "menjadi rusak," maksudnya adalah berubah menjadi cuka. Perkataan Asy-Syirazi, "sehingga Allah memulai pengrusakannya," artinya bahwa bila khamer dirubah menjadi cuka maka cuka itu tidak halal, tapi bila Allah merubahnya menjadi cuka tanpa peran serta manusia, maka cuka itu halal (yakni berubah dengan sendirinya), demikian juga makna perkataannya, "pengrusakannya," yakni menjadikannya cuka, yaitu merusak khamer walaupun bisa dibuat menjadi demikian. Perkataan Asy-Syirazi, "dan tidak mengapa kalian membeli cuka dari ahli dzimmah," artinya: itu dibolehkan dan tidak dilarang walaupun mereka itu kafir yang perkataannya tidak dapat dipercaya. Bahkan itu dibolehkan sebagaimana dibolehkannya sembelihan mereka dan makanan mereka yang lainnya. Allah *Ta'ala* telah berfirman, "*Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberikanAl-Kitab itu halal bagimu.*" (Qs. Al Maaidah [5]: 5). Ini bisa ditakwilkan juga sebagai cuka dan makanan lainnya. Dan tidak bisa diterima klaim mayoritas mufassir dan yang mengikuti mereka yang mengkhususkan itu pada sembelihan mereka. Di antara yang mengikuti pendapat mereka adalah pengarang ini di awal bab riba. Yang benar adalah yang kami sebutkan.

Adapun tentang hukum masalahnya, bila khamer berubah dengan

sendirinya menjadi cuka, maka ia menjadi suci. Insya Allah nanti akan saya sebutkan cabang yang mencakup hukum-hukum benda yang mengalami perubahan.

20. Asy-Syirazi berkata, "Jika direndam cuka atau garam maka tidak mensucikan berdasarkan riwayat: Bahwa Abu Thalhah RA bertanya kepada Rasulullah SAW tentang anak-anak yatim yang mewarisi khamer, beliau pun bersabda, '*Tumpahkanlah.*' Lalu Abu Thalhah berkata, 'Apa tidak sebaiknya aku buat cuka?' Beliau menjawab, '*Tidak.*' Beliau melarangnya merubah menjadi cuka, maka ini menunjukkan bahwa itu tidak boleh. Dan karena jika itu dibolehkan, tentu beliau menganjurkan itu karena mengandung kemaslahatan pada harta anak yatim itu. Dan juga, jika dituangkan cuka kepadanya, maka cukanya menjadi najis, jika telah hilang maka yang tersisa adalah najisnya cuka yang najis sehingga itu tidak mensucikan. Jika dipindahkan dari sinar matahari ke bawah bayangan (yang teduh), atau dari yang teduh ke bawah sinar matahari hingga menjadi cuka, maka mengenai ini ada dua pendapat. Pertama: mensucikan, karena kerasnya (yang memamukkan) telah hilang tanpa najis yang menyertainya. Kedua: tidak menyucikannya karena itu merupakan tindakan yang mempercepat prosesnya sehingga tidak halal dengan cara itu, sebagaimana bila membunuh orang yang akan diwarisi, atau membuat lari binatang buruan dari tanah suci ke tanah halal."

Penjelasan:

Hadits Abu Thalhah ini hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan yang lainnya dengan sanad-sanad *shahih* dari Anas RA: Bahwa Abu Thalhah bertanya kepada Rasulullah SAW, lalu ia sebutkan dengan lafazh yang dicantumkan di dalam *Al Muhadzdzab*. Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya dan At-Tirmidzi meriwayatkan dari Anas, ia berkata, "Nabi SAW ditanya, 'Apakah boleh kami membuat cuka?' Beliau menjawab, '*Tidak*'." At-Tirmidzi berkata, "Ini hadits *hasan shahih*."

Perkataan Asy-Syirazi, "Dan diriwayatkan bahwa Abu Thalhah," ini termasuk yang diingkari terhadapnya, karena ia menyebutkan dengan nada isyarat, padahal ini hadits *shahih*. Nama Abu Thalhah adalah Zaid bin Sahl.

Keterangannya telah dipaparkan pada bab hal-hal yang mewajibkan mandi.

Adapun tentang hukum masalahnya: Menurut kami dan mayoritas ulama, bahwa pencampuran cuka itu haram, jika dilakukan maka akan menjadi cuka namun tidak mensucikannya. Al Baghawi berkata, "Tidak mungkin mensucikannya setelah ini dengan cara seperti cuka bila telah terkena najis." Abu Hanifah berkata, "Disucikan dengan proses cuka." Dalil kami adalah kedua hadits yang *shahih* ini.

Adapun masalah pemindahan dari lokasi teduh (tidak terkena sinar matahari) ke bawah sinar matahari atau sebaliknya, pendapat yang lebih *shahih* adalah suci. Kedua pandangan ini berlalu bila pangkalnya dibuka agar terkena udara sehingga mempercepat prosesnya. Demikian yang dinukil oleh Ar-Rafi'i.

Masalah:

Pertama: Khamer ada dua jenis, yaitu yang mulia dan yang lainnya. Yang mulia adalah yang dibuat dari sari-sari buah untuk menjadi cuka, sedangkan yang lainnya yang dibuat untuk khamer. Tentang kedua jenis ini ada beberapa masalah:

Kedua: Prosesnya dengan mencampurkan saru buah atau cuka atau roti panas atau garam atau lainnya, ini hukumnya haram, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan para sahabat kami. Bila menjadi cuka maka cuka ini najis karena dua alasan yang telah disebutkan oleh pengarang dan para sahabat kami. Pertama: Diharamkannya upaya pemosresan itu. Kedua: najisnya benda yang dimasukkan karena persentuhannya sehingga statusnya najisnya terus berlanjut karena tidak ada yang menghilangkannya dan tidak ada keterpaksaan secara hukum untuk merubah menjadi suci. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Sama saja dalam hal ini, baik khamer yang mulia maupun lainnya. Karena yang dimasukkan itu dengan sengaja." Menurut pendapat yang lemah, boleh mengupayakan khamer yang mulia dan disucikan dengan cara itu. Menurut pendapat lainnya bahwa cara itu mensucikan khamer baik yang mulia maupun lainnya bila dimasukkan secara tidak sengaja. Demikian yang diturunkan oleh Ar-Rafi'i. Yang benar bahwa itu tidak ada bedanya sebagaimana yang telah dikemukakan.

Ketiga: Bila dimasukkan bawang atau garam ke dalam sari buah untuk mempercepat permentasinya sebelum mengeras sehingga menjadi khamer kemudian berubah sendirinya menjadi cuka sedangkan di dalamnya terdapat bawang, maka mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh Ar-Rafi'i. *Pertama*, bahwa itu mensucikan karena dimasukkan dalam keadaan sucinya, seperti penyekatan tong (drum). *Kedua*, ini pendapat yang lebih *shahih*, bahwa itu tidak mensucikan, karena yang dimasukkan menjadi najis karena proses khamer sehingga status najis terus berlanjut. Ini berbeda dengan penyekatan tong/tempayan karena darurat. Jika cukanya lebih banyak sehingga mencegah sari buah menjadi keras [yakni menjadi tajam], maka itu tidak apa-apa, bahkan itu mensucikannya.

Keempat: Menahan khamer yang mulia agar menjadi khamer adalah boleh. Inilah yang benar yang ditetapkan oleh para sahabat kami. Imam Al Haramain menuturkan pendapat dari sebagian ulama khalaf, bahwa itu tidak boleh. Ini pendapat yang keliru lagi tertolak. Adapun jenis khamer lainnya, maka wajib dibuang, jika tidak dibuang lalu berubah menjadi cuka maka menjadi suci karena najisnya itu akibat kerasnya, sedangkan kerasnya itu sudah hilang. Ar-Rafi'i menuturkan pendapat lain, bahwa itu tidak mensucikannya, karena dengan menahannya (tidak menumpahkannya) berarti telah berbuat maksiat, sehingga sama dengan sengaja membuat cuka dengan cara yang dilarang. Pendapat madzhab adalah yang pertama.

Kelima: Bila telah kembali suci denga proses itu maka menjadi suci juga wadah-wadahnya karena faktor darurat. Ada pendapat lainnya mengenai ini, yaitu Ad-Darimi mengatakan, "Jika tidak meresap sedikit pun dari khamer, seperti botol, maka itu suci. Tapi jika meresap maka tidak suci." Yang benar adalah yang ditetapkan oleh jumhur, bahwa itu suci karena faktor darurat.

Kemudian, karena sucinya apa yang tidak dituangi cuka setelah prosesnya maka menjadi suci juga yang di atasnya yang terkena khamer ketika sedang mendidih (proses menjadi keras). Demikian yang dikatakan oleh Al Qadhi Husain dan Abu Ar-Rabi' Al Ilaqi. Ar-Rafi'i menuturkan dari keduanya tanpa menyebutkan kebalikannya. Al Ilaqi ini bernama Thahir bin Abdillah, dinisbatkan kepada Ilaq, yaitu negeri Syasy yang bersambung dengan Turki. Demikian yang dikatakan oleh As-Sam'ani, yaitu negeri Islam terbaik dan paling bersih.

Ia mengatakan, "Abu Ar-Rabi' ini seorang yang pandai dalam masalah fikih, ia belajar fikih di Marw ia kepada Al Qaffal Al Marwazi, di Naisabur kepada Abu Thahir Az-Zayadi, dan di Bukhara kepada Abu Abdillah Al Hulaimi. Ia belajar ushul dari Abu Ishaq Al Isfaraini. Penduduk Syasy banyak berguru kepadanya dalam masalah fikih." Saya telah memaparkan perihalnya di dalam *Tahdzib Al Asma`*.

Catatan:

1. Tidak sah memperjual belikan khamer yang mulia, demikian pandangan madzhab. Syaikh Abu Ali As-Sanuji menuturkan pandangan lain yang lemah, bahwa itu sah berdasarkan pandangan yang janggal tentang kesuciannya. Karena dihalalkannya bagian dalam biji yang berproses menjadi khamer, maka tentang keabsahan penjualannya bertopang pada kesucian zhahirnya. Adapun tentang kesucian bagian dalamnya ada dua pendapat yang berpangkal pada pendapat mengenai telur yang didalamnya terdapat darah. yang benar bahwa semuanya bathil.

2. Madzhab kami, bahwa dibolehkan menahan wadah khamer dan memanfaatkan serta mempergunakannya untuk berbagai keperluan bila telah dicuci, dan mencucinya memang memungkinkan. Demikian yang dikatakan oleh jumhur ulama. Diriwayatkan dari Ahmad *rahimahullah*, bahwa itu harus dipecahkan dan dirobek. Dalil kami, bahwa itu adalah harta, dan kita dilarang menyia-nyiakan harta. Juga, karena hukum asalnya tidak ada ketetapan yang menunjukkan wajibnya hal itu.

Adapun hadits Anas RA, yang mana ia berkata, "Aku menyuguhi minuman kepada Abu Ubaidah, Abu Thalhah dan Ubay bin Ka'b sirup kurma [yakni minuman yang dibuat dari kurma yang dibelah, lalu dituangi air dan dibiarkan hingga menjadi tajam/keras] dan khamer. Lalu ada seseorang mendatangi mereka lalu berkata, 'Sesungguhnya khamer telah diharamkan.' Maka Abu Thalhah berkata, 'Wahai Anas, berdirilah menuju guci itu lalu pecahkanlah.' Maka aku pun berdiri lalu memecahkannya." Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, dalam hadits ini tidak ada yang menunjukkan wajibnya memecahkan, karena Nabi SAW tidak memerindahkan itu. Bahkan dalam hadits Abu Thalhah yang disebutkan oleh pengarang menunjukkan tidak wajib, karena

nabi SAW mengatakan, "Tumpahkanlah." Tanpa menyebutkan untuk merusakkan wadahnya. Di antara yang menyebutkan masalah ini dari kalangan para sahabat kami adalah pengarang *Al Mutazhhari*.

3. Al Mutawalli mengatakan di dalam kitab jual beli, "Menurutnya, menjual khamer kepada ahli dzimmah adalah haram." Abu Hanifah berkata, "Tidak haram." Masalah ini berpangkal pada khithab terhadap orang-orang kafir beserta cabang-cabangnya. Madzhab kami menyatakan bahwa merekalah yang dituju oleh khithab itu. Insya Allah saya akan menjelaskan masalah ini di awal pembahasan tentang shalat.

4. Madzhab para ulama tentang membuat khamer dan perubahannya menjadi cuka. Jika berubah dengan sendirinya menjadi cuka, maka menurut jumhur ulama bahwa itu suci. Al Qdhi Abdul Wahhab Al Maliki menukil ijma' mengenai ini. Yang lainnya menuturkan dari Sahnun Al Maliki, bahwa itu tidak mensucikan. Adapun membuat cuka dengan memasukan sesuatu ke dalamnya, maka menurut madzhab kami, bahwa itu tidak mensucikan. Demikian juga yang dikatakan oleh Ahmad dan mayoritas ulama. Sementara itu, Abu Hanifah, Al Auza'i dan Al-Laits bahwa itu mensucikan. Dari Malik ada tiga riwayat, riwayat yang paling *shahih* bahwa itu haram, dirubah jadi cuka maka itu suci. Kedua, haram dan tidak dapat disucikan. Ketiga, halal dan dapat disucikan. Dalil kami adalah yang telah dikemukakan.

21. Asy-Syirazi berkata, "Jika kotoran terbakar lalu berubah menjadi abu, maka itu tidak mensucikan, karena status najisnya adalah pada bendanya. Ini berbeda dengan khamer, karena status najisnya pada makna yang dicerna, dan itu sudah hilang."

Penjelasan:

Madzhab kami, bahwa pembakaran dengan api tidak mensucikan kotoran, tulang bangkai dan benda-benda najis lainnya. Demikian juga bila benda-benda itu berada di tempat bergaram, atau ada anjing atau serupanya yang berubah menjadi garam, menurut kami tidak ada yang berubah menjadi suci. Demikian juga yang dikatakan oleh Malik, Ahmad, Ishaq dan Daud. Para sahabat kami

menuturkan dari Abu Hanifah yang menyatakan bahwa semua ini suci. Pendapat ini dituturkan juga oleh pengarang *Al 'Uddah* dan *Al Bayan* sebagai satu pendapat dari para sahabat kami.

Imam Al Haramain berkata, "Abu Zaid dan Al Khudhari dari kalangan para sahabat kami berkata, bahwa setiap benda najis, maka abunya adalah suci. Ini sebagai pencabangan dari pendapat *qadim*, karena matahari, angin dan api mensucikan tanah yang najis. Pendapat ini tidak dianggap. Pengarang telah membedakan itu dengan khamer yang berubah menjadi cuka. *Wallahu a'lam.*

22. Asy-Syirazi berkata, "Adapun uap najis yang terbakar, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa itu najis, karena merupakan bagian dari yang najis, yaitu sama halnya dengan abunya. *Kedua*, bahwa itu tidak najis, karena itu adalah uap najis sehingga sama dengan asap yang keluar dari perut."

Penjelasan:

Kedua pendapat tentang najisnya uap najis itu masyhur dan dalilnya telah dikemukakan di dalam kitabnya. Pendapat yang lebih *shahih* menurut para sahabat kami bahwa itu najis. Dalam hal ini adalah sama saja, baik itu uap benda najis seperti kotoran, maupun uap minyak yang najis, mengenai semua ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh Al Baghawi.

Catatan: Pengarang *Al Hawi* berkata, "Bila kami katakan bahwa uap najis adalah najis, apakah itu dimaafkan? Mengenai ini ada dua pendapat. Bila kami katakan tidak dimaafkan, maka tentang tungku yang najis, bila diusap (dilap) dengan kain kering yang suci maka menjadi suci, dan bisa dilap dengan yang basah maka tidak mensucikannya kecuali dicuci dengan air."

Pengarang *Al Bayan* berkata, "Bila kami katakan najis, lalu terkena pakaian yang digantung, jika itu sedikit maka dimaafkan, tapi bila tidak mensucikan kecuali dengan dicuci. Jika tungkunya menghitam lalu mengenai roti sebelum dilap, maka bagian bawah rotinya najis." Demikian yang disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid.

23. Asy-Syirazi berkata, "Jika anjing menjilat pada bejana memasukkan bagian tubuhnya ke dalamnya dalam keadaan basah, maka bejana itu tidak suci hingga dicuci tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Abu Hurairah: Bahwa Nabi SAW bersabda, طَهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ (*Sucinya bejana salah seorang kalian apabila anjing menjilatnya adalah mencucinya tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah*). Jadi kesuciannya itu dikaitkan dengan tujuh kali, sehingga ini menunjukkan bahwa kesuciannya itu tidak terjadi bila kurang dari itu."

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ini adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Muslim. Kami telah menyebutkannya sebelum ini, namun dalam riwayat Muslim dengan lafazh: أُوْلاَهُنَّ بِالتُّرَابِ (*dimana yang pertama kalinya dengan tanah*). Sedangkan riwayat pengarang di sini dicantumkan dengan lafazh: إِحْدَاهُنَّ (*salah satunya*), ini gharib, ini tidak disebutkan oleh Al Bukhari, Muslim, maupun para penyusun kitab-kitab hadits yang *mu'tamad* kecuali Ad-Daraquthni, ia menyebutkannya dari riwayat Ali RA.

Para ulama berbeda pendapat mengenai jilatan anjing. Madzhab kami menyatakan bahwa itu menajiskan apa yang dijilatnya dan harus mencucinya sebanyak tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah. Demikian yang dikatakan oleh mayoritas ulama. Ibnu Al Mundzir menuturkan wajibnya mencuci itu sebanyak tujuh kali dari Abu Hurairah, Ibnu Abbas, Urwan bin Az-Zubair, Thawus, Amr bin Dinar, Malik, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur. Ibnu Al Mundzir berkata, "Demikian juga pendapatku."

Sementara itu, Az-Zuhri mengatakan, "Cukup mencucinya tiga kali." Abu Hanifah mengatakan, "Harus mencucinya hingga diduga kuat telah suci. Jika itu tercapai dengan sekali maka itu sudah cukup." Demikian menurutnya mengenai najis-najis lainnya yang riil. Ia juga mengatakan, "Wajib mencuci najis hukmiyah (secara hukum dinyatakan najis) sebanyak tiga kali." Suatu riwayat dari Ahmad menyebutkan, bahwa wajib mencucinya delapan kali, dimana salah satunya dengan tanah. Ini juga merupakan satu riwayat dari Daud.

Sementara itu, Malik dan Al Auza'i mengatakan, bahwa makanan yang

dijilat menjadi najis, bahkan halal dimakan, dan minumannya pun boleh diminum, serta air yang dijilat pun boleh digunakan untuk berwudhu. Keduanya mengatakan, "Diwajibkannya mencuci bejana sebagai ibadah."

Malik mengatakan, "Jika anjing menjila pada air, maka boleh menggunakannya untuk wudhu, karena air itu suci." Tentang bolehnya mencuci bejana itu dengan airnya (yakni air yang ada di dalam bejana ketika dijilat anjing), ada dua riwayat darinya. Hujjah bagi Abu Hanifah adalah hadits yang diriwayatkan Abdul Wahhab bin Adh-Dhahhak dari Isma'il bin Ayyasy, dari Hisyam bin Urwah, dari Abu Az-Zinad, dari Al A'raj, dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW mengenai anjing yang menjiilat pada bejana, beliau bersabda,

يَغْسِلُهُ ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ سَبْعًا "*Mencucinya tiga kali atau lima kali atau tujuh kali.*" Juga berdasarkan qiyas terhadap semua najis. Sementara hujjah bagi Ahmad rahimahlllah adalah hadits Abdullah bin Mughaffal Al Muzani RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مِرَارٍ وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ فِي التُّرَابِ "*Bila anjing menjilat pada bejana maka cucilah sebanyak tujuh kali lalu taburilah yang kedelapannya dengan tanah.*" HR. Muslim.

Hujjah bagi Malik dan Al Auza'i yang menyatakan tidak najis dan bolehnya memanfaatkan makanannya, bahwa perintah untuk mencuci bejana adalah sebagai ibadah, dan itu tidak berarti menajiskan makanan dan merusakkannya. Para sahabat kami dan junhyr berhujjah mengenai wajibnya mencuci tujuh kali dengan haidts Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda, طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعًا إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ "*Sucinya bejana salah seorang kalian apabila anjing menjilatnya adalah mencucinya tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah.*"

Diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda, إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا "*Bila anjing minum dari bejana seseorang kalian maka hendaklah ia mencucinya tujuh kali.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Matan ini diriwayatkan juga di dalam *Ash-Shahih* oleh sejumlah sahabat lainnya RA. Selanjutnya para sahabat kami menyebutkan sejumlah qiyasan dan keterkaitan yang tidak kuat sehingga tidak diperlukan untuk dikemukakan di sini karena kami telah menyebutkan dalilnya dari sunnah-sunnah yang *shahih* lagi

cukup jelas.

Dalil terhadap Al Auza'i dan Malik adalah hadits Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مِرَارٍ *"Bila anjing menjilat pada bejana seseorang kalian, maka hendaklah ia menumpahkannya kemudian hendaklah ia mencucinya tujuh kali."* (HR. Muslim).

Ini nash tentang wajibnya menumpahkannya dan merusakkannya, dan ini jelas menunjukkan kenajisannya. Seandainya itu tidak najis, maka tidak boleh ditumpahkan (dibuang). Demikian juga sabda Nabi SAW, طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ (*Sucinya bejana salah seorang kalian*), zhahirnya menunjukkan kenajisannya sebagaimana yang telah kami jelaskan dalam masalah najisnya anjing.

Jawaban tentang hujjah Abu Hanifah, itu adalah hadis *dha'if* berdasarkan kesepakatan para hafizh (ulama penghafal hadits), karena perawinya adalah Abdul Wahhab yang disepakati *dha'if* dan riwayatnya ditinggalkan. Iman Al Uqaili dan Ad-Daraquthni berkata, "Haditsnya ditinggalkan (tidak dipakai)." Ini ungkapan melemahkan yang sangat kuat dalam hal kritikan dengan kesepakatan para ahli kritik dan rekomendasi.

Al Bukhari mengatakan di dalam *Tarikh*-nya, "Ia mempunyai beberapa riwayat yang aneh." Ini merupakan ungkapan yang melemahkannya. Abdurrahman bin Abi Hatim, pemuka seni ilmu ini mengatakan, "Ayahku mengatakan, 'Abdul Wahhab itu berdusta. Ia menceritakan banyak hadits palsu, lalu aku berangkat menemuinya, lalu aku katakan kepadanya, 'Tidakkah engkau takut kepada Allah *'Azza wa Jalla.*' Lalu ia pun menjamin kepadaku bahwa ia tidak lagi akan menceritakan hadits, tapi setelah itu ia menceritakan hadits lagi'."

Komentar para pemuka bidang ini telah mengemukakan senada dengan apa yang telah saya sebutkan, dan itu cukup populer. Saya memaparkan perihal orang ini, karena rotasi hadits bertumpu padanya, dan rotasi madzhab juga bertumpu pada hadits itu, maka saya ingin menjelaskan haditsnya dan perawinya. Telah dikatakan, bahwa kritikan tidak diterima kecuali berupa penafsiran, maka aku pun menfsirkan.

Adapun Isma'il bin Ayyasy, ia disepakati *dha'if*, dan riwayatnya dari orang-orang Hijaz, adapun tentang boleh tidaknya penerimaan riwayatnya dari orang-orang Syam diperselisihkan. Ia meriwayatkan hadits ini dari Hisyam bin

Urwah, dan diketahui bahwa ia orang Hijaz, maka tidak dapat dijadikan hujjah walaupun tidak ada sebab lain pada hadits ini yang melemahkannya. Selain itu, di dalam sanadnya juga terdapat Abdul Wahhab yang perihalnya sebagaimana yang telah kami kemukakan. Adapun qiyasan mereka terhadap najis-najis lainnya, maka itu tidak dianggap karena adanya sunan-sunan yang *shahih* lagi jelas yang menyelisihinya.

Jika di antara mereka ada yang mengatakan, "Hadits kalian diriwayatkan oleh Abu Hurairah, padahal ia memfatwakan untuk mencucinya tiga kali." Jawabannya dari dua segi: *Pertama,* bahwa ini tidak valid, sehingga tidak dalam diterima klaim yang menisbatkan kepadanya, bahkan Ibnu Al Mundzir telah menukil darinya tentang wajibnya mencuci sebanyak tujuh kali sebagaimana yang telah kami kemukakan. Dan setiap pengarang yang jeli telah mengetahui, bahwa Ibnu Al Mundzir adalah pemuka dalam bidang ini, yakni tentang penukilan madzhab para ulama dari kalangan para sahabat dan tabi'in serta generasi setelah mereka.

Kedua: Jika perbuatan perawi dan fatwanya berbeda dengan hadits yang diriwayatkannya, ini tidak menodai keshahihannya dan tidak menghalangi untuk berhujjah dengan itu, demikian menurut jumhur ahli fikih, ahli hadits dan ahli ushul. Sementara menurut Asy-Syafi'i dan ulama peneliti lainnya adalah kembali kepada perkataan perawi jika perkataannya itu sebagai penafsiran haditsnya yang tidak menyelisihi zhahirnya. Dan sebagaimana diketahui, bahwa ini tidak terjadi di dalam masalah kita, lalu, bagaimana bisa menetapkan tujuh menjadi tiga?

Jawaban tentang hujjah Ahmad, bahwa yang dimaksud adalah: cucilah tujuh kali dimana salah satunya dengan air dan tanah, sehingga tanah bersama air dianggap dua pencucian. Penakwilan ini sangat memungkinkan sehingga layak dikatakan demikian sebagai penyingkronan antara riwayat-riwayat tersebut, karena riwayat-riwayat yang masyhur menyebutkan tujuh kali. Jika memungkinkan untuk membawakan pengertian riwayat ini kepada yang menyepakatinya, maka kami menempuh itu.

Jawaban tentang hujjah Al Auza'i dan Malik, bahwa Nabi SAW menyatakan perintah untuk menumpahkan dan merusakkannya, sehingga itu harus diamalkan. *Wallahu a'lam*.

24. Asy-Syirazi berkata, "Yang lebih utama adalah menjadikan tanah di selain yang ketujuh agar ada yang membersihkannya. Tapi ditempatkan di mana saja boleh karena keumuman khabarnya."

Penjelasan:

Apa yang dikatakannya ini disepakati di kalangan kami. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menukil, bahwa Asy-Syafi'i menetapkan bahwa dianjurkan untuk menempatkan tanah di pertama. Demikian juga yang dikatakan oleh para sahabat kami, dan ini sesuai dengan riwayat Muslim yang telah kami kemukakan. Kesimpulannya, bahwa dianjurkan untuk menempatkan tanah di pertama, jika tidak, maka di selain yang ketujuh, tapi kalaupun ditempatkan pada yang ketujuh (terakhir), maka itu juga boleh.

Di dalam sejumlah riwayat di dalam *Ash-Shahih* disebutkan dengan lafazh: "tujuh kali," dalam riwayat lainnya disebutkan dengan lafazh: "tujuh kali dimana pertama kalinya dengan tanah." Dalam riwayat lainnya disebutkan: "di terakhirnya," sebagai pengganti lafazh, "pertama kalinya." Dalam riwayat lainnya disebutkan dengan lafazh: "tujuh kali dimana yang ketujuhnya dengan tanah." Dalam riwayat lainnya disebutkan: "tujuh kali dan taburilah yang kedelapannya dengan tanah." Al Baihaqi dan yang lainnya meriwayatkan riwayat-riwayat ini, semuanya menunjukkan bahwa pembatasan "yang pertama" dan lainnya bukan syarat, tapi maksudnya adalah salah satunya, yaitu kadar yang diyakini dari setiap riwayat. *Wallahu a'lam*.

25. Asy-Syirazi berkata, "Jika tanah diganti dengan kapur atau bata dan serupanya, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: tidak mencukupi (tidak sah), karena itu merupakan pensucian yang nashnya menunjukkan tanah sehingga dikhususkan dengan itu sebagaimana halnya tayammum. *Kedua*: mencukupinya (sah), karena itu adalah penyucian najis yang nashnya menunjukkan pada benda padat sehingga tidak dikhususkan dengan itu seperti halnya istinja dan menyamak. Pada masing-masing pendapat ada dua pandangan: *pertama*, bahwa keduanya dalam keadaan tidak ada tanah, adapun bila ada tanah

maka tidak boleh diganti dengan yang lainnya, demikian satu pendapat. *Kedua*, bahwa keduanya berlaku pada semua kondisi."

Penjelasan:

Tentang hukum masalahnya, kesimpulan penukilan mengenai ini ada empat pendapat. *Pertama*, ini ang paling kuat menurut Ar-Rafi'i dan ulama peneliti lainnya, bahwa tidak ada yang dapat menggantikan tanah. *Kedua*, ini dishahihkan oleh pengarang didalam *At-Tanbih* dan Asy-Syasyi, bahwa bisa diganti dengan yang lainnya. *Ketiga*, bisa digantikan bila tidak ada tanah, tapi tidak boleh diganti bila memang ada. *Keempat*, bisa digantikan bila itu terjadi pada sesuatu yang bisa rusak karena tanah, seperti pada pakaian, tapi bila itu terjadi pada bejana dan serupanya maka tidak boleh diganti. Dalil-dalilnya cukup jelas dari apa yang telah disebutkan oleh pengarang. *Wallahu a'lam*

26. Asy-Syirazi berkata, "Jika mencuci dengan air saja, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa itu cukup, karena air lebih dominan daripada tanah, maka itu lebih boleh lagi. *Kedua*, tidak mencukupi, karena diperintahkan dengan tanah agar mendukung air karena beratnya najis, dan ini tidak bisa dicapai hanya dengan air saja."

Penjelasan:

Gambaran masalahnya adalah mencuci dengan air saja sebanyak delapan kali, apakah ini sah dan yang kedelapan itu menggantikan posisi tanah? Mengenai ini ada dua pendapat tersebut dan keduanya masyhur. Yang benar bahwa itu tidak menggantikan. Dalilnya telah disebutkan, akan tetapi dalil yang pertama sangat rusak. Ada pendapat ketiga mengenai ini, bahwa itu dapat menggantikan bila tidak ada tanah, tapi tidak dapat menggantikan bila ada tanah. Lalu mereka mengemukakan perbedaan pendapat, tentang: bagaimana bila bejananya atau tanahnya dibenamkan ke dalam air yang banyak? Yang lebih *shahih*, bahwa itu tidak cukup, jadi harus dengan tanah. *Wallahu a'lam*.

27. Asy-Syirazi berkata, "Bila ada dua anjing yang menjilat, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: masing-masing jilatan anjing dicuci tujuh kali sebagaimana perintah menyiramkan setimba air pada bekas kencing seseorang, lalu diharuskan menyiramkan dua timba pada bekas kencing dua orang. *Kedua*: untuk semuanya cukup dengan tujuh kali, dan inilah yang dicatatkan di Harmalah, karena najis tidak berlipat dengan jumlah anjing, beda halnya dengan air kencing."

Penjelasan:

Jika penjilatan berulang dari seekor anjing atau beberapa anjing, maka mengenai ini ada tiga pendapat. Pendapat yang *shahih* yang dicatatkan (*pertama*), bahwa untuk semuanya cukup tujuh kali, karena najis di atas najis masih termasuk jenisnya, tidak ada dampaknya sebagaimana yang insya Allah nanti akan saya sebutkan, yaitu bila seekor anjing menjilat pada sebuah bejana, kemudian ada najis yang jatuh ke dalamnya. Perkataan kami, "termasuk jenisnya," ini untuk membedakan dari kondisi di mana telah ada najis sebelumya kemudian anjing menjilat padanya, maka itu mempengaruhi sehingga wajib dicuci tujuh kali jika itu terjadi satu kali. *Kedua*. Masing-masing jilatan harus dicuci tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah, karena ini sama halnya bila anjing menjilat lalu dicuci, kemudian menjilat lagi maka harus dicuci lagi. *Ketiga*: Jika lebih dari sekalinya itu terjadi dari anjing yang sama, maka untuk kesemuanya cukup dengan tujuh kali, tapi bila anjingnya banyak, maka dari masing-masing anjing dicuci tujuh kali. Demikian yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi* dan yang lainnya.

Perkataan Asy-Syirazi, "Sebagaimana perintah menyiramkan setimba air pada bekas kencing seseorang, lalu diharuskan menyiramkan dua timba pada bekas kencing dua orang," ini perkataan yang rancu, karena ia menjadikannya sebagai sandaran dalil, namun pengarang tidak mengingkarinya saat mengemukakan hujjah yang kedua, bahkan membiarkannya dan menetapkannya serta menyebutkan perbedaannya, padahal setelah beberapa baris ia menyebutkan perkiraan tentang kencingnya dua orang dengan dua timba adalah lemah. Insya Allah nanti akan kami jelaskan.

28. Asy-Syirazi berkata, "Jika menjilat pada suatu bejana, kemudian ada najis lain yang jatuh ke dalam bejana itu, maka cukup dicuci tujuh kali untuk semuanya,karena najis-najis itu sudah tercakup. Karena itu, bila ada air kencing dan darah yang masuk ke dalamnya, maka cukup dicuci sekali."

Penjelasan:

Apa yang dikatakan oleh pengarang ini telah disepakati dan dicatatkan di Harmalam. Ia berkata, "Bila telah mencucinya sekali kemudian jauh najis ke dalamnya, maka ia tinggal mencucinya enam kali (melanjutkan)." *Wallahu a'lam.*

29. Asy-Syirazi berkata, "Jika air cuciannya mengenai pakaian, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Dari setiap air cucian dicuci satu kali, karena setiap pencucian menghilangkan tujuh cucian najis. *Kedua*: Hukumnya sama dengan bejana yang terpisah darinya, karena yang terpisah seperti basahan yang tersisa di dalam bejana, dan itu tidak dapat disucikan kecuali dengan jumlah sisa pencucian, maka demikian juga yang terpisah. Jika air pencucian digabungkan, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: Semuanya suci, karena air yang terpisah dari bejana adalah suci. Kedua: Bahwa itu najis. Inilah yang *shahih*, karena yang ketujuh adalah suci, sedangkan yang lainnya najis, sehingga bila bercampur dan tidak mencapai dua qullah, maka semuanya menjadi najis."

Penjelasan:

Telah dikemukakan tentang hukum bekas pencucian najis anjing dan lainnya pada bab hal-hal yang merusak air karena penggunaan. Di sini kami mengulang secara ringkas bagian yang terkait dengan apa yang disebutkan oleh pengarang. Bila bekas cucian jilatan anjing yang terpisah itu berubah karena najis, maka itu najis. Jika yang terpisah itu tidak berubah, maka ada tiga pendapat mengenai ini sebagaimana yang telah dikemukakan. *Pertama*, bahwa itu suci.

Kedua, bahwa itu najis. *Ketiga*, dan ini yang lebih *shahih*, jika bukan yang terakhir (bukan bekas pencucian terakhir), maka itu najis, tapi bila itu yang terakhir maka itu suci mengikuti kondisi tempat yang terpisah itu.

Jika kami katakan dengan ini, lalu yang ketujuh digabungkan kepada yang keenam dan tidak mencapai dua qullah, maka mengenai ini ada dua pendapat: *Pertama*, semuanya suci, karena sekarang bejananya dihukumi suci. *Kedua*, dan ini yang *shahih*, bahwa semuanya najis berdasarkan apa yang disebutkan oleh pengarang. Jika air bekas cucian itu mengenai pakaian, maka jika katakan bahwa air itu suci, maka pakaian itu suci dan tidak ada dampaknya. Adapun bila kami katakan bahwa air itu najis, maka menajiskan pakaian itu. Lalu tentang pencucian yang dapat mensucikan pakaian itu ada beberapa pendapat. Pendapat yang paling *shahih*, bahwa hukumnya sama dengan tempatnya setelah pencucian ini, sehingga hukumnya sebelum ini sama dengan air bekas cucian itu sehingga harus dengan jumlah pencuciannya, dan untuk mencucinya adalah dengan jumlah yang tersisa dan harus dengan tanah juga jika belum ada pencucian dengan tanah. *Kedua*: Hukumnya sama dengan sebelum pencucian yang ini sehingga harus dicuci dengan jumlah yang sebelumnya dan dengan tanah juga jika sebelumnya belum menggunakan tanah. *Ketiga*, cukup dengan sekali pencucian. Pengarang telah menyebutkan dalilnya.

30. Asy-Syirazi berkata, "Jika babi menjilat, maka Ibnu Al Qash telah mengatakan di dalam pendapat *qadim*, 'Dicuci sekali.' Sementara semua sahabat kami mengatakan, 'Perlu dicuci hingga tujuh kali.' Perkataannya dalam pendapat *qadim* adalah mutlak, karena ia mengatakan, 'dicuci,' dan maksudnya adalah tujuh kali. Dalilnya, bahwa babi lebih buruk perintahnya daripada anjing, maka apalagi tentang jumlah ini."

Penjelasan:

Kesimpulan dari apa yang disebutkannya, bahwa tentang jilatan babi ada dua pendapat madzhab Syafi'i. Pertama menyebutkan dua pendapat, yaitu pendapat madzhab Syafi'i Ibnu Al Qash, salah satunya menyatakan cukup sekali tanpa tanah seperti halnya najis-najis lainnya. Kedua, harus tujuh kali disertai

tanah. Pendapat madzhab Syafi'i kedua, wajib tujuh kali, dan ini yang dikatakan oleh jumhur. Mereka menakwilkan nashnya dalam pendapat *qadim* sebagaimana yang diisyaratkan oleh pengarang.

Perlu diketahui, bahwa yang *rajih* dari segi dalil, bahwa cukup pencucian satu kali tanpa tanah, demikian yang dikatakan oleh mayoritas ulama yang mengatakan najisnya babi, dan pendapat inilah yang dipilih, karena asalnya tidak wajib (yakni tidak wajib tujuh kali) kecuali ada nash syari'at yang menetapkannya. Apalagi dalam masalah ini bertopang pada ibadah. Di antara yang mewajibkan pencuciannya tujuh kali adalah Ahmad dan Malik dalam suatu riwayat darinya. Pengarang *Al 'Uddah* mengatakan, "Perbedaàn pendapat mengenai babi ini terjadi dalam masalah bila salah satu induknya adalah anjing atau babi."

Pengarang *At-Talkhish* menyebutkan dua pendapat itu terkait dengan yang diturunkan [yang disusui] di antara anjing dan babi, dan memang benar, karena syari'at menyebutkan tentang anjing, sedangkan yang diturunkan itu tidak disebut anjing.

Beberapa Masalah Penting Terkait Jilatan

Pertama: para sahabat kami berkata, "Tidak ada perbedaan antara jilatan anjing dan bagian-bagian lainnya." Bila air kencingnya, atau kotorannya, atau darahnya, atau keringatnya, atau bulunya, atau air liurnya, atau salah satu anggota tubuhnya mengenai sesuatu yang suci dimana salah satunya basah, maka wajib dicuci tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah. Pengarang telah menyebutkan ini di awal-awal masalah jilatan, dan dikatakan bahwa pencuciannya cukup sekali untuk selain jilatan sebagaimana najis-najis lainnya. Demikian yang dituturkan oleh Al Mutawalli, Ar-Rafi'i dan yang lainnya. Pendangan ini cukup kuat dari segi dalil, karena perintah untuk mencuci tujuh kali karena jilatan adalah agar tidak memakan anjing, dan ini tidak disinggung pada selain jilatan. Pendapat yang masyhur dalam madzhab, bahwa itu diwajibkan tujuh kali disertai dengan tanah, demikian juga yang ditetapkan oleh jumhur, karena itu lebih menjauhkan mereka dari mendekatinya. *Wallahu a'lam*.

Kedua: Tidak sah menggunakan tanah yang najis menurut pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat, karena tanah najis itu bukan sarana pensuci.

Pendapat kedua, itu sah, karena maksudnya adalah mensucikan dengan itu.

Ketiga: Jika tanahnya menjadi najis karena najis anjing, maka cukup dengan air saja tujuh kali tanpa harus disertai tanah lain, demikian menurut pendapat yang lebih *shahih* di antara dua pendapat, karena tidak ada artinya melumuri tanah dengan tanah.

Keempat: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Tidak cukup menggunakan tanah pada bagian jilatan, tapi harus disertai dengan air, yaitu dicampurkan agar dengan pencampuran itu bisa menyebar ke seluruh bagian dan berulang, baik dengan cara mencampurkan air pada tanah atau mencampurkan tanah pada air, atau mengambil air kotor dari suatu tempat dan mencucinya dengan itu dan tidak harus memasukkan tangan ke dalam bejana, tapi cukup dengan menuangkannya ke dalam bejana lalu menggoyang-goyangkannya. Pengarang *Al Hawi* menuturkan dua pendapat tentang kadar tanah yang wajib digunakan, *pertama*: yang bisa disebut demikian. *Kedua*: yang bisa meliputi semua bagian jilatan. Pengarnag *Al Bahr* mengatakan, "Ini yang masyhur."

Kelima: Bila telah mencucinya enam kali dengan air kemudian mencampurkan tanah dengan air bunga atau cuka atau cairan lainnya dan menggunakannya sebagai yang ketujuh, maka menurut pendapat yang *shahih* bahwa itu tidak sah. Ada pendapat lainnya yang masyhur menurut ulama Khurasan, bahwa itu sah. Ini jelas salah, sebagaimana bila mencucinya tujuh kali dengan cuka dan tanah, maka itu disepakati tidak sah.

Keenam: Jika anjing menjilat pada bejana yang di dalamnya terdapat makanan padat, maka harus dibuang bagian yang terkena dan sekitarnya dan sisanya tetap suci serta boleh dimanfaatkan, sebagaimana bila ada tikus mati di dalam mentega dan serupanya. Demikian yang dikatakan oleh para sahabat kami. Di antara yang menyatakan ini adalah pengarang *Asy-Syamil*, *Al Bayan* dan yang lainnya. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Standar yang padat adalah bahwa bila diambil sepotong darinya, maka sisanya yang terdekat tidak memenuhi bagian yang telah diambil itu, jika memenuhi maka itu termasuk kategori cair." [kental juga termasuk cair jika sifatnya demikian]

Ketujuh: Jika menjilat pada air yang sedikit atau benda cair, lalu air atau

benda cair itu mengenai pakaian atau badan kita atau bejana lain, maka harus dicuci tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah.

Kedelapan: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila menjilat pada air banyak, yang mana dengan jilatan itu tidak menyebabkannya kurang dari dua qullah, maka tidak menajiskannya dan bejananya juga tidak najis bila tidak terkena yang haramnya, yang dihantarkan oleh cairannya."

Kesembilan: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Bila pada bejana yang telah dijilat itu jatuh ke dalam air yang sedikit, maka menajiskan air itu dan tidak dapat mensucikan bejana itu. Tapi jika bejana itu jatuh ke dalam air banyak, maka tidak menajiskan air itu. Lalu, apakah air itu dapat mensucikan bejana tersebut? Mengenai ini ada lima pendapat yang dituturkan oleh para sahabat kami secara terpisah-pisah, dan ini telah dihimpunkan oleh pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya.

1. Dapat mensucikannya, karena walaupun itu yang pertama kali dijilat maka air itu juga tidak najis (karena banyak).

2. Itu dihitung sebagai pencuciannya, sehingga setelah itu cukup dicuci enam kali disertai dengan tanah, karena selama bejana itu belum terpisah dari air itu, maka dianggap sebagai satu kali pencucian.

3. Dihitung enam kali, dan harus dilakukan yang ketujuhnya dengan tanah.

4. Jika anjing mengenai bagian bejana, maka itu dihitung pencuciannya, dan bila hanya mengenai air yang di dalam bejana itu, dan bejananya menjadi najis, maka dihitung tujuh, karena najisnya mengikuti air yang ada sekarang.

5. Jika bejana itu bagian kepalanya sempit, maka dihitung satu, dan jika lebar dihitung suci sehingga tidak memerlukan air lainnya dan tidak pula tanah, karena air sudah berkali-kali mengenainya. Tidak ada satu pun yang mengena, dan yang benar bahwa itu dihitung satu kali.

Kesepuluh: Jika najis anjing itu berfisik, seperti darahnya atau kotorannya, maka tetap harus dicuci enam kali cucian lagi. Lalu, apakah itu dihitung enam atau satu atau tidak dihitung? Mengenai ini ada tiga pendapat, namun saya tidak melihat ada seseorang yang menyatakan mana yang lebih *shahih*. Kemungkinan yang lebih *shahih*, bahwa itu dihitung satu sebagaimana yang dikatakan oleh para sahabat kami, bahwa dianjurkan untuk mencuci najis tiga

kali selain najis anjing. Jika fisik najisnya masih ada kecuali dengan dicuci, maka setelah dihilangkan dianjurkan untuk dicuci lagi kedua dan ketiga kalinya, sehingga pencucian yang masih meninggalkan bekas (berapa kali pun pencucian itu) maka dihitung satu.

Kesebelas: Jika tidak mau lagi menggunakan bejana yang telah dijilat anjing, apakah harus menumpahkannya atau dianjurkan dan tidak diwajibkan apa-apa padanya? Mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh pengarang *Al Hawi* dan *Al Bahr*. Yang lebih *shahih* adalah yang dikatakan oleh jumhur, yaitu dianjurkan dan tidak diwajibkan sebagai qiyasan pada sisa air najis. Ini berbeda dengan khamer karena wajib ditumpahkan, karena kecenderungan jiwa mencarinya sehingga dikhawatirkan terjerumus meminumnya.

Pendapat kedua: Wajib dan diharamkan memanfaatkannya berdasarkan sabda Nabi SAW, "*dan hendaklah menumpahkannya*." Hadits *shahih* diriwayatkan oleh Muslim sebagaimana yang penjelasannya telah dipaparkan. Menurut jumhur ahli fikih bahwa perintah ini menunjukkan wajib, dan ini dibedakan dengan najis-najis lainnya, bahkan maksudnya di sini sebagai penegas dan agar menghindar dari anjing serta menyatakan beratnya najis itu. Karena itulah jumlah pencuciannya banyak dan disertai pula dengan tanah.

Kedua belas: Jika airnya lebih banyak dari dua qullah dan berubah karena najis, kemudian anjing menjilat padanya, kemudian dari air itu ada yang mengenai pakaian, maka pengarang *Al Bahr* mengatakan, "Al Qadhi Husain berkata, 'Harus mencuci pakaian itu tujuh kali dimana salah satunya dengan tanah. Karena air yang berupah karena najis seperti halnya cuka yang terkena najis'." Begitu juga yang saya lihat di dalam fatwa-fatwa Al Qadhi Husain.

Ketiga belas: Jika anjing memasukkan kepalanya ke dalam bejana yang berisi air atau benda air (cairan), lalu mengeluarkannya dan tidak diketahui apakah ia menjilat padanya atau tidak. Jika pada mulutnya tidak tampak basah, maka cairan itu tetap suci, tapi jika tampak basah maka cairan itu juga suci menurut pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat. Masalah ini telah dipaparkan pada bab air.

Keempat belas: Ahli bahasa mengatakan, "*Walagha al kalb – yalaghu*," dengan *fathah* pada *lam*. Abu Amr Az-Zahir menuturkan dari Tsa'lab dari

Ibnu Al A'rabi, bawha di antara orang Arab ada yang mengatakan *waligha*, dengan *kasrah*. Bentuk *mashdar* dari keduanya adalah *walagha* dan *wuluughan*. Dikatakan *aulagha[hu] shaahibuhu*. *Al Wuluugh* pada anjing dan semua binatang buas adalah memasukkan lidahnya ke dalam cairan lalu menggerakkannya. Tidak dikatakan *walagha* dengan selain lidah, dan ini juga tidak dikatakan pada jenis burung kecuali lalat. Dikatakan *lahisa al kab al inaa`* (anjing menjilat bejana) adalah bila bejananya kosong, tapi bila ada isinya maka dikatakan *walagha*. Pengarang *Al Mathali'* mengatakan, "*Asy-Syurb* (minum) lebih umum daripada *al wuluugh* (menjilat). Jadi setiap *wuluugh* adalah *Syurb* tapi tidak sebaliknya."

Al Jauhari berkata, "Abu Zaid mengatakan, 'Dikatakan *walagha al kab bisyaraabina* dan *fii syaraabina* dan *min syaraabina* (semuanya berarti sama: anjing itu menjilat pada air minum kami)." *Wallahu a'lam*.

Catatan: Bekas minum kucing, bighal (peranakan kuda dengan keledai), keledai, binatang buas, tikus dan semua binatang selain anjing dan babi serta yang diturunkan dari salah satunya adalah suci dan tidak makruh, demikian menurut kami. Jika menjilat pada makanan maka makanan itu boleh dimakan tanpa ada kemakruhan. Bila minum pada air maka boleh digunakan untuk berwudhu. Masalah ini telah dipaparkan pada bab keraguan tentang najisnya air, di sana juga telah dipaparkan pandangan-pandangan mengenai kucing yang memakan najis kemudian menjilat (minum) pada air atau benda cair. *Wallahu a'lam*.

31. Asy-Syirazi berkata, "Air kencing bayi laki-laki yang belum memakan makanan cukup dengan percikan, yaitu membasahinya dengan air walaupun tidak sampai menetes darinya. Tapi ini tidak cukup untuk air kencing bayi perempuan kecuali dengan dicuci berdasarkan riwyat Ali RA, bahwa Nabi SAW bersabda mengenai kencingnya bayi yang masih menyusu, يُغْسَلُ مِنْ بَوْلِ الْجَارِيَةِ وَيُنْضَحُ مِنْ بَوْلِ الْغُلَامِ (*Kencing bayi perempuan dicuci, sedang kencing bayi laki-laki diperciki*).

Penjelasan:

Tentang kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan yang belum memakan

makanan selain susu ada tiga pendapat. Pendapat yang *shahih*, bahwa kencing bayi perempuan harus dicuci sedangkan kencing bayi laki-laki cukup diperciki air. *Kedua*: Cukup diperciki pada keduanya, demikian yang dituturkan oleh ulama Khurasan. *Ketiga*: Wajib dicuci pada keduanya, demikian yang dituturkan oleh Al Mutawalli. *Kedua* pendapat ini lemah. Adapun pandangan madzhab adalah yang pertama, dan inilah yang ditetapkan oleh pengarang dan jumhur. Al Baghawi berkata, "Kencing banci [berkelamin ganda] sama dengan kencing perempuan, dari pendapat madzhab Syafi'i mana air kencingnya keluar." Ketika memercik disyaratkan air mengenai semua bagian yang terkena kencing walaupun tidak meliputinya, dan tidak disyaratkan menurunkannya. Sementara pencucian harus meliputinya dan menurunkannya. Demikian ungkapan Syaikh Abu Hami dan Jumhur. Imam Al Haramain menjelaskannya, ia pun berkata, "Pemercikan itu harus menyeluruh dan membanyakkan air walau tidak sampai mengalirkannya dan meneteskannya. Beda halnya dengan mencuci, maka disyaratkan mengalirkan sebagian air dan meneteskannya walaupun tidak disyaratkan memerasnya."

Ar-Rafi'i dan yang lainnya mengatakan, "Menyalurkan air ada tiga tingkat, pertama: sekadar memercik. Kedua: disertai dengan dominasi dan banyaknya. Ketiga: ditambah dengan pengaliran. Maka yang ketiga tidak diwajibkan, sementara yang kedua diwajibkan menurut pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat. Yang kedua mencukupi yang pertama."

Tentang hadits Ali RA, ini hadits hasan yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Al Hakim dan Abu Abdillah di dalam *Al Mustadrak*. At-Tirmidzi mengatakan, "Hadits hasan." Ia menyebutkannya di dalam kitab shalat. Al Hakim mengatakan, "hadits *shahih*." Dan ia mengatakan, "Ada dua syahidnya yang shahih." Lalu ia meriwayatkannya dengan lafazhnya atau dengan maknanya dari riwayat Lubabah binti Al Harits, isteri Al Abbas, dan dari riwayat Abu As-Samh maula Rasulullah SAW dan pelayannya, dari Nabi SAW. Keduanya juga diriwayatkan oleh Abu Daud dan yang lainnya. Al Bukhari berkata, "Hadits Abu As-Samh ini hadits hasan." Dicantumkan juga di dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* dari Ummu Qais binti Muhsin RA: "Bahwa ia datang kepada Rasulullah dengan membawa anaknya yang masih kecil yang belum memakan makanan, lalu Rasulullah SAW mendudukkannya di atas pangkuannya, lalu anak

itu kencing, maka Rasulullah SAW meminta diambilkan air, lalu beliau memerciknya dan tidak mencucinya."

Disebutkan di dalam *Shahih Muslim* dari Aisyah RA: "Bahwa disodorkan anak-anak bayi kepada Nabi SAW, lalu beliau memohonkan berkah untuk mereka dan men-*tahnik* mereka. lalu (suatu ketika) disodorkan kepada beliau seorang bayi laki-laki, lalu bayi itu kencing (mengenai pakaia beliau), maka beliau pun meminta diambilkan air, lalu beliau menyiramkannya dan tidak mencucinya." Para sahabat kami menyebutkan perbedaan antara kencing bayi laki-laki dan kencing bayi perempuan dari segi makna. *Pertama*, bahwa kencing bayi perempuan lebih hangat dan lebih menempel dengan tempat. *Kedua*, bahwa perhatian terhadap bayi laki-laki lebih banyak, karena itu biasanya lebih banyak dibawa laki-laki dan perempuan, sedangkan bayi perempuan biasanya tidak demikian kecuali hanya orang perempuan saja. Maka terkena kencing bayi laki-laki lebih sering terjadi dan lebih umum. *Wallahu a'lam*.

Demikian perkataan para sahabat kami mengenai masalah ini. Adapun Asy-Syafi'i, ia mengatakan di dalam *Mukhtashar Al Muzani*, "Untuk kencing bayi laki-laki cukup dengan disiram." Lalu ia berdalih dengan As-Sunnah, kemudian mengatakan, "Dan tidak jelas bagiku perbedaan antara kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan." Pengarang *Jam' Al Jawami'* menukil nash-nash Asy-Syafi'i, bahwa Asy-Syafi'i menetapkan bolehnya menyiram pada kencing bayi laki-laki selama belum memakan makanan, dan ia pun berdalih dengan hadits itu, kemudian berkata, "dan belum jelas bagiku tentang perbedaan kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan dari As-Sunnah yang valid.

Tapi bila mencuci kencing bayi perempuan maka itu lebih aku sukai sebagai tindak kehati-hatian. Dan bila hanya menyiramnya selama bayi itu memang belum memakan makanan, maka insya Allah itu cukup." Ia tidak menyebutkan selain ini dari Asy-Syafi'i. Al Baihaqi berkata, "Tampaknya hadits-hadits yang membedakan tentang kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan tidak valid menurut Asy-Syafi'i." Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah mengingkari Al Ghazali mengenai perkataannya, "Dan di antara mereka ada yang mengqiyaskan bayi perempuan pada bayi laki-laki, ini keliru karena menyelisi nash." Ia mengatkaan, "Perkataannya ini tidak mengenai dari dua segi:

Pertama: Karena itu sebagai salah satu pendapat sebagian sahabat kami

di samping itu juga nash Asy-Syafi'i, sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Kedua: Ia menetapkannya salah, padahal sama sekali tidak begitu, karena itu yang dicatatkan (nash Asy-Syafi'i). Kemudian ia menyebutkan nash yang telah kami kemukakan, kemudian berkata, "Perbedaan antara keduanya saat itu," seakan-akan perkataan yang keluar tanpa nash, di samping ini tidak disebutkan oleh banyak pengarang selainnya. Ia mengatakan, "dan tidak menguatkan perbedaan dari segi makna." Lalu Al Qadhi Husain menyebutkan nash Asy-Syafi'i, bahwa belum jelas bagiku perbedaan antara keduanya, kemudian ia mengatakan, "Sementara para sahabat kami menetapkan dua pendapat mengenai kencingnya bayi perempuan, saya mengqiyaskannya bahwa itu seperti kencing bayi laki-laki." Kedua: Harus dicuci.

Abu Amr berkata, "Di samping apa yang kami sebutkan berupa *rajih*-nya kesamaan dari segi nash Asy-Syafi'i, maka yang *shahih* adalah perbedaan karena adanya hadits dari beberapa pendapat madzhab Syafi'i yang bertentangan dari segi penerapannya sebagai hujjah."

Beberapa Pendapat Para Ulama

Madzhab kami yang masyhur, bahwa diwajibkan mencuci kencing bayi perempuan, sementara kencing bayi laki-laki cukup dengan disiram, demikian juga yang dikatakan oleh Ali bin Abi Thalib, Ummu Salamah, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Ubaid dan Daud. Sementara Malik, Abu Hanifah dan Ats-Tsauri mensyaratkan untuk mencuci kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan. An-Nakha'i mengatakan bahwa itu dengan menyiram/memercik pada keduanya, dan ini juga merupakan salah satu riwayat dari Al Auza'i.

32. Asy-Syirazi berkata, "Adapun najis-najis selain itu, maka dilihat, jika padat, seperti kotoran, maka dibuang dulu lalu dicuci bagian yang terkenanya sebagaimana yang insya Allah kami jelaskan. Jika cair seperti kencing, darah, khamer dan serupanya, maka dianjurkan tiga kali berdasarkan riwayat: Bahwa Nabi SAW bersabda, إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِى أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ ***(Apabila seseorang kalian bangun dari tidurnya, maka***

janganlah ia mencelupkan tangannya ke dalam bejana sehingga mencucinya tiga kali, karena ia tidak tahu dimana tangannya berada semalam). Nabi SAW menganjurkan hingga tiga kali karena keraguan tentang kenajisannya, maka ini menunjukkan bahwa itu dianjurkan bila diyakini.

Tapi boleh juga mencukupkan dengan sekali berdasarkan riwayat Ibnu Umar RA, ia berkata, "Dulunya shalat itu lima puluh kali, dan mandi dari najis tujuh kali, mencuci pakaian karena kencing tujuh kali. Namun Rasulullah SAW terus meminta hingga shalat ditetapkan lima kali, mandi junub sekali, mencuci pakaian dari kencing sekali." Pencucian yang wajib dari itu adalah membanyakkan air pada najis hingga menghilangkannya. Jika najis itu di tanah, maka cukup dengan membanyakkannya berdasarkan riwayat: Bahwa Nabi SAW memerintahkan untuk menyiramkan setimba air pada kencing orang badui. Beliau memerintahkan dengan setimba, karena itu bisa mencakup najisnya dan menghilangkannya.

Abu Sa'id Al Asthakhri dan Abu Al Qashim Al Anmati berkata, "Timba adalah kadar, maka kencing satu orang dengan satu timba air, sedang kencing dua orang dengan dua timba air." Adapun pandangan madzhab, bahwa itu bukan kadar, karena itu adalah jumlah yang dapat mensucikan kencing yang banyak, dari seorang laki-laki dengan setimba air, adapun yang kurang dari itu dari dua orang maka tidak dapat disucikan kecuali dengan dua timba.

Jika najisnya pada pakaian, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: cukup dengan membanyakkannya seperti halnya pada tanah. *Kedua*: tidak cukup sehingga memerahnya, karena memungkinkan untuk diperas. Ini berbeda dengan tanah. Pendapat pertama lebih shahih. Jika najisnya pada bejana yang di dalamnya terdapat sesuatu, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*: cukup dengan membanyakkan seperti pada tanah. Kedua: tidak cukup sehingga ditumpahkan isinya kemudian dicuci berdasarkan sabda Nabi SAW tentang anjing yang menjilat pada bejana, فَلْيُهْرِقْهُ ثُمَّ لْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ (*Maka hendaklah menumpahkannya, kemudian mencucinya tujuh kali*)."

Penjelasan:

Bagian ini mengandung beberapa dan dan sejumlah masalah. Tentang hadits-haditsnya. Hadits pertama, إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ (*Apabila seseorang kalian bangun dari tidurnya*), diriwayatkan oleh Muslim dengan lafazhnya dari riwayat Abu Hurairah RA, asalnya terdapat di dalam *Ash-Shahihain*. Penjelasannya beserta hal-hal yang terkait dengannya dan faidah-faidahnya telah dipaparkan di awal tata cara wudhu. Diingkari terhadap pengarang karena perkataannya bernada pengisyaratkan. Hadits Umar RA, ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan ia tidak melemahkannya, namun di dalam sanadnya terdapat Ayyub bin Jabir yang diperselisihkan kelemahannya.

Adapun hadits, "Nabi memerintahkan untuk menyiramkan setimba air pada kencing orang badui itu," diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari beberapa pendapat madzhab Syafi'i dari riwayat Anas RA. Diriwayatkan juga oleh Al Bukhari dengan maknanya dari riwayat Abu Hurairah. Sedangkan hadits, فَلْيُهْرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ (*Maka hendaklah menumpahkannya, kemudian mencucinya tujuh kali*) adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Muslim. Kami telah mengemukakan dibeberapa tempat pada bab ini.

Masalah:

Pertama: Benda-benda najis, seperti bangkai, kotoran dan sebagainya tidak dapat disucikan kecuali dengan dicuci, bahkan bila mengenai yang suci dan menajiskannya, tidak mungkin disucikan kecuali dihilangkan benda najisnya terlebih dahulu. Demikian juga bila najis-najis ini bercampur dengan tanah dan lainnya lalu disiramkan air padanya maka tidak mensucikannya. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Tidak ada cara mensucikan tanah ini kecuali digali tanahnya lalu dibuang. Jika di tuangkan debu suci di atasnya atau tanahnya, maka adalah sah mengerjakan shalat di atasnya."

Kedua: Jika najisnya cair, seperti bekas kencing, darah, khamer dan serupanya, maka dianjurkan untuk dicuci tiga kali. Namun yang wajib hanya sekali. Dalilnya adalah apa yang telah disebutkan oleh pengarang. Menurut salah satu riwayat dari Ahmad bin Hamba, bahwa diwajibkan mencuci najis masing-masing tujuh kali seperti halnya najis anjing. Dalil kami adalah hadits Ibnu Amr yang menyatakan sekali; kemutlakan hadits-hadits *shahih* lagi masyhur seperti hadits tentang mencuci darah haid, hadits: "*dan tuangkanlah setimba*

air padadanya," dan sebagainya; serta dengan madzhab kami.

Jumhur mengatakan, bahwa mayoritas sahabat kami mengatakan, bahwa bila fisik najis itu atau rasa semua najis tidak dapat hilang kecuali dengan dicuci beberapa kali, maka cukup dengan menghilangkan fisiknya (benda najisnya), kemudian setelah itu dianjurkan untuk dicuci kedua kali dan ketiga kalinya berdasarkan hadits, إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ (*Apabila seseorang kalian bangun dari tidurnya*).

Ketiga: Yang wajib dalam menghilangkan najis cair dari tanah adalah memperbanyak air yang dengan begitu bisa menghilangkannya dan mensucikan tanah walaupun tidak dituangkan, baik tanah itu keras maupun empuk. Inilah yang *shahih*. Mengenai ini ada pendapat lain, bahwa itu tidak mensucikan kecuali dengan dituangkan, demikian yang dituturkan ulama Khurasan berdasarkan disyaratkannya memeras pada pakaian. Ada pandangan lain yang dituturkan oleh ulama Khurasan dan sejumlah ulama Irak, bahwa disyaratkan air yang dituangkan itu tujuh kali lipat air kencingnya.

Pendapat lainnya bahwa disyaratkan bahwa untuk kencing setiap orang satu timba air, jika ada kencing dari seratus orang maka harus dengan seratus timba. Pendapat ini dikemuakan oleh pengarang dari Al Anmathi dan Al Asthakhri. Semua pandangan ini lemah. Adapun pandangan madzhab adalah yang pertama. sedangkan nash Asy-Syafi'i *rahimahullah*, bahwa dituangkan pada kencing itu tujuh kali lipatnya.

Perkataan Asy-Syirazi, "bila ada dua orang yang kecing maka tidak dapat disucikan kecuali dengan dua timba," ini diartikan bahwa bila tidak dapat dibanyakkan kecuali dengan itu, atau sebagai anjuran dan sebagai tindak kehati-hatian, dan tidak disyaratkan keringnya tanah, ini tanpa ada perbedaan pendapat, sebagaimana tidak disyaratkan keringnya pakaian walaupun disyaratkan memeras. Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika tanah dan pakaian atau lainnya yang terkena najis itu terkena air hujan, maka tercapailah kesucian, ini tanpa ada perbedaan pendapat." Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Kemudian khamer, kencing, darah dan semua najis cair, hukumnya sama sebagaimana yang kami sebutkan." Demikian madzhab kami, dan demikian juga yang dikatakan oleh Malik, Ahmad, Daud dan jumhur.

Sementara Abu Hanifah *rahimahullah* berkata, "Jika tanahnya empuk,

cepat meresap air, maka cukup dengan menyiramnya, tapi jika keras, maka tidak cukup kecuali dengan menggalinya dan memindahkan tanahnya." Dalil kami adalah hadits tentang kencingnya orang baduy di dalam masjid dan dituangkannya air padanya. Adapun hadits mengenai perintah untuk menggalinya, maka itu adalah hadits *dha'if*.

Keempat: Jika najisnya pada pakaian dan serupanya. Maka yang wajib adalah memperbanyak air. Mengenai ini ada pandangan lain yang menyebutkan tujuh kali lipatnya, namun pandangan ini tidak dianggap. Kemudian tentang disyaratkannya memeras ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* adalah tidak disyaratkan, bahkan itu langsung mensucikannya. Keduanya berpangkal dari perbedaan pandangan mengenai kesucian bekas pencucian najis. Yang benar adalah suci bila terpisah dalam kondisi tidak berubah karena telah disucikan oleh tempat. Karena itu, maka yang lebih *shahih* adalah tidak disyaratkan memeras.

Jika kami syaratkan maka tidak dihukumi suci pada pakaiannya selama airnya masih ada padanya, karena jika demikian berarti pemerannya itu yang mensucikannya, sehingga jika tidak diperas maka tidak suci sehingga kering. Lalu, apakah itu mensucikan? Mengenai ini ada dua pendapat yang dituturka oleh para ulama Khurasan. Yang benar adalah mensucikan, karena itu lebih dominan dala menghilangkan air. Kedua, tidak mensucikan, karena air yang harus dihilangkan masih ada, dan karena wajibnya memeras merupakan pencabangan dari najisnya air pencuci, sedangkan itu hukumnya masih ada pada pakaian. Pendapat ini lemah, sedangkan yang *mu'tamad* adalah yang menetapkan suci. Bila telah diperas dan masih ada sisa basahnya, maka itu suci, tanpa ada perbedaan pendapat.

Kelima: Jika najisnya cair di dalam sebuah bejana, lalu dituangkan air lain padanya dan tidak dibuang, apakah itu mensucikan bejana itu dan isinya? Mengenai ini ada dua pendapat yang disebutkan oleh pengarang beserta dalilnya, dan keduanya adalah pendapat yang masyhur. Yang benar dari antara keduanya, bahwa itu tidak mensucikan.

Bila mencelupkan pakaian bernajis ke dalam bejana yang airnya kurang dari dua qullah, maka ada dua pendapat. Yang benar dan ditetapkan oleh Jumhur bahwa itu menajiskan airnya dan tidak mensucikan pakaiannya. Ibnu Suraij

mengatakan, bahwa itu mensucikan pakaiannya dan tidak menajiskan airnya.

Jika angin menerbangkan pakaian itu ke dalam air yang kurang dari dua qullah, maka menajiskan airnya dan tidak membersihkan pakaia, demikian tanpa ada perbedaan pendapat. Ibnu Suraij juga menyepakati kenajisan pada contoh kasus ini. Untukk ini mereka berdalih mensyaratkan niat menghilangkan najis. Sementara itu, Imam Al Haramain, Al Ghazali dan yang lainnya mengingkari penyimpulan ini.

Keenam: Jika di dalam bejana ada benda najis lalu dituangkan air ke dalamnya sehingga merendam najisnya, apakah langsung mensucikannya sebelum dibuang air pencuci itu? Mengenai ini ada dua pendapat berdasarkan nalar disyaratkannya pemerasan. Pendapat yang *shahih* adalah mensucikan sebagaimana halnya tanah. *Wallahu a'lam.*

33. Asy-Syirazi berkata, "Jika najis itu berupa khamer lalu mencucinya, lalu masih tersisa baunya, maka mengenai ini ada dua pendapat. *Pertama*, tidak mensucikan, sebagaimana bila tersisanya susu. *Kedua*, mensucikan, karena khamer memang mempunyai aroma yang tajam, maka boleh jadi karena tajamnya aroma itu sehinggga masih tetap ada walaupun sudah tidak ada bagian najisnya. Jika najisnya berupa darah lalu mencucinya namun bekasnya masih ada, maka itu sudah cukup berdasarkan riwayat: Bahwa Khaulah binti Yasar berkata, 'Wahai Rasulullah, bagaimana kalau masih ada bekasnya?' Beliau SAW bersabda, الْمَاءُ يَكْفِيكِ وَلَا يَضُرُّكِ أَثَرُهُ (*Air cukup bagimu, bekasnya tidak madharat bagimu*)."

Penjelasan:

Hadits Khaulah ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi di dalam *As-Sunan Al Kubra* dari riwayat Abu Hurairah dengan sanad lemah dan ia menilainya lemah. Kemudian ia meriwayatkan dari Ibrahim Al Muzani Al Imam, ia berkata, "Kami belum pernah mendengar Khaulah binti Yasar kecuali dalam hadits ini." Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Harus diupayakan menghilangkan rasa najis, warna dan aromanya. Jika telah mengupayakannya

namun masih ada rasa najis, maka itu tidak mensucikannya, tanpa ada perbedaan pendapat, karena itu menunjukkan masih ada bagian darinya."

Jika masih ada warnanya saja padahal itu mudah dihilangkan, maka ini juga tidak mensucikannya. Jika najisnya selain itu, misalnya darah haid yang mengenai pakaian dan tidak hilang dengan beberapa kali kucekan dan gosokan, maka itu adalah suci menurut pandangan madzhab. Ar-Rafi'i menuturkan pandangan lain, bahwa itu tidak mensucikan. Pandangan ini janggal. Ar-Rafi'i berkata, "Yang benar adalah yang ditetapkan oleh Jumhur, bahwa mengerik dan mengucek dianjurkan dan bukan syarat." Menurut pandangan lain bahwa keduanya itu adalah syarat.

Jika masih tersisa baunya saja dan itu sulit dihilangkan, seperti aroma khamer dan kotoran binatang bertentu, maka mengenai ini ada dua pendapat. Pendapat yang lebih *shahih* adalah suci. Di antara yang mengemukakan dua pendapat ini adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Keduanya adalah dua pendapat yang ada nashnya." Pengarang telah menyebutkan dalil keduanya.

Jika tersisa warna dan aroma, maka menurut pendapat yang *shahih* tidak mensucikan. Ar-Rafi'i menuturkan pandangan lain mengenai ini. Pengarang *At-Tatimmah* berkata, "Jika najisnya masih ada setelah dicuci dengan air saja, sementara memungkinkan untuk dihilangkan dengan sikat dan sebagainya, maka harus menggunakan itu, kemudian kami menghukuminya suci dalam kasus ini kendatipun masih ada warna atau aroma, karena ia suci secara hakikat." Inilah pendapat yang benar yang ditetapkan oleh jumhur. Di dalam *At-Tatimmah* disebutkan pandangan lain, bahwa itu adalah najis yang dimaafkan. Namun pendapat ini tidak anggap.

Demikian ringkasan hukum masalah ini dan apa-apa yang disebutkan oleh para sahabat kami.

Adapun perkataan pengarang, "Pertama: tidak mensucikan sebagaimana masih tersisanya warna," maksudnya adalah warna yang mudah dihilangkan sebagaimana yang telah kami sebutkan. Demikian juga yang memutlakkan redaksi dari kalangan ulama Irak, bahwa tidak mensucikan bila warnanya masih ada. Maksud mereka adalah apa yang kami sebutkan tadi. Syaikh Abu Hamid dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menukil kesamaan pendapat yang menyatakan

bahwa bila masih tersisa warna maka (pencucian itu) tidak mensucikan. Maksud mereka adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Ada seseorang yang mengingkari perkataan pengarang, "seperti warna," dan menyatakan bahwa yang benar adalah seperti rasa, lalu ia mengatakan, "Karena bertahannya warna tidak madharat." Pengingkaran ini keliru, karena ia mengatakan berdasarkan ketidak tahuannya, ia memahami kebalikan dari yang benar kemudian menyangkal. Padahal apa yang dikatakan oleh pengarang adalah benar, dan itu diartikan sebagaimana yang kami sebutkan. Yang lainnya malah menyatakan apa yang kami takwilkan.

Adapun perkataan pengarang *Al Bayan*, "dua pendapat mengenai tetapnya aroma khamer. Bila masih tersisa aroma lainnya, maka mayoritas sahabat kami mengatakan tidak mensucikan. Pengarang *At-Talkhish* dan *Al Furu'* mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat seperti pada khamer."

Ternyata tidak sebagaimana yang dikatakannya, tapi yang benar adalah yang dinyatakan oleh mayoritas, yaitu menerapkan kedua pendapat itu pada semuanya. Pengarang *Al Bayan* menirukan klaim pengarang *Al 'Uddah* sebagaimana kebiasaannya dalam menukil darinya. Di antara yang menyatakan penerapannya pada khamer adalah Syaikh Abu Hamid. *Wallahu a'lam.*

34. Asy-Syirazi berkata, "Jika ada pakaian bernajis lalu dicelupkan ke dalam bejana yang airnya kurang dari dua qullah, maka menajiskan air dan tidak mensucikan pakaiannya. Di antara para sahabat kami ada yang mengatakan, 'Jika bermaksud menghilangkan najis maka tidak manajiskannya.' Namun pendapat ini tidak dianggap, karena maksud tidak dianggap dalam menghilangkan najis. Karena itulah najis bisa disucikan dengan air hujan (karena kehujanan) dan juga karena dicuci oleh orang gila.

Abu Al Abbas bin Al Qash mengatakan, 'Jika seluruh bagian pakaiannya bernajis, lalu ia hanya mencuci sebagiannya pada baskom, kemudian mencuci lagi bagian lainnya (yang belum dicuci), maka itu tidak mensucikannya hingga ia mencuci seluruhnya sekaligus. Karena bila disiramkan pada sebagiannya, maka akan mengenai bagian lainnya

sehingga menajiskannya, jika airnya bernajis maka akan menajiskan pakaiannya."

Penjelasan:

Tentang masalah pertama, penjelasannya baru dikemukakan pada masalah kelima di atas. Perkataan Asy-Syirazi, "Dan di antara para sahabat kami ada yang mengatakan," yaitu Ibnu Suraij. Perkataan Asy-Syirazi, "Karena itulah najis bisa disucikan dengan air hujan (karena kehujanan) dan juga karena dicuci oleh orang gila," zhahirnya bahwa Ibnu Suraij menyepakati ini, namun tidak jauh kemungkinan ia menyelisihi itu, karena ada nukilan darinya tentang disyaratkannya niat dalam menghilangkan najis sebagaimana yang telah dikemukakan pada bab niat wudhu.

Tentang masalah kedua, yaitu masalah Ibnu Al Qash, itu masalah yang cukup masyhur, tapi Al Mahamili mengatakan di dalam *At-Tajrid* pada bab air, "Ini kesalahan dari Ibnu Al Qash. Umumnya para sahabat kami menyatakan dapat mensucikan pakaian."

Pengarang *Al Bayan* berkata, "Pengarang *Al Ifshah*, Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili mengatakan, bahwa Ibnu Al Qash berkata, 'Bila semua (bagian) pakaiannya najis, lalu mencuci setengahnya (setengah bagiannya), lalu kembali mencuci sisanya (bagian yang belum dicuci), maka itu tidak mensucikannya sehingga ia mencuci semuanya (semua bagian bagiannya). Karena bila ia mencuci setengahnya, maka bagian basah yang bersentuhan dengan bagian yang kering akan menajiskannya, karena bagian itu bersentuhan dengan najis. Kemudian bagian yang setelahnya akan menjadi najis pula karena bersentuhan dengan bagian pertama, kemudian yang setelahnya juga akan bernajis karena bersentuhan dengan bagian itu, sehingga semua bagiannya menjadi bernajis'."

Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Ibnu Al Qash keliru, bahkan yang benar bahwa itu mensucikan pakaian, karena bagian yang bersentuhan dengan bagian bernajis akan menajiskannya karena bersentuhan dengan benda najis. Adapun bagian bagian yang bersentuhan dengan bagian itu maka tidak terkena najis karena hanya menyentuh yang najis secara hukum, bukan secara riil. Karena itulah Nabi SAW bersabda di dalam hadits *shahih* mengenai tikus yang mati di dalam mentega yang membeku, أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوا سَمْنَكُمْ *(Buanglah (tikus)*

itu dan (mentega) yang disekitarnya, lalu silakan makan mentega kalian). Jadi Nabi SAW menghukumi najis pada bagian yang bersentuhan langsung dengan benda najis dan tidak menghukumi bagian lain yang bersentuhan dengan bagian itu. Seandainya seperti yang dikatakan oleh Ibnu Al Qash, tentu seluruh mentega itu najis."

Adapun Ibnu Ash-Shabbagh, ia menuturkan, bahwa Ibnu Al Qash berkata, "Bila mencuci setengahnya dalam sebuah baskom kemudian kembali mencuci setengah lainnya, maka itu tidak mensucikannya sehingga ia mencuci keseluruhannya." Ia juga menuturkan darinya tentang alasan disebutkan darinya oleh Syaikh Abu Hamid.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Hukumnya adalah sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Al Qash, namun ia keliru pada dalilnya, karena dalilnya, bahwa ketika dikatakan bahwa bila setengah bagian pakaian itu dimasukkan ke dalam baskom lalu disiramkan air padanya sehingga meliputinya, maka air ini mengenai bagian yang belum dicucinya, dan bagian itu menjadi najis. Ini terjadi bila airnya kurang dari dua qullah sehingga menajiskannya. Jika airnya najis maka akan menajiskan pakaiannya."

Pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Menurutku, bahwa itu ada dua masalah. Bila ia mencuci setengahnya dalam sebuah baskom, maka hukumnya sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Al Qash, dan bila ia mencucinya setengah dengan menyiramkan air padanya tanpa menggunakan baskom, maka hukumnya sebagaimana yang dikatakan oleh Syaikh Abu Hamid." Demikian akhir perkataan pengarang *Al Bayan*.

Saya telah melihat masalah ini di dalam *At-Talkhish* karya Ibnu Al Qash sebagaimana yang dinukil oleh pengarang dan Ibnu Ash-Shabbagh, bahwa ia berkata, "Bila sebuah pakaian yang bernajis seluruhnya dicuci sebagiannya dalam sebuah baskom, kemudian kembali lalu mencuci bagian lainnya (yang belum dicuci), maka itu tidak cukup sehingga ia mencuci pakaian itu sekaligus." Demikian perkataannya sesuai dengan kata-kata yang dicantumkannya.

Al Qaffal mengatakan di dalam *Syarh*-nya, "Dalam masalah ini ada dua pandangan. Yang benar adalah yang dikatakan oleh Ibnu Al Qsh, yaitu bahwa semua (bagian) pakaian itu najis. Sementara pengarang *Al Ifshah* mengatakan bahwa itu mensucikan, lalu ia berdalih dengan haidts mengenai tikus yang mati

di dalam mentega."

Selanjutnya Al Qaffal berkata, "Yang benar adalah pendapat Ibnu Al Qash." Lalu mengemukakan dalil untuknya menyerupai apa yang disebutkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh, dan membedakan itu dengan masalah mentega, bahwa mentega itu beku tidak menghantarkan. Selanjutnya ia mengatakan, "Serupa dengan masalah ini adalah mentega yang leleh (mencair)." Maka yang benar adalah yang dikatakan oleh Ibnu Al Qash dan itu disepakati oleh Al Qaffal, pengarang, Ibnu Ash-Shabbagh dan pengarang *Al Bayan*.

Sementara pandangan yang lainnya diartikan sebagaimana yang dikemukakan oleh pengarang *Al Bayan*, dan demikian juga pengertian yang dikemukakan oleh Ar-Rafi'i dari para sahabat kami, bahwa mereka berkata, "Bila seseorang mencuci setengah bagian pakaiannya kemudian setengah bagian lainnya, maka mengenai ini ada dua pandangan. Pertama, bahwa itu tidak mensucikannya sehingga ia mencuci keseluruhannya sekaligus. Kedua, dan ini yang lebih *shahih*, bahwa bila ketika ia mencuci bagian lainnya ia pun mencuci ujung-ujung bagian pertama (yang bersambungan dengan bagian kedua yang dicuci belakangan ini), maka itu mensucikan seluruh bagian pakaiannya. Tapi bila ia hanya mencuci setengah bagiannya maka, maka kedua ujung-pangkal pakaian itu suci, namun bagian yang saling bersambungan (bagian tengahnya) belum suci sehingga harus dicuci tersendiri. *Wallahu a'lam*."

35. Asy-Syirazi berkata, "Bila najis cair/leleh mengenai tanah pada suatu bagian yang lembab, lalu sinar matahari mengenainya dan angin meniupnya sehingga menghilangkan bekasnya, maka mengenai ini ada dua pendapat. Dikatakan dalam pendapat *qadim* dan di dalam *Al Imla`*, bahwa itu mensucikan, karena tidak ada sisa najis yang tertinggal. Yaitu sebagaimana halnya bila mencuci dengan air. Sementara di dalam *Al Umm* disebutkan, bahwa itu tidak mensucikan, dan inilah yang lebih *shahih*, karena itu adalah tempat najis sehingga tidak disucikan oleh sinar matahari sebagaimana halnya pakaian yang bernajis."

Penjelasan:

Kedua pendapat ini masyhur, dan yang lebih *shahih* menurut para sahabat

kami adalah tidak mensucikan sebagaimana yang dishahihkan oleh pengarang dan yang dinukil oleh Al Bandaniji dari nash Asy-Syafi'i dan kebanyakan kitab-kitabnya. Mengenai masalah ini ia menuturkan dua pendapat madzhab Syafi'i, pertama mengandung dua pendapat, dan kedua menetapkan bahwa itu tidak mensucikan. Penakwilan nashnya adalah tanah yang telah bertahun-tahun lalu terkena hujan. Kemudian kedua pendapat itu mengenai masalah bila najis itu sudah tidak ada lagi rasa, warna dan aromanya. Mereka yang mengatakan bahwa itu tidak mensucikan adalah Malik, Ahmad, Zufar dan Daud, sedangkan yang mengatakan suci adalah Abu Hanifah dan kedua sahabatnya.

Ulama Irak mengatakan, "Keduanya adalah bila najis itu hilang karena sinar matahari atau angin." Jika bekasnya dengan bayangan (bukan dengan sinar matahari), maka menurut mereka bahwa itu tidak mensucikan. Sementara ulama Khurasan mengatakan bahwa mengenai ada perbedaan pendapat. Adapun tentang pakaian bernajis karena air kencing dan serupanya, bila bekas najis itu hilang karena sinar matahari, maka menurut madzhab bahwa itu tidak mensucikan, demikian juga yang ditetapkan oleh ulama Irak.

Imam Al Haramain menukil dari para sahabat, bahwa mereka mengesampingkan kedua pendapat itu seperti halnya tanah. Ia mengatakan, "Seorang pengarang –yakni Al Faurani– menyebutkan, bahwa bila kami katakan mensucikan pakaian itu dengan sinar matahari, apakah bisa mensucikan dengan keringnya dalam bayangan (di area teduh yang tidak terkena sinar matahari): Mengenai ini ada dua pendapat." Pandangan ini lemah.

Al Imam mengatakan, "Tidak diragukan, bahwa kering tidaklah cukup dalam contoh kasus ini, karena tanah memang bisa cepat kering dengan sinar matahari namun tidak menghilangkan bekas najis, maka patokan hilangnya bekas najis itu adalah karena faktor lamanya waktu, demikian ini tidak ada perbedaan pendapat. Demikian juga mengenai pakaian."

36. Asy-Syirazi berkata, "Bila batu bata yang tercampur kotoran dibakar maka tidak mensucikannya, karena api tidak mensucikan najis. Abu Al Hasan bin Al Marzuban berkata, 'Bila dicuci maka dapat mensucikan bagian luarnya dan boleh shalat di atasnya namun tidak boleh shalat di dalamnya, karena di dalamnya terdapat kotoran, seperti

halnya bulu-bulu halus pada pakaian lalu dibakar dengan api. Karena itu harus dibolongi pada tempatnya itu, sehingga bila dicuci maka menjadi suci lalu boleh shalat di atasnya.' Adapun pandangan madzhab adalah yang pertama."

Penjelasan:

Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Batu bata bernajis ada dua jenis, yaitu yang bercampur najis beku/padat, seperti kotoran (tahi), tulang bangkai dan serupanya, dan bata yang tidak tercampuri itu. Maka bata yang tercampuri itu adalah najis, tidak ada cara untuk mensucikannya, karena benda najis tidak dapat disucikan dengan pencucian, dan pada bata ini terdapat benda najis. Jika diproses, yakni dibakar, maka menurut pandangan madzhab bahwa itu tidak mensucikan, demikian yang ditetapkan oleh jumhur."

Sementara itu Abu Zaid, Al Khudhari dan yang lainnya mengemukakan pendapat lain, bahwa api berpengaruh sehingga dapat mensucikan. Mereka mengeluarkannya dari pendapat *qadim*, bahwa tanah dapat tersucikan oleh matahari. Mereka berkata, "Maka api lebih optimal." Berdasarkan pendapat jumhur, bila dicuci maka tidak menjadi suci menurut pandangan yang *shahih* dan ada nashnya. Sementara menurut Ibnu Al Marzuban dan Al Qaffal bahwa itu mensucikan bagian luarnya. Ini dipilih oleh Ibnu Ash-Shabbagh.

Pengarang *Al Bayan* berkata, "Bila kami katakan bahwa tidak menjadi suci karena pembakaran, lalu dipecahkan suatu bagian dari itu, maka pecahan itu najis, tidak dapat disucikan dengan pencucian, dan sah melakukan shalat di atas bagian yang tidak dipecahkan namun makruh, sebagaimana halnya bila shalat di kuburan yang tidak terbongkar karena kuburan merupakan tempat mengubur najis."

Asy-Syafi'i dan para sahabat kami mengatakan, bahwa dimakruhkan membangun masjid dengan bata itu. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Tidak boleh membangun masjid dengan itu dan membuat alas (lantai) dengan itu. Jika membuat alas (lantai) dengan itu lalu shalat di atasnya, maka shalatnya tidak sah. Jika dihamparkan sesuatu di atasnya, maka shalatnya sah namun makruh. Jika dibawa oleh orang yang shalat, maka tentang keabsahan shalatnya adalah dua pendapat sebagaimana mengenai orang shalat yang membawa botol tertutup

tembaga yang di dalamnya terdapat najis, dan pendapat yang benar bahwa shalatnya tidak sah."

Jenis kedua, yaitu bata yang tidak tercampur oleh najis beku/padat seperti pasta, yaitu bata yang bahannya tercampur kencing atau air najis atau khamer, maka bagian luarnya dapat disucikan dengan menyiramkan air padanya, dan bagian dalamnya disucikan dengan mencelupkannya ke dalam air hingga air meresap, mengalir dan keluar dari pori-porinya, sebagaimana halnya bila membuat pasta/adonan (bahan batu bata) dengan air najis, jika bata ini dibakar (proses pematangan batu bata) maka bagian luar bata itu menjadi suci menurut takhrij Abu Zaid, demikian juga bagian dalamnya menurut pendapat yang lebih *shahih*.

Adapun menurut pandangan madzhab dan pendapat Jumhur, bahwa bata itu tetap najis, dan itu dapat disucikan dengan pencucian bagian luarnya, sementara bagian dalamnya, bata itu harus ditumuk hingga halus kemudian dituangkan air padanya.

Perkataan Asy-Syirazi, "Ibnu Al Marzuban," dia adalah Abu Al Hasan Ali bin Ahmad Al Marzuban Al Baghdadi, sahabatnya Ibnu Al Qaththan. Syaikh Abu Hamid belajar fikih kepadanya. Ia seorang pemuka nan shalih dalam madzhab ini. Ia meninggal pada bulan Rajab tahun 366. Saya telah menyebutkan perihalnya di dalam *Ath-Thabaqat* dan *At-Tahdzib*.

37. Asy-Syirazi berkata, "Jika bagian bawah khuff (sepatu) terkena najis lalu dikesetkan ke tanah, maka dilihat, jika najisnya itu basah maka itu tidak mencukupi, dan bila najisnya itu kering maka ada dua pendapat. Asy-Syafi'i mengatakan dalam pendapat *jadid*, 'Itu tidak cukup hingga mencucinya, karena itu adalah khuff najis sehingga tidak cukup dengan mengusap seperti halnya pakaian.'

Sementara di dalam *Al Amali Al Qadimah* ia mengatakan, 'Itu cukup berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id Al Khudri RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda, إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ نَعْلَيْهِ، فَإِنْ كَانَ بِهِمَا خَبَثٌ فَلْيَمْسَحْهُ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ لِيُصَلِّ فِيهِمَا ***(Bila seseorang dari kalian datang ke masjid, maka hendaklah ia melihat kedua sandalnya, bila pada keduanya terdapat kotoran maka hendaklah mengusapkannya ke tanah, kemudian shalatlah dengan mengenakannya*).**

Dan juga karena najis demikian banyak terjadi maka cukup dengan mengusapkan seperti pada istinja."

Penjelasan:

Jika bagian bawah khuff atau sandal terkena najis basah lalu digosokkan ke tanah hingga menghilangkan benda najisnya dan masih ada bekasnya, maka dilihat, bila ketika digosokkan itu najisnya masih basah maka itu tidak cukup (tidak mensucikannya) dan tidak boleh shalat dengan mengenakannya, demikian tanpa perbedaan pendapat, karena bila demikian maka najis itu menyebar dari tempatnya semula ke bagian lainnya pada bagian-bagian khuff/sandal.

Jika mengering pada khuff/sandal lalu digosokkan setelah keringnya itu sehingga tidak menyebar ke bagian lainnya, maka khuff itu najis, tanpa ada perbedaan pendapat mengenai ini. Tapi, apakah itu dimaafkan sehingga shalat pun sah dengan mengenakannya? Mengenai ini ada dua pendapat dan dalilnya telah dikemukakan oleh pengarang. Pendapat yang lebih *shahih* menurut para sahabat kami adalah pendapat *jadid*, yaitu tidak sah shalat dengan mengenakannya, demikian juga yang dikatakan oleh Ahmad di dalam riwayat yang paling *shahih* darinya. Sementara menurut pendapat *qadim* adalah sah shalat dengan mengenakannya, demikian juga yang dikatakan oleh Abu Hanifah.

Kemudian mereka sama sependapat, bahwa bila khuff itu jatuh/masuk ke dalam cairan atau ke dalam air yang kurang dari dua qullah, maka itu akan menajiskan airnya, sebagaimana bila orang yang istinja dengan batu masuk ke dalam air tersebut. Ar-Rafi'i berkata, "Bila katakan dengan pendapat *qadim*, yaitu dimaafkan, maka ada syarat-syaratnya. *Pertama*: Najisnya itu berfisik dan menempel pada khuff. Adapun kencing dan serupanya, maka tidak cukup dengan digosokkan saja. *Kedua*: Menggosokkannya dalam keadaan kering, adapun selama masih basah, maka penggosokan itu tidak cukup. *Ketiga*: Najis itu mengenainya ketika berjalan secara tidak sengaja, tapi jika disengaja, misalnya dilumurkan, maka wajib dicuci."

Kedua pendapat itu berlaku pada contoh kasus bila bagian bawah khuff dan sisi-sisinya terkena tanah jalanan yang diyakini bernajis banyak yang tidak dimaafkan dan najis-najis lainnya yang umumnya berada di jalanan, seperti kotoran dan serupanya. Perlu diketahui, bahwa Al Ghazali dan sahabatnya, yakni

Muhammad bin Yahya menyatakan dimaafkannya najis yang tersisa di bagian bawah khuff. Ini pandangan janggal lagi tertolak. *Wallahu a'lam.*

Adapun hadits Abu Sa'id yang disebutkan di dalam kitab itu, maka itu adalah hadits hasan yang diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad *shahih,* lafazhnya:

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا أَوْ أَذًى فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا

"Bila seseorang dari kalian datang ke masjid, maka hendaklah ia memperhatikan, bila ia melihat kotoran pada kedua sandalnya, maka hendaklah ia mengusapnya lalu shalatlah dengan mengenakannya."

Abu Daud juga meriwayatkan dengan beberapa sanad dari Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُمْ بِنَعْلَيْهِ الْأَذَى فَإِنَّ التُّرَابَ لَهُ طَهُورٌ

"Jika seseorang kalian menginjak kotoran dengan sandalnya, maka sesungguhnya tanah dapat mensucikannya."

Diriwayatkan dari beberapa pendapat madzhab Syafi'i yang kesemuanya *dha'if.* Sandarannya adalah hadits Abu Sa'id. Dalam pendapat *jadid* Asy-Syafi'i menjawab tentang haditsnya, bahwa yang dimaksud dengan kotoran adalah sesuatu yang menjijikan dan tidak mesti najis, yaitu seperti ingus, dahak dan serupanya yang suci atau diragukan. Hadits ini beserta jawabannya telah dikemukakan di awal kitab dalam masalah disyaratkannya air untuk menghilangkan najis.

Adapun perkataan pengarang, "Karena itu adalah khuff yang najis maka tidak boleh dengan mengusapnya," ini membedakannya dari tempat istinja. *Wallahu a'lam.*

Masalah-masalah yang terkait dengan bab ini secara ringkas agar tidak terlalu panjang dan membosankan.

Pertama: Menghilangkan najis yang tidak disengaja melumuri badan tidak

harus dilakukan secara langsung, tapi diwajibkan ketika hendak mengerjakan shalat dan serupanya (yang perlu kesucian), namun dianjurkan untuk segera menghilangkannya.

Kedua: Jika minyak masak (minyak sayur), mentega, minyak wijen dan minyak-minyak lainnya yang kena najis, apakah bisa disucikan? Mengenai ini ada dua pendapat yang masyhur. Pengarang telah menyebutkannya pada bab hal-hal yang boleh diperjual belikan.

1. Ini pendapat yang lebih *shahih* menurut mayoritas sahabat kami adalah tidak dapat disucikan dengan pencucian maupun lainnya berdasarkan sabda Nabi SAW mengenai tikus yang mati di dalam mentega, إِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوهُ "*Jika cair maka janganlah kalian mendekatinya.*"

Beliau tidak mengatakan, "Cucilah." Seandainya boleh dicuci tentu beliau menjelaskannya kepada mereka. Juga berdasarkan qiyas pada sirup, cuka dan benda cair lainnya yang kena najis, maka tidak ada cara untuk mensucikannya, tanpa ada perbedaan pendapat.

2. Disucikan dengan pencucian, yaitu ditempatkan di dalam bejana lalu dituangkan air padanya dan diperbanyak, lalu digoyang-goyangkan (diaduk) dengan kayu atau lainnya sehingga diduga kuat telah mencapai semua bagiannya, kemudian dibiarkan hingga minyaknya naik, kemudian bagian bawah bejana dibuka sehingga airnya keluar, maka minyaknya menjadi suci. Ini pandangan Ibnu Suraij dan di-*rajih*-kan oleh pengarang *Al 'Uddah.*

Sementara Al Baghawi dan yang lainnya mengatakan bahwa ini tidak *shahih.* Pengarang *Al 'Uddah* berkata, "Minyak tidak dapat disucikan dengan pencucian. Sedangkan untuk yang lainnya ada dua pendapat, dan pendapat yang masyhur adalah tidak ada bedanya." Adapun tentang air raksa, Al Mahamili mengatakan di dalam *Al-Lubab*, pengarang *At-Tahdzib* dan yang lainnya, "Bila terkena najis dan tidak terputus-putus (berurai) setelah terkena, maka disucikan dengan menuangkan air padanya, tapi bila terputus-putus, maka itu sama dengan minyak dan menurut pendapat yang lebih *shahih* bahwa itu tidak dapat disucikan."

Ketiga: Jika ada najis yang mengenai sesuatu yang mengkilap, seperti pedang, pisau, cermin dan serupanya, maka tidak dapat disucikan dengan diusap, kecuali dengan dicuci seperti benda lainnya. Demikian yang dikatakan oleh

Ahmad dan Daud. Sementara malik dan Abu Hanifah mengatakan bahwa itu bisa disucikan dengan diusap.

Keempat: Jika keledai diberi minum dengan air najis kemudian dicuci, maka bagian luarnya suci. Lalu, apakah bagian dalamnya suci dengan pencucian atau tidak kecuali setelah diberi minum lagi dengan air suci sehingga mendorong keluar yang sudah lebih dulu masuk? Mengenai ini ada dua pendapat yang dituturkan oleh pengarang *Al Bayan* dan yang lainnya. Jika daging dimasak dengan air najis, maka bagian luar dan dalamnya menjadi najis. Lalu tentang bagaimana cara mensucikannya, ada dua pendapat:

Pertama, dicuci kemudian diperas seperti tikar. *Kedua*: disyaratkan direbus lagi dengan air suci. Untuk kedua masalah ini, Al Qadhi Husain menetapkan, bahwa keledai itu harus diberi minium lagi (dengan air suci), sementara daging itu harus direbus lagi (dengan air suci).

Sementara Asy-Syasi memilih, bahwa pencucian sudah cukup pada keduanya, dan itulah yang dicatatkan (ada nashnya dari Asy-Syafi'i). Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengatakan di dalam *Al Umm* pada kitab shalat khauf, "Jika besi dipanaskan lalu dituangkan racun padanya atau dicelupkan padanya sehingga menyerapnya, kemudian dicuci dengan air, maka menjadi suci, karena semua kesucian ditetapkan pada yang zhahir, bukan pada bagian dalam." Demikian nashnya dengan kata-katanya.

Al Mutawalli berkata, "Jika pisau dicuci maka mensucikan bagian luarnya tapi tidak bagian dalamnya. Namun boleh digunakan pada benda-benda basah sebagaimana dibolehkan pada benda-benda kering, namun tidak sah dibawa shalat. Dibolehkannya penggunaan pada benda basah walaupun kami menyatakan bagian dalamnya najis, karena basahnya itu tidak mencapai bagian dalamnya. sebab bila sampai maka telah tersucikan oleh air."

Kelima: Pengarang *At-Tatimmah* dan yang lainnya berkata, "Air mempunyai kekuatan ketika mengenai najis sehingga tidak menjadi bernajis ketika bersentuhan, bahkan tetap mensucikan. Jika disiramkan pada bagian pakaian yang terkena najis, lalu basahnya itu menyebar pada pakaian itu, maka tidak dihukumi najis bagian yang basah. Bila air itu dituangkan ke dalam bejana najis, maka tidak berubah dengan kenajisan itu, jadi air itu tetap suci. Bila diaduk sisi-sisinya maka akan mensucikan sisi-sisi bejana. Semua ini sebelum terpisah.

Tapi bila air sudah terpisah dalam keadaan berubah, sementara najisnya sudah hilang dari tempatnya semula, maka airnya menjadi najis.

Sedangkan mengenai bagian yang tadinya bernajis, ada dua pendapat. *Pertama*, bahwa bagian itu sudah suci karena najisnya telah berpindah ke air. *Kedua*, dan ini yang *shahih*, bahwa bagian itu juga najis, karena air yang terpisah itu najis dan bagian-bagian lainnya yang masih ada najis itu. Jika air kencing mengenai pakaian lalu dicuci dengan air yang ditimbang, lalu kelebihan dari timbangan itu terpisah, maka tambahan itu adalah kencing dan airnya najis, sebagaimana halnya bila berubah. Kemudian tentang kesucian tempatnya, ada dua pendapat. Yang benar, bahwa itu tidak suci."

Menurutku (An-Nawawi): Mengenai air ini telah dikemukakan pandangan yang janggal, bahwa air itu suci dengan penambahan timbangan, namun pendapat ini tidak dianggap, dan pandangan madzhab menyatakan najis.

Keenam: Para sahabat kami (pengikut madzhab Syafi'i) berkata, "Jika kotoran atau benda najis lainnya bercampur dengan tanah dan tidak dapat dibedakan, maka tidak dapat disucikan dengan menyiramkan air padanya, karena benda najisnya tidak dapat disucikan dengan pencucian. Caranya adalah dengan membuang tanah yang terkena itu, atau ditumpukkan padanya tanah suci yang menutupinya. Cara pertama lebih mengena.

Pengarang *Asy-Syamil* dan yang lainnya mengatakan, "Jika menutupkan tanah suci pada najis lalu shalat di atasnya maka itu boleh namun dimakruhkan, karena bagian itu merupakan penguburan najis. Demikian juga bila menguburkan bangkai, lalu atasnya yang suci diratakan, maka sah shalat di atasnya namun makruh.

Ketujuh: Pengarang *At-Tatimmah* setelah menyebutkan kedua pendapat tadi mengenai masalah Ibnu Al Qash yang lalu, yaitu: bila mencuci setengah bagian pakaian kemudian kembali mencuci setengah bagian lainnya, ia berkata, "Bila telah mencuci pakaian yang terkena najis kemudian pakaian itu terkena najis lagi setelah pencuciannya, apakah diwajibkan mencuci seluruh pakaian itu (yakn secara utuh)? Atau cukup mencuci bagian najisnya saja? Mengenai ini ada dua pendapat tersebut."

Menurutku (An-Nawawi): Yang benar adalah cukup dengan mencuci bagian najisnya, dan itulah yang sesuai dengan dalil dan apa yang disebutkan

oleh para sahabat kami di sana.

Selanjutnya ia berkata, "Bila menambal khuff tertusuk bulu babi yang basah maka menjadi najis, bila mencucinya, apakah itu mensucikan bagian luarnya? Mengenai ini ada dua pendapat: *Pertama*: Tidak mensucikan, karena yang menyelinap pada pori-pori khuff adalah benang najis karena bersentuhan dengan bulu babi yang basah. Bila mencuci bagian luarnya, maka basahnya akan sampai pada bagian najis, dan air itu tidak dapat mensucikan semuanya, sehingga yang telah dicuci itu kembali najis. *Kedua*: Mensucikan, sehingga boleh shalat di atasnya namun tidak dengan mengenakannya. Jika kakinya berkeringat atau memasukkannya dalam keadaan basah, maka tidak menjadi najis dan tidak menyebabkan najis dari lobang pori-pori khuff ke bagian yang telah dicuci." Al Qadhi Husain memilih pendapat ini.

Kedelapan: Bila menyiramkan air pada pakaian bernajis, lalu memerasnya pada bejana dan ternyata airnya berubah (air perasan yang ditampung pada bejana itu), kemudian menyiramkan lagi air lainnya dan memerasnya, lalu yang keluar adalah air yang tidak berubah, kemudian kedua air itu digabungkan, lalu perubahan tadi (air perasan pertama) menjadi hilang, sedangkan airnya (setelah digabungkan) tidak mencapai dua buah, maka air itu najis. Inilah pendapat yang benar, dan inilah yang ditetapkan oleh jumhur. Sementara itu, pengarang *Al Mustazhhari* menuturkan pandangan lain, bahwa air itu suci, namun pendapat ini tidak dipakai.

Kesembilan: Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini mengatakan di dalam kitab *At-Tabshirah* mengenai waswas, "Jika mencuci mulutnya yang bernajis maka hendaklah bersungguh-sungguh berkumur agar mencuci semua batas yang zhahir, dan jangan menelan makanan ataupun minuman sebelum pencuciannya agar tidak menjadi makanan yang najis."

Kesepuluh: Jika anggota tubuhnya basah, lalu angin berhembus menerbangkan debu jalanan atau debu kotoran, maka itu tidak apa-apa. Pengarang telah menyebutkan masalah ini pada bab air.

Kesebelas: Bila mencelup (mewarnai) tangannya dengan pencelup najis atau mewarnai rambutnya dengan pewarna najis, misalnya karena tercampur air kencing, atau khamer, atau darah, lalu mencucinya sehingga benda najisnya hilang sementara warnanya masih ada, maka ia suci. Inilah pendapat yang

shahih dan ditetapkan oleh mayoritas ulama, termasuk di antaranya Al Baghawi, dan dinukil oleh Al Mutawalli dari mayoritas sahabat kami.

Sementara Abu Ishaq mengatakan, "Itu tidak mensucikan sedangka warnanya masih ada." Pengarang *Al Hawi* mengatakan, "Jika warna najis masih ada maka itu najis, tapi bila yang tersisa adalah warna pencelup, maka ada dua pendapat."

Pengarang *Al Mustazhari* menukil ini dari *Al Hawi* kemudian melemahkannya dan mengatakan, "Ini aneh, karena hilangnya warna tidak berarti baginya. Padahal Asy-Syafi'i *rahimahullah* telah mencantumkan di bagian lain, bahwa itu disucikan dengan pencucian walaupun warnanya masih ada." Pandangan madzhab adalah yang telah dikemukakan, yaitu menyatakan suci.

Pengarang *Al Hawi* berkata, "Bila kami katakan tidak suci, maka bila pencelup (pewarna) itu pada rambut, seperti jenggot, maka tidak diharuskan mencukurnya, bahkan boleh shalat dengan tetap membiarkannya hingga wanmanya memudar dengan sendirinya, karena itu tidak akan lama. Bila telah hilang warnanya, maka ia mengulang shalat-shalat itu. Bila itu pada tubuh, dan pewarna itu merupakan pewarna yang bisa hilang sendiri, misalnya menggunakan inai (pacar), maka ditunggu hingga pudar (hilang warnanya), kemudian mengulang shalat. Bila pewarna itu yang tidak bisa hilang, sepeti tato, jika aman untuk menghilangkannya maka harus dihilangkan, misalnya dengan dicongkel, karena tidak ada waktu yang bisa dinanti untuk kepudarannya. Ini berbeda dengan inai. Jika khawatir binasa, sementara yang mewarnai itu karena dipaksa orang lain, maka dibiarkan demikian. Jika ia sendiri yang melakukannya, maka ada dua pendapat, sebagaimana ia shalat dengan membawa tulang bernajis. *Wallahu a'lam.*"

Catatan: Tentang penggunaan najis pada tubuh dan lainnya, mengenai ini ada perbedaan pendapat yang insya Allah akan kami jelaskan pada bab hal-hal yang dimakruhkan pemakaiannya.

Kedua belas: Bila seseorang berwudhu pada mangkok (ditampung pada baskom) kemudian menuangkan air itu di sumur yang berair banyak, maka tidak merusak airnya dan tidak harus mengurasnya, demikian menurut kami dan jumhur ulama. Sementara Abu Yusuf berkata, bahwa sumurnya harus dikuras semua. Muhammad berkata, "Dikuras duapuluh timba."

Ketiga belas: Dalam mencuci najis tidak disyaratkan tindakan orang *mukallaf* maupun lainnya, tapi cukup dengan menyiramkan air padanya dan menghilangkan benda najisnya, baik hal itu tercapai dengan pencucian orang *mukallaf*, orang gila, anak kecil, hembusan angin, hujan, terhanyutkan air sungai ataupun lainnya. Demikian yang dicantumkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*, dan ini disepakati, namun mengenai ini ada pendapat lama mengenai disyaratkannya niat dalam menghilangkan najis. Namun itu pendapat yang bathil karena menyelisihi ijma' sebagaimana yang telah dipaparkan.

Asy-Syafi'i dan para sahabat kami berkata, "Bila air kencing dan serupanya jatuh ke tanah lalu tanah itu menyerapnya. Kemudian diperiksa hingga diketahui bahwa tidak ada air kencing di situ, maka tempat itu tetap suci, jika tidak maka tidak suci. *Wallahu a'lam.*"